

Psicologia nos encontros e interfaces com epistemologias contra-hegemônicas

Catalina Revollo Pardo,^{ID}¹★ Samira Lima da Costa,^{ID}¹ Mancel Martinez Ramos^{ID}^{II} (Organizadores)

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

^{II} Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Por entender a gravidade do momento histórico que vivemos e o risco de retrocesso epistêmico de recentes avanços, o presente Dossiê responde à necessidade e à urgência da afirmação de existência de conhecimentos que têm sido ao longo de nossa história marginalizados, identificando que tais conhecimentos, atualmente, estão ameaçados de novo silenciamento. É neste sentido que o Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em conjunto com o Programa de Doctorado en Ciencias Sociales e Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), e em parceria com a *Fractal: Revista de Psicología* da Universidade Federal Fluminense, apresenta o Dossiê “Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas”.

A proposta deste Dossiê parte de uma perspectiva inter e transdisciplinar da psicologia, buscando possíveis encontros e interfaces com epistemologias contra-hegemônicas. Esta iniciativa é uma aposta na construção de conhecimento desde uma perspectiva fundamentalmente eclética e interepistêmica. Tal psicologia há muito vem sendo pensada e exercida, no Brasil e na América Latina. Entendemos que, no momento histórico em que este Dossiê é produzido, quando muitos povos, culturas e modos de subjetivação, bem como a própria universidade e suas recentes iniciativas de transformação, estão sendo postos à prova, urge que nos proponhamos a reunião e sistematização de tais conhecimentos, produzidos a partir de experiências e reflexões contra-hegemônicas.

O Dossiê apresenta textos e autores com fortes análises críticas à visão de mundo que vem, ao longo dos séculos, fundando modelos de pensamento e de ação centrados em referenciais limitados, restritos tanto epistemologicamente quanto geográfica e temporalmente. Em contraposição a estes modelos, o Dossiê traz reflexões teórico- metodológicas posicionadas a partir de perspectivas inventivas, polimatizadas e pluriépistêmicas. Os textos apresentam estudos nos quais o campo de pesquisa não se coloca mais como objeto sobre o qual se produz conhecimento; ao contrário, o próprio campo de pesquisa é visto como produtor de conhecimentos, que complementam, transformam e dialogam com o campo epistêmico da academia, produzindo conhecimentos outros.

Objetiva-se, com isso, questionar aquilo que Carvalho (2017) chamou de cânone do saber euro centrado: as rígidas fronteiras disciplinares que excluem ou reduzem os saberes criados e reproduzidos no interior das comunidades, movimentos sociais periféricos e grupos étnicos da América Latina.

No início deste século XXI, D’Ávila Neto (2003) afirmava que as pesquisas em ciências sociais e humanas na América Latina ainda apresentavam certa tendência ao reducionismo, uma vez que tomavam por princípio a lógica de que um único saber se constitui como referencial hegemônico, dando um tratamento genérico e universal aos seres humanos e sociedades, com recortes racistas, classistas e sexistas.

Este posicionamento se traduz em silenciamentos materializados em muitos âmbitos: na organização dos currículos, nos modelos de mercado e racionalidades profissionais, nos modos como se faz pesquisa, na aposta (ou não) naquilo que sabe a comunidade com a qual se trabalha e na formação de novos profissionais e pensadores.

Ainda que a estrutura acadêmica nos desafie continuamente a estabelecer zonas confortáveis de reprodução de conhecimento, desde a segunda metade do século XX muitos pesquisadores e muitas pesquisadoras vêm insistindo na criação de novas formas de ver e produzir conhecimento, garantindo espaço transfronteiriço entre diferentes visões de mundo, investindo na garantia da multiplicidade de cosmovisões e da complexidade de seus entrelaçamentos, subjetividades e polifonias.

Com o intuito de abrir e garantir espaço para as muitas vozes até então silenciadas, este Dossiê traz artigos que pretendem refletir a construção da psicologia e campos afins no encontro com saberes que historicamente têm sido invisibilizados ou manipulados, dando destaque ao lugar de enunciação das múltiplas epistemologias contra-hegemônicas.

O Dossiê está composto por 17 artigos que transitam com um alto teor crítico pelos seguintes temas, que nos apoiam no exercício contínuo de (re)pensar a psicologia: processos urbanos, processos de tradição de povos originários da América Latina e de outras regiões do mundo, gênero, racismo e meio ambiente.

Referências

CARVALHO, José Jorge de. Uma proposta de estudos culturais na América Latina: inclusão étnica e racial, transdisciplinaridade e encontro de saberes. In: ALMEIDA, Júlia; PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. (Org.). *Estudos culturais: legado e apropriações*. Campinas, SP: Pontes, 2017. p. 157-190.

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia. A porta, a ponte e a rede: reflexões para pensar o conceito de rede e o conceito de comunidade. In: D’ÁVILA NETO, Maria Inácia; PEDRO, Rosa Maria Leite Ribeiro (Org.). *Tecendo o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p. 13-28.

*Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Terapia Ocupacional - CCS, Avenida Ilha do Fundão, Bancários. CEP: 21910240 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil. E-mail: carevollo@gmail.com, biasam2000@gmail.com, mmancel@yahoo.com.mx



Cultura hip-hop e enfrentamento à violência: uma estratégia universitária extensionista

Jaquelina Maria Imbrizi,^{ID} ★ Eduardo de Carvalho Martins,^{ID} Marcela Garrido Reghin,^{ID}
Danielle Kepe de Souza Pinto,^{ID} Daniel Péricles Arruda^{ID}

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Os projetos de extensão e pesquisa das universidades precisam se haver com o racismo manifesto nas relações entre pessoas e nos dados estatísticos sobre morte dos brasileiros. O mapa da violência de 2016 explicitou mais uma vez o extermínio de jovens negros do sexo masculino. Como o luto é elaborado pelos familiares e quais as condições que freariam a violência? O objetivo do artigo é apresentar o projeto de extensão “Escuta Clínico-Política de Sujeitos em Situações Sociais Críticas”, que nasceu com o intuito de ouvir mães que perderam filhos em situações de violência de Estado e oferecer atividades para adolescentes e jovens em luta pela vida. Um dos métodos utilizados nas ações extensionistas foi a oferta de uma roda de conversa, “Hip-hop e o enfrentamento à Violência”, cujo resultado foi a emergência de três temas: cultura hip-hop como um sonho possível; manifestação cultural como ponto de ancoragem para os sujeitos; e arte como modo de ocupação dos espaços públicos. Assim, os autores convidam os psicólogos a criarem espaços de fala, escuta e ação que resistam ao racismo, à violação de direitos e problematizem as condições que geram a desigualdade social brasileira.

Palavras-chave: violência; hip-hop; escuta; clínico-política; juventudes.

Hip-hop culture and the fight against violence: an extensionist university strategy

Abstract

The extension and research college projects need deal with the racism manifest in the relations between people and in the statistical data about young Brazilians deaths. The map of the violence of 2016 made explicit the extermination of young black males. How is mourning drawn up by family members and what conditions would restrain violence? The purpose of this article is to present the project “Clinical-political hearing of subjects in critical social situations” that was born with the intention of listening to mothers who lost children in situations of State violence, as well as with the objective of offering activities for adolescents and young people struggling for life. One of the methods used in the extensionist actions was the offer of a conversation wheel, “Hip-hop and the Fight against Violence”, whose result was the emergence of three themes; hip-hop culture as a possible dream; cultural manifestation as an anchorage point for the subjects; art as a way of occupying public spaces. Therefore, the authors invite the psychologists to create spaces of hearing, talking and action about brazilian social inequality.

Keywords: violence; hip-hop; hearing; clinical-political; youths.

Introdução

O ensino superior brasileiro está tendo que se haver, cada vez mais, com o racismo institucional manifesto nas relações entre as pessoas que convivem no ambiente universitário. Isto se deve, em parte, ao novo perfil socioeconômico e cultural de estudantes que conquistaram o acesso ao ensino público e gratuito por meio das políticas afirmativas do governo Lula (2003-2010), responsáveis pela criação e expansão do número de universidades públicas federais no Brasil, a partir de 2005, e pela posterior implantação da Lei de Cotas para vestibulares em 2012 (BRASIL, 2012). Dados estatísticos mostram que há “[...] um aumento no número de estudantes negros (pretos e pardos), de famílias de baixa renda e um leve aumento na idade média dos graduandos” (RODRIGUES, 2016). Assim, há um paulatino espelhamento no ambiente universitário das características da população brasileira, composta em mais de 50% por negros.

Outra imagem especular nacional mais próxima de um mal-estar contemporâneo se refere ao fato de que há também na sociedade brasileira um visível racismo estrutural, evidenciado pelos dados alarmantes do último Mapa da Violência no Brasil (WAISELFSZ, 2016). Ao contrário do que se possa imaginar em um primeiro momento, este mapa explicitou não uma “guerra civil” generalizada, mas, sobretudo, um tipo de extermínio muito bem direcionado contra um perfil econômico, etário e étnico-racial específico e delimitado: “De cada 100 pessoas que sofrem homicídio no Brasil, 71 são negras. Jovens e negros do sexo masculino continuam sendo assassinados todos os anos como se vivessem em situação de guerra” (CERQUEIRA et al., 2017, p. 30).

Machado (2017, p. 22) também enfatiza que os jovens são tanto vítimas de homicídios e de causas externas envolvendo circunstâncias violentas, como também são os que cometem algum tipo de delito relacionado às condições de desigualdade social nas cidades. Portanto, a pesquisadora indica o número elevado de adolescentes e jovens que estão “[...] cumprindo medida socioeducativa

*Endereço para correspondência: Universidade Federal de São Paulo, Campus Baixada Santista, Público, Rua Silva Jardim - lado par - Vila Matias, Santos, SP - Brasil. CEP: 11015020. E-mails: jaque.imbrizi@gmail.com, dupsimart@yahoo.com.br, marcelagarrido.r@hotmail.com, danny_kepe@hotmail.com. Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.



em situação de internação ou semiliberdade na Fundação Casa, algo em torno de 9mil, sendo 42% por tráfico de drogas somente no Estado de São Paulo”.

Na região da Baixada Santista, onde se localiza um dos *campi* de expansão da Universidade Federal de São Paulo, podemos citar a especificidade de acontecimentos violentos que desembocaram na morte de jovens, no mês de maio de 2006, em decorrência de confrontos envolvendo o Primeiro Comando da Capital (PCC) e as polícias militar e civil. Nesse período, 505 civis e 59 agentes públicos foram assassinados no Estado de São Paulo (CRUZ, 2016). As mães desses jovens mortos em decorrência de situações de violência criaram o “Movimento Mães de Maio”, que reúne familiares das vítimas de violência do Estado e se dedica a denunciar constantes violações de direitos humanos.

A Universidade Pública, nesse contexto, pode exercer um papel ativo diante deste racismo institucional e estrutural que tem consequências nefastas para todo o conjunto da sociedade. Uma de suas funções seria a de produzir conhecimento e desenvolver tecnologias sociais para desconstruir este cenário de barbárie que acomete nossas cidades. Diante desse desafio, um grupo de estudantes, professores e psicólogos criou o Projeto de Extensão Universitária *Escuta clínico-política de sujeitos em situações sociais críticas* (IMBRIZI; MARTINS, 2017). Este projeto visa transmitir conhecimentos e, sobretudo, produzir intervenções que façam face às questões pungentes da sociedade contemporânea: a violência, o sofrimento sociopolítico, e, quiçá, a superação da progressiva superação das condições sociais e históricas que reproduzem a dominação e a segregação social presentes em nossa sociedade.

Uma das diretrizes do projeto consiste na criação de dispositivos que atuem no sentido de manter estes jovens vivos, para que continuem “tocando a vida em frente” e encontrem razões e sonhos que suscitem o desejo de viver. O desafio, então, é desenvolver aparatos de circulação da palavra por meio da oferta de escuta, como rodas de conversa e oficinas, em suas articulações com as manifestações culturais e artísticas.

O objetivo deste artigo é mapear e apresentar a experiência da roda de conversa intitulada “Hip-hop e o enfrentamento à violência”. Para tanto, contextualizamos a cultura hip-hop, apresentamos como operou a roda de conversa e, por fim, discutimos temas que emergiram no encontro.

Contextualização e construção histórico-social da cultura hip-hop

Segundo Arruda (2017), a cultura hip-hop tem por base as raízes africanas e jamaicanas, se desenvolvendo nos Estados Unidos e chegando ao Brasil na década de 1980. O autor faz referências aos *griots*, trovadores guardiões da história cultural que ensinavam arte, imersos no folclore de canções faladas.

Há que se ressaltar que na Jamaica, em 1960, surgiram os *sound systems*, consistindo em grupos formados por jovens que organizavam festas e manifestações culturais e que já denunciavam as condições políticas e econômicas do país em que viviam.

Da cultura caribenha é possível citar o *toast*, modo rítmico muito próximo de um cantar falado e que, entre as décadas de 70 e 80, por intermédio do grupo americano *Sugar Hill Gang*, influenciou muitos jovens americanos.

Talvez a característica sociocultural do contexto americano, na década de 1970, tenha favorecido a intrínseca relação entre música, dança e as lutas pela conquista dos direitos civis da população negra. Arruda (2017) assinala a importância do movimento *black power* na década de 1970, no qual a arte e, em especial, a música, consistia em uma forma de protesto, fazendo parte do caminho para a manifestação e, também, um modo de enfrentar a violência da sociedade e do Estado. É neste solo híbrido e multicultural que estão dadas as condições para a emergência do Rap (*Rhythm And Poetry* / ritmo e poesia). Também são manifestações culturais da juventude americana o *hip* (saltar/pular) e o *hop* (movimentando os quadris), e que, mais tarde, foram utilizados para nomear a cultura hip-hop.

Outro importante artista, Afrika Bambaataa, nasceu em 1957 em Nova Iorque e organizou muitos eventos com o objetivo de unir os cinco elementos desta cultura: o DJ, o MC, o *breaking*, o *graffiti* e o conhecimento sobre as raízes históricas da segregação cultural e física do povo negro. O DJ é responsável pela batida marcante do rap e utiliza vários instrumentos para garantir a equalização entre a força, o volume dos graves e o tom da melodia. O MC é aquele que conduz as palavras em longas narrativas em sintonia com o ritmo proposto. O corpo e a linguagem são incorporados no movimento dos jovens nos passos da dança *breaking*. O *graffiti* é a arte visual das ruas para os passantes e pressupõe uma intervenção no espaço público por meio de cores e ideias estampadas nos muros da cidade (ARRUDA, 2017). O último e quinto elemento é o conhecimento que perpassa todos os outros pontos e se refere ao reconhecimento histórico das questões políticas e da desigualdade social que dizimaram e ainda dizimam a população negra. Estes elementos compõem um modo de pensar e propor arte como estratégia de enfrentamento às violências estrutural, subjetiva e simbólica contra os afrodescendentes.

Segundo Amaral (2013a, 2013b), as inovações tecnológicas, como a internet e as redes sociais, foram o terreno fértil para o avanço global da cultura hip-hop. Acresce-se a isso a crise financeira e as opções políticas dos governos Ronald Reagan (1980-1984) e George Bush (2001-2009), que reforçaram a lógica excludente da globalização, cujas principais consequências foram: o corte profundo nos investimentos sociais, a progressiva perda de emprego e a queda na renda da metade da população mundial nos últimos trinta anos, com consequências nefastas para as famílias e jovens em situação de vulnerabilidade social. Como exemplo, a autora cita o fato de que cada vez menos postos de trabalho são oferecidos às camadas mais jovens da população; estes, muitas

vezes, também não tiveram acesso às instituições escolares e artísticas que poderiam ampliar o seu repertório cultural. Este modelo financeiro e político influenciou a *Terra Brasilis* de modo perverso. Amaral (2011) denomina de diáspora afro-indígena-brasileira uma peculiaridade da cidade de São Paulo, que foi e ainda é ponto de refúgio para muitos migrantes e imigrantes em busca de ascensão social e melhores condições de vida. Além da precarização das condições de trabalho, outro importante elemento deste cenário é a especulação imobiliária, favorecendo um movimento intenso de gentrificação, processo socioeconômico de valorização imobiliária que afasta a população mais pobre cada vez mais para as periferias urbanas, contribuindo também para o crescimento desordenado das cidades, sem nenhuma atuação mais inclusiva por parte do Estado. Há assim, segundo a autora, o surgimento de uma *hiperperiferia* para a qual a população pobre foi literalmente empurrada e relegada aos fundos da cidade (AMARAL, 2013b). Há que se acrescentar também a emergência e o crescimento de uma verdadeira guerra urbana entre policiais e o tráfico de drogas, na qual todos os moradores das periferias acabam sendo afetados. Grande parte dessa população é composta por migrantes tidos como desenraizados, dado que é possível observar um progressivo apagamento das raízes históricas e da memória sobre as suas origens e sua cultura, sendo todos bombardeados pelos modos hegemônicos de vida veiculados e impostos pela Indústria Cultural. Ao mesmo tempo, nestes espaços vemos surgir a produção de múltiplos modos de resistência política e cultural, de modo que os sujeitos se deparam com oportunidades de resgatar e construir novas subjetividades por meio da “luta por moradia, educação, condições sanitárias decentes, enfim, pelo direito a uma vida digna” (AMARAL, 2013b, p. 146).

É neste campo de lutas que Amaral (2013b) afirma a importância da cultura hip-hop na formação dos jovens periféricos brasileiros, entendida como estratégia para mantê-los vivos e criativos na busca por novas formas de se posicionar no mundo. Há um apelo universal desta cultura, relacionado ao seu hibridismo, dado que inventa uma forma de comunicação entre culturas distintas por meio da criação de músicas de resistência e de protesto que clamam por liberdade e pela garantia dos direitos dos jovens. Uma especificidade do rap no Brasil é a menção aos quilombos, que atualiza o:

[...] desejo de liberdade e de reconhecimento que hoje se traduz pelo caráter crítico-destrutivo de suas letras e de afirmação étnico-social, denunciando a desigualdade e exigindo tudo aquilo que vem sendo negado ao povo brasileiro, particularmente aos afrodescendentes (AMARAL, 2013b, p. 154).

Cerruti (2014) faz uma crítica a certos discursos capitalísticos que associam de modo automático juventude periférica e violência, sugerindo que para desconstruir esta forma de olhar para a cultura da periferia há que se lutar por novas formas de enunciação, visando auferir a estes jovens a “dignidade de criação”, de forma a “destacar modos de legitimação subjetiva e política”. É assim que a psicanalista destaca a posição ética e política do

grupo Racionais MC's, que conseguiu projeção nacional com letras que desconstruem o mito imaginário em torno do homem cordial brasileiro e da ausência de racismo na sociedade. Assim, o grupo tem sido original na forma de falar sobre a violência nas periferias brasileiras “[...] aliando a força poética e a histórica, fazendo tremer os pilares do discurso tradicional que difunde uma imagem intimamente atrelada aos valores da miscigenação e da conciliação de classe” (CERRUTI, 2016, p. 129).

Kehl (1999) também ressalta a importância do ritmo e da poesia, presentes nas letras das músicas produzidas pelo Racionais MC's, principalmente naquilo que elas apresentam de uma nova rede discursiva na construção de relações horizontais entre os grupos, indo na contracorrente das imposições relacionais hierarquizadas da sociedade capitalista. A ensaísta afirma que na letra da música “*Júri Racional*”, do rapper Mano Brown, talvez haja um convite para:

[...] uma “atitude” que sustente o amor-próprio entre os negros contra o sentimento de inferioridade produzido pela discriminação, o que passa pela afirmação da raça – este significativo tão duvidoso, que produz discriminação ao mesmo tempo em que indica a diferença (KEHL, 1999, p. 102).

O texto de Kehl foi publicado na década de 90 e parece refletir um momento histórico da produção cultural brasileira que denunciava a vinculação perversa entre preconceito racial e desigualdade social.

Já se passaram mais de 20 anos, do fim da década de 90 até hoje, embora nada tenha ocorrido para alterar significativamente esta situação perversa e genocida contra jovens, negros e periféricos. Porém, a resistência persiste, e muitas produções artísticas, culturais e acadêmicas estão buscando criar estratégias para conter a peculiaridade desta crueldade “à brasileira”, direcionada a uma população específica. A roda de conversa que aconteceu dentro do espaço universitário se situa nesta corrente cultural de resistência, dado que visou fazer circular a palavra sobre o nosso racismo estrutural e sobre as múltiplas violências advindas dele.

A roda de conversa “Hip-hop e o enfrentamento à violência”

A roda de conversa aconteceu no dia 7 de dezembro de 2017, na Unifesp – Baixada Santista, sendo coordenada pelo professor Daniel Péricles Arruda, cujo trabalho se inscreve na perspectiva da arte como superação da invisibilidade social da juventude periférica. Ela surgiu como uma possibilidade de exercício criativo e se configurou como um evento aberto, antecipadamente divulgado, e como um convite de diálogo à academia e à comunidade.

A roda contou com a presença da equipe de articulação do Projeto de Extensão “Escuta Clínico-Política de Sujeitos em Situações Sociais Críticas”, estudantes (graduação e pós-graduação) e professores da Universidade, pessoas da cultura hip-hop de diferentes lugares, além de um usuário de um serviço de saúde mental do município (Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas – CAPS AD).

As pessoas, na roda e em roda, arranjaram-se para a escuta, com falas e trocas que combinavam diálogos e afetos ali presentes. Após a apresentação de todos os participantes, houve a exposição da construção sócio-histórica da cultura hip-hop. Uma questão relevante assinalada foi a de que esta cultura fora encarada com reserva por parte da sociedade, tomada inicialmente apenas como uma forma de manifestação da violência. Esta resistência se deu, primeiramente, devido ao fato de que a cultura hip-hop se contrapõe às ordens discursivas e estéticas hegemônicas, representando, portanto, uma ameaça às mesmas.

Portanto, sensibilidades ativas no encontro se expressaram em vozes ali presentes, emergindo três temas principais: a) a cultura hip-hop como um sonho possível de exercício profissional; b) a expressão cultural como ponto de ancoragem (BROIDE, J.; BROIDE, E., 2015) para os sujeitos nela envolvidos; e c) a arte produzida na periferia como modo de ocupação dos espaços públicos em distintos contextos. Apresentamos aqui cada um dos temas e como a discussão repercutiu nos participantes de modo a articular experiências e produção de conhecimento.

A arte como profissão e o despertar para um sonho possível

O ponto disparador da roda de conversa foi a apresentação da experiência do professor universitário Daniel Péricles Arruda como coordenador de oficinas de rap, oferecidas para adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa de internação em Belo Horizonte (MG), que culminou na sua dissertação de mestrado (ARRUDA, 2012). Ele apresentou alguns resultados da sua pesquisa.

O hip-hop carrega em seu cerne a potencialidade de desconstruir narrativas hegemônicas que enredam estes jovens nas artimanhas das relações de dominação e poder. Por meio do desenvolvimento de narrativas próprias sobre si mesmos e as condições sociais que violam seus direitos, os jovens podem alcançar certa distância e pontos de escape de alguns discursos da saúde e do campo jurídico, que com frequência lhes reservam apenas os lugares de intratáveis, perigosos e irrecuperáveis (ROSA; VICENTIN, 2010). É possível ressaltar também que em algumas letras de rap há outra interpelação que a arte faz para o sujeito privado de liberdade, pois se eles recorreram a atos violentos e ilegais como única resposta desesperadora à violação cotidiana dos seus direitos sociais, o ritmo e a poesia surgem como alternativa possível para transpor uma ideia da cabeça para o papel, de modo a denunciar as situações sociais críticas que produzem sofrimentos sociopolíticos. Há a chance de aumentar o repertório cultural destes adolescentes e uma boa oportunidade para que exercitem o pensamento político, sensível e imagético.

Agora, no lugar de armas na mão, nas oficinas os jovens tinham outros recursos valiosos de enfrentamento no campo social: lápis e papel para criarem seus ritmos e poesias. A despeito de algumas dificuldades dos adolescentes com a língua portuguesa, o que sobressaiu foi o movimento de suspensão de um cotidiano institucionalizado e hierarquizado, por meio do convite à poesia e à música, subsidiando formas imaginativas de resistência

e potencializando a manutenção da vida desses jovens, bem como criando laços de pertencimento simbólicos com uma cultura autônoma produzida pela periferia.

O exercício da imaginação possibilita, desse modo, a criação de projetos de vida que se descolam do destino social de classe destes jovens e apontam para a ideia da arte como profissão, ampliando o campo imaginário dos mundos possíveis em relação aos destinos outrora tidos como imutáveis. Restaurar a capacidade de sonhar com projetos de vida, aparentemente fora do alcance destes jovens, parece ser um importante modo de transpor fronteiras e imaginar um mundo mais justo que está por vir.

A arte como ponto de ancoragem para o sujeito

A arte emerge também como um importante ponto de ancoragem para o sujeito quando se articula com o cotidiano, mediando a aproximação entre as pessoas, com a abertura para a historicização e a simbolização; ela requer a criação de estratégias de enfrentamento das violações de direitos a partir da negociação e da criatividade.

Ao valorizar a livre expressão das subjetividades, o hip-hop oferece espaço às narrativas de vidas inscritas em campos onde a violência transita. Desse modo, ela pode possibilitar a mudança de rotas de vidas e de novos movimentos e posicionamentos subjetivos e políticos diante do mundo. Os discursos que circulam na cultura hip-hop indicam modos de reconhecimento mútuo e pertencimento dos jovens, atribuindo novos valores e posições no laço social. Ou seja, este modo de circulação da palavra pode romper com a lógica de humilhação social sustentada por um discurso provindo de um modelo de produção de exclusão socioeconômica.

Nessas camadas interligadas, a arte, que tem como uma das formas de expressão a cultura hip-hop, se manifesta como dispositivo potente de cuidado e possibilidade de ancoragem dos sujeitos em situações sociais críticas. Ela se apresenta como estratégia de enfrentamento às desigualdades sociais e fortalecimento dos laços sociais, contribuindo para manter os jovens vivos e criativos. A arte permite que os sujeitos criem e compartilhem seus próprios olhares sobre si e sobre o mundo, não se limitando exclusivamente à subsunção ao olhar externo e, em grande parte dos casos, discriminatório – seja ele o jurídico, o midiático, o psiquiátrico ou o econômico.

No compartilhamento de suas experiências no laço social, em que a violência se inscreve como estratégia de poder e dominação, criam-se condições de acesso ao campo simbólico, em elementos que favorecem a resistência coletiva à manipulação da vida e da morte no campo social. Nessa direção, o hip-hop produz e veicula um olhar próprio e um conhecimento sobre as raízes das desigualdades sociais, reconhecendo a face sociopolítica de seus sofrimentos e reposicionando-as em relação aos seus discursos, lutos e lutas, não apenas como vítimas ou algozes, mas como testemunhas de um tempo e de um espaço social (ROSA, 2016).

A arte e a ocupação de espaços públicos

Este tema repercutiu como possibilidade de desmistificar os diferentes modos de compreender e de ocupar o espaço público em suas interfaces com as manifestações artísticas. Se os jovens das classes sociais mais abastadas economicamente, cada vez mais, se afastam dos espaços públicos como modo de responder ao discurso sobre a segurança e ao suposto perigo de uma sociedade violenta, a eles é disponibilizado o acesso a outros espaços de convivência e aos bens imateriais e materiais produzidos pela humanidade, o que aumenta o seu repertório cultural e os suportes sociais, institucionais e familiares diante das agruras da vida. Este distanciamento também contribuiu para o processo de desvalorização social crescente dos espaços públicos, entendidos cada vez mais como perniciosos, e até mesmo desnecessários, para a constituição dos laços sociais e funcionamento da sociedade. Nesta perspectiva, para os jovens que vivem cotidianamente sob a iminência da violência e da morte, configuradas em vidas marcadas pelas situações sociais críticas, o espaço público se vê progressivamente reduzido a um “cenário rua”, cada vez mais desinvestido pelo Poder Público – ou investido apenas de dispositivos repressivos. Tal cenário, desinvestido e desvalorizado, pode acabar se configurando com uma das diversas formas de violência em que as vidas permanecem marcadas e desamparadas. Sendo assim, quais estratégias para driblar a morte e permanecer vivo este jovem utiliza no seu habitual cenário permeado de violência? Ante este panorama mortífero, como e com o que ele se agarra à vida?

As respostas a estas questões por algumas pessoas durante a roda foram remetidas às condições do nascedouro da cultura hip-hop e seus cinco elementos: é a rua e são os espaços públicos que despontam como importantes cenários e palcos nos quais a dança, a voz, a musicalidade e o grafite são exercitados. São, portanto, nestes espaços da cidade que irrompem as potências criativas de movimento e militância, permitindo novos significados e a invenção de múltiplos modos de ocupação da urbe.

Considerações finais

As discussões e debates sobre as relações étnico-raciais no Brasil já datam de algumas décadas, em tentativas recorrentes de contribuir para mudar o cenário social, que esbarra em avanços e retrocessos e aponta para a complexidade do tema e para a necessidade de reflexões persistentes e diferenciadas nos mais diversos contextos. Poucos passos importantes em tal direção foram dados, e ainda carecemos de espaços de diálogo e reflexão sobre o racismo brasileiro, especialmente se considerarmos sua articulação entre produção de conhecimentos e comunidade, universidade e sociedade.

Espera-se que a psicologia, assim como as demais ciências humanas e sociais, contribua com fundamentações teóricas para a compreensão do racismo institucional e estrutural, mas, além disso, com a criação de modos de atenção e enfrentamento ao sofrimento sociopolítico de-

sencadeado pela segregação social – responsabilidade presente nas intervenções psicanalíticas em prol da transformação social.

Na roda de conversa, as manifestações artísticas da cultura hip-hop mediarão a reflexão e compartilhamento de vivências atravessadas pela violência e pelo racismo. Nesse contexto, o hip-hop foi entendido enquanto uma produção cultural que permite o reconhecimento da voz dos jovens e, para além disso, valoriza a potência de suas experiências e afirma sua criatividade e lugar no mundo.

Para finalizar, convidamos psicólogos e profissionais de diferentes áreas para que também criem estratégias de enfrentamento ao racismo e às diversas formas de violência que abatem a sociedade brasileira, dentro e fora do ambiente universitário.

Informações sobre os autores:

Jaquelina Maria Imbrizi

 <https://orcid.org/0000-0003-0950-6174>

 <http://lattes.cnpq.br/8682215618761531>

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1984 -1988), mestrado e Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997) e (2001) e pós-doutorado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Política (2013 - 2015). Professora Associada da Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista onde desenvolve atividades na graduação e nos Programas de Pós-graduação Stricto Sensu Ensino em Ciências da Saúde (Modalidade Profissional) e Interdisciplinar em Ciências da Saúde (Mestrado e doutorado acadêmicos). Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (USP) e do Laboratório de Psicanálise da Unifesp - Campus Baixada Santista - Linha de Pesquisa: Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão: Psicanálise, Arte e Sociedade (PAS). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicanálise e Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: arte, cultura e sociedade; mal-estar e violência; narrativa de história de vida e grupo como dispositivo.


Eduardo de Carvalho Martins

 <https://orcid.org/0000-0001-6702-1680>

 <http://lattes.cnpq.br/4618092653487544>

Professor-pesquisador da Universidade Federal de São Carlos no curso de Pós Graduação em Coordenação Pedagógica. Psicólogo do curso de Psicologia da Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista. Doutor em Epistemologia da Psicanálise pela Universidade Federal de São Carlos (2012). Especialista em Gestão Pública pela Universidade Federal do Tocantins (2012), Especialista em Psicologia Clínica pela Faculdade Jaguariúna (2014). Mestre em Ética pela Universidade Federal de São Carlos (2006). Possui graduação em Psicologia pela UFSCar (2002). Atua com os seguintes temas: Educação, Educação Popular, Educação Ambiental, Clínica ampliada, Psicanálise, Ética, Epistemologia, Direitos Humanos e Economia Solidária.

Marcela Garrido Reghin

 <https://orcid.org/0000-0002-6883-3207>

 <http://lattes.cnpq.br/2936556041491104>

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde da Universidade Federal de São Paulo, campus Baixada Santista - UNIFESP - BS. Especialista em Saúde Mental / Atenção Psicossocial na modalidade Residência Multiprofissional em Saúde no Programa

Rede de Atenção Psicossocial pela Universidade Federal de São Paulo, campus Baixada Santista - UNIFESP - BS, em parceria com a Secretaria Municipal de Santos/SP. Membro do grupo de pesquisa Laboratório Interdisciplinar Ciências Humanas, Sociais e Saúde - LICHSS (Diretório de Grupos de Pesquisa - CNPq). Atuação em práticas clínicas, institucionais e de pesquisa na área de Saúde Mental, Saúde Mental na infância, Saúde Coletiva, com ênfase na interdisciplinaridade e produção de cuidado em rede.

Danielle Kepe de Souza Pinto

 <https://orcid.org/0000-0002-8998-6069>

 <http://lattes.cnpq.br/8486799083463049>

Psicóloga formada pela Universidade Católica de Santos (2009), Especialista em Terapia de Casais e Famílias na abordagem Sistêmica Breve pela Faculdade Brasil (2015) e Mestre em Ensino e Ciências da Saúde pela Universidade Federal de São Paulo. Com experiência na área clínica e institucional com enfoque em Psicologia Social. Experiência em trabalhos com violência, violação de direitos, crianças e adolescentes, famílias e Assistência Social. Membro da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRPSO) - Baixada Santista.

Daniel Pérciles Arruda

 <https://orcid.org/0000-0002-8347-8215>

 <http://lattes.cnpq.br/2377455944784166>

Pós-doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); formando em Psicanálise pelo Instituto Langage; doutor em Serviço Social pela PUC-SP; mestre em Serviço Social pela mesma instituição como bolsista do Ford Foundation International Fellowships Program (Turma 2010-2012); graduado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atualmente, é professor adjunto A I no curso de graduação em Serviço Social da Universidade Federal de São Paulo e membro do conselho editorial das revistas International Journal for Quality in Health Care (IJQHC) e Journal of Quality in Health Care & Economics (JQHE). Autor dos livros Constelação de Ideias (2011), Poéticas de um Estudante (2016), Quanto menos Informados, mais Dominados (2017) e Espelho dos Invisíveis: A Arte no Trabalho com Adolescentes em Cumprimento de Medida Socioeducativa (2018). Supervisor institucional. Tem experiência com medidas socioeducativas; acolhimento institucional; atendimento à criança e ao adolescente em situação de violências e sistema prisional, com ênfase na estruturação e sistematização de serviços; no trabalho social com famílias; na questão étnico-racial; e na arte como mediação da prática profissional. Em sua trajetória juvenil, possui também experiência como coletor de materiais recicláveis; ajudante de pedreiro; pintor; datilógrafo; jogador de futebol; promotor de vendas; vendedor; e educador. É poeta e rapper conhecido como Vulgo Elemento. Portanto, este currículo é constituído por duas dimensões do conhecimento que se articulam: a arte e a ciência. www.vulgoelemento.com.br

Contribuições dos autores

Todos os autores participaram da concepção, análise de resultados e contribuíram efetivamente na realização do artigo.

Como citar este artigo:

ABNT

IMBRIZI, Jaqueline Maria et al. Cultura hip-hop e enfrentamento à violência: uma estratégia universitária extensionista. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 166-172, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29041

APA

Imbrizi, J. M., Martins, E. C., Reghin, M. G., Pinto, D. K. S., & Arruda, D. P. (2019, set.). Cultura hip-hop e enfrentamento à violência: uma estratégia universitária extensionista. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 166-172. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29041

Referências

AMARAL, Monica Guimaraes Teixeira do. O rap, o hip-hop e o funk: a “eróptica” da arte juvenil invade a cena das escolas públicas nas metrópoles brasileiras. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 593-620, 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642011005000025>

AMARAL, Monica Guimaraes Teixeira do. Expressões estéticas contemporâneas de resistência da juventude urbana e a luta por reconhecimento: uma leitura a partir de Nietzsche e Axel Honneth. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 56, p. 73-100, 2013a. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i56p73-100>

AMARAL, Monica Guimaraes Teixeira do. O Rap, a revolução e a educação: do Bronx à Primavera Árabe. *Ide*, São Paulo, v. 36, n. 56, p. 145-159, 2013b. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062013000200010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 26 jun. 2017.

ARRUDA, Daniel Pérciles. *Espelho dos invisíveis: o RAP e a poesia no trabalho prático-reflexivo com adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa de internação em Belo Horizonte (MG)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ARRUDA, Daniel Pérciles. *Cultura hip-hop e serviço social: a arte como superação da invisibilidade social da juventude periférica*. 2017. Tese (Doutorado em Serviço Social)-Faculdade Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 12 jul. 2018.

BROIDE, Jorge; BROIDE, Emília Estivalet. *A psicanálise em situações sociais críticas*. São Paulo: Escuta, 2015.

CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da violência 2017*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas, 2017.

CERRUTI, Marta Quaglia. Movimento hip-hop: novas perspectivas para o processo de responsabilização do jovem em conflito com a lei. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, n. 109, p. 313-324, 2014.

CERRUTI, Marta Quaglia. *O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade*. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia)-Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CRUZ, Elaine Patrícia. Crimes de Maio causaram 564 mortes em 2006: entenda o caso. *Agência Brasil*, 2016. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-05/crimes-de-maio-causaram-564-mortes-em-2006-entenda-o-caso>. Acesso em: 7 abr. 2018.

KEHL, Maria Rita. Radicais, Raciais, Racionais: a grande fratria do rap na periferia de São Paulo. *São Paulo em perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 95-106, jul./set. 1999. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88391999000300013>

IMBRIZI, Jaquelina Maria; MARTINS, Eduardo de Carvalho. *Escuta clínico-política de sujeitos em situações sociais críticas*. Projeto de Extensão Universitária-Unifesp – Baixada Santista, Santos, SP, Brasil, 2017.

MACHADO, Thaís Fabiana Farias. *Territórios, sociabilidades e jovens da Zona Noroeste de Santos – SP: significados e experiências em contextos de violência urbana*. 2017. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar)-Universidade Federal de São Paulo, Baixada Santista, Santos, 2017.

RODRIGUES, Mateus. Após cotas, universidades federais ficam 'mais populares e negras'. *G1*, 2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/apos-cotas-universidades-federais-ficam-mais-populares-e-negras-diz-estudo.ghtml>. Acesso em: 7 de abr. 2018.

ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

ROSA, Miriam Debieux; VICENTIN, Maria Cristina. Os intratáveis: o exílio do adolescente do laço social pelas noções de periculosidade e irrecuperabilidade. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 107-124, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2010000100010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 maio 2018.

WAISELFSZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2016: homicídios por arma de fogo no Brasil*. Rio de Janeiro: FLACSO Brasil, 2016.

Cartografias periféricas: aprendizagem de desenvolvimento de *software* em favelas cariocas

Irapoan Nogueira Filho  ★

Resumo

Este artigo constitui o relato da experiência de intervenção, realizada a partir da solicitação de uma ação social na cidade do Rio de Janeiro: o “Vai na Web”, programa feito por moradores e ex-moradores de favelas, e que visa ensinar desenvolvimento de software e colocar profissionalmente jovens de duas localidades: o Morro dos Prazeres e o Complexo do Alemão. A ação militar federal que ocorreu na cidade a partir de fevereiro de 2018 apresentou novos desafios para o programa. O método utilizado para a intervenção foi a cartografia esquizoanalítica. A demarcação conceitual utilizada para o início da intervenção foram os estudos em Políticas da Cognição, com o objetivo de compreender os movimentos cognitivos potentes já presentes para, a partir dos mesmos, tecer a ação. Obteve-se a construção de métodos pedagógicos que tivessem como princípio os territórios cognitivos das comunidades onde o projeto está inserido – o que resultou em um aumento do aproveitamento e da penetração no mercado dos egressos do programa. Conclui-se que, apesar da obtenção parcial de resultados satisfatórios no aproveitamento do programa, ainda se faz necessário criar ferramentas para lidar com este quadro em que políticas públicas infligem diretamente e/ou indiretamente na cognição.

Palavras-chave: cartografia; intervenção; desenvolvimento de software; favela.

Peripheral cartography: software development learning in slums from Rio de Janeiro

Abstract

This article is the report of the experience of an intervention, carried out from the request of a social action in the city of Rio de Janeiro: “VainaWeb”, a program made by residents and former slum dwellers, aimed at teaching software development and putting young people professionally residents of two locations: the Morro dos Prazeres and the Complexo do Alemão. The federal military intervention that occurred in the city on February 2018 presented new challenges for the program. At the same time, it was noticed the absence of academic papers on the subject, in Psychology. The method used for the intervention was Cartography, based on Schizoanalysis. The conceptual demarcation that was used for the beginning of the intervention were the studies in Cognition Policies, with the objective of understanding the powerful cognitive movements already present to make the action. The intervention resulted in the construction of pedagogical methods that had as a principle the cognitive territories of the communities where the project is inserted – which resulted in an increase in the use and market penetration of the graduates of the program. It is concluded that, despite the partial achievement of satisfactory results in the use of the program, it is still necessary to create tools to deal with this situation in which political phenomena inflict directly on cognition, collaborating with cognition in its disruptive power and inventive resistance.

Keywords: cartography; intervention; cognition; software development; shantytown.

1. Apresentando o contexto da intervenção

O presente trabalho constitui-se no registro de uma intervenção que tem por referencial metodológico a cartografia.¹ Constitui o relato de atividades exercidas em uma intervenção ainda em andamento, utilizando o método supracitado. Tal intervenção foi tecida por um diálogo entre o Núcleo de Estudos em Cognição, Atividade e Gestão (NECAG), no Instituto Três Rios, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; e o Instituto Precisa Ser, no Rio de Janeiro. O Núcleo foi procurado pelo fato de o Instituto ter conhecimento de algumas de suas produções anteriores, com outras minorias – usuários de serviços de saúde mental e população rural (NOGUEIRA FILHO, 2016; NOGUEIRA FILHO; GOULART; SANZ, 2017). Esta procura consistiu na solicitação de uma intervenção.

Todavia, Antes de discorrer sobre a intervenção, faz-se necessário apresentar o campo que comparece como convocador da mesma.

O Instituto Precisa Ser é uma plataforma de ação coletiva em inovação social. Esse instituto possui, dentre suas ações, uma incubadora de projetos sociais, artísticos e laborais de moradores de favela; um programa de atuação com iniciativas sociais em favelas; e um programa de democratização de tecnologia, com o objetivo de formação de polos de tecnologia em favelas. Este último projeto constitui o Vai Na Web.

Percebendo as favelas como territórios potentes e cheios de vida, o Vai na Web tem como objetivo democratizar o acesso à tecnologia, promover a diversidade de gênero, raça/etnia, cultura e formar profissionais de excelência. Para cumprir este objetivo, propõe ensinar educação digital avançada em linguagens de programação sofisticadas e desejadas pelo mercado, além de habilidades socioemocionais (VAI NA WEB, 2017). Cabe apontar que mais de 90% dos instrutores do programa são oriundos ou moradores de regiões periféricas. Alguns, inclusive, moram nas localidades onde trabalham e tiveram a formação no próprio programa.

O Vai na Web está dividido em três módulos independentes e de crescente complexidade, e cada um corresponde a um âmbito de formação profissional. Cada

*Endereço para correspondência: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto Três Rios. Rua Marechal Deodoro, Centro – Três Rios, RJ - Brasil . CEP: 25802-220. E-mail: infilho@gmail.com

Os dados completos do autor encontram-se ao final do artigo.

¹ Ver mais adiante



módulo está organizado por meio de aulas expositivas, tarefas individuais (presenciais e virtuais) e tarefas em grupo (presenciais e virtuais). Conta-se, ainda, com aplicativos eletrônicos de diálogos coletivos (grupos de *Whatsapp*) sobre os conteúdos do módulo. Ainda, no fim do módulo, os discentes dividem-se em grupos para a realização de projetos e *software* para a comunidade, no campo de atuação do respectivo módulo. A avaliação dos projetos ocorre por meio de acompanhamento de sua realização, e não da avaliação de seu resultado final. À época da redação deste artigo eram realizadas, como são ainda hoje, festas de aniversários dos participantes, saídas coletivas para eventos culturais, além de os discentes e instrutores visitarem uns aos outros.

Uma das questões colocadas dentro dessa ação coletiva foi como aprimorar a eficácia, em termos de índice de aproveitamento, das ações, e construir plataformas para mensurar os mesmos índices. Em diálogo com um dos agentes nesta ação coletiva, que já conhecia trabalhos anteriores com outros tipos de populações minoritárias – usuários de serviço de saúde mental e camponeses (NOGUEIRA FILHO, 2012, 2016; NOGUEIRA FILHO; GOULART; SANSZ, 2017) – foi elaborado um acordo de cooperação técnico-científica entre o NECAG e o Instituto. A atuação da equipe pesquisadora procura, com base na demanda inicial, estabelecer novos caminhos para a colaboração com o projeto. E, ao mesmo tempo, torna-se possível a criação de conhecimento metodológico-teórico.

Utilizando a cartografia como método de intervenção, não se busca retratar fenômenos e realizar ações sobre o quadro estabelecido, mas acompanhar os processos existentes e colaborar para aqueles que favorecem a produção de saúde (PASSOS; BARROS, 2003). Ou seja, colaborar com tentativas concretas para expandir as capacidades do coletivo (educandos e instrutores) contra a instabilidade inerente à vida. Assim, o alvo da intervenção será abordado partindo de suas capacidades, e não apenas o que é de caráter “sintomático” ou frágil.

Desta maneira, se pretendeu compreender o programa em seu processamento, os movimentos de produção de bons encontros com seu público-alvo, bem como as questões que se apresentassem naturalizadas ou entravadas. Sendo a cartografia de base Esquizoanalítica (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, 1995b, 1997; PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2010), cabe apreender o alvo da intervenção a partir da perspectiva de multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1995a).

“[É] somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16). Compreender o mundo a partir do conceito de multiplicidade é compreender que existem grandezas e dimensões do fenômeno apreendido pela análise que não podem crescer sem que mude sua natureza. Por exemplo, a expansão dos territórios cognitivos dos discentes do Vai na Web só pode ser entendida a partir de uma transformação desses territórios cognitivos. Assim, é necessário compreender o programa em seu constante processamento e em constan-

te coprodução de si, no relacionar-se com os territórios onde estão inseridos, partindo das relações tecidas entre os discentes e o programa para compreender que territórios cognitivos são forjados a partir destas relações.

Uma vez explicitado o campo de composição das territorialidades, faz-se necessário explicitar as ferramentas teórico-metodológicas adotadas. Após, apresentam-se as mobilizações-ações feitas no campo, dificuldades encontradas, problematizações e soluções postas em jogo. Ao cabo, apresentam-se as pistas encontradas no processo.

2. Cartografia como escolha metodológica

Ao utilizar a proposta da Esquizoanálise, a cartografia constitui um método de pesquisa-intervenção que pressupõe a inseparabilidade entre fazer e conhecer (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2010). Intervir é, portanto, produzir conhecimento. E esta intervenção acontece em um plano de afetação recíproca, agenciando sujeito e objeto – que são produzidos, simultaneamente, pelo cartografar.

Isto porque a cartografia acontece não por meio de agenciamento. Um agenciamento situa-se entre fluxos heterogêneos, sendo superfície de estratificação que os coloca em contato direto: não se trata de uma relação entre dois termos dados, mas o que vai constituir ambos, sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Eles são as linhas e as velocidades que entram em relação, de modo a compor um e outro. Implica afecções e (pro)põe desterritorializações e territorializações. Suscitará linhas de fuga no sistema cognitivo.

O agenciamento possui duas faces. Uma é constituir-se em agenciamento maquínico de corpos – resultando em uma máquina que põe em relação imediata os fluxos cognitivos, afetivos e técnicos que dele participam. Entre sujeito e mundo há circulação de afecções e efeitos recíprocos em uma zona de osmose, de indiscernibilidade e produção de diferença. A outra face é a de agenciamento coletivo: o instrumento não se define como entidade puramente técnica. Por exemplo, ao desenvolver um website, os discentes do Vai na Web não interagem somente com o hardware e o software (maquínico), mas também com o cliente e com os futuros usuários do website, devendo coordenar a aparência do mesmo, bem como planejar sua navegação de modo que o site seja acessível a um número estipulado de pessoas ao mesmo tempo.

Desta maneira, a intervenção na cartografia não se dá em um “campo” preestabelecido (PASSOS; BARROS, 2010). Tanto o pesquisador quanto o território pesquisado são criados reciprocamente no ato de pesquisar, constituindo um território sempre móvel, provisório, inacabado, em constante produzir.

Entendo que o conceito de território constitui um ambiente de vida que só existe para aquele que o habita, sendo conjunto de interações entre vivente e meio. É um domínio cognitivo, afetivo e estético do sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 1995a). É, portanto, construído no rastro da interação entre pesquisador e população pesquisada, sendo produção coletiva. Logo, o território produzido no rastro da cartografia constitui um plano comum de produção de sentido. É desta maneira que o ato de

conhecer coincide com o ato de intervir. A cognição não é, portanto, vista como apenas um conjunto de normas de resolução de problemas de construção de software... mas também modos de empreender seu uso, ensinar futuros participantes, transformar problemas da vida em problemas de software, e modificar.

2.1. Conhecer, demarcar e produzir territórios: encontrando limites na produção da Psicologia sobre a periferia

Costa e Nascimento (2005) descrevem, ainda, a existência de estudos sobre aspectos de políticas públicas, imaginário popular associado a um quadro conceitual preconceituoso. Conforme se percebe no levantamento dos autores, a favela é pesquisada no sentido de margem/marginal, habitação irregular, bem como os perigos que nela existem.

Especificamente, selecionando para fim de entendimento de “estado da arte” de estudos de Psicologia e Favela, realizaram-se buscas no Google Acadêmico, no Portal de Periódicos Capes e SciELO. Os documentos selecionados foram apenas os artigos, modalidade de comunicação científica que costumam apresentar os resultados de pesquisa mais recentes. O período abrangido pela busca foi o compreendido entre 2015 e 2018, período no qual se buscou caracterizar a produção recente no campo.

Os verbetes foram selecionados devido ao fato de este projeto ser realizado por moradores de favela para moradores de favela. A favela é, desta maneira, cenário e palco no qual ocorrem as ações do *Vai na Web*. Desejou-se, com esta busca, mapear como a academia compreende a favela para saber quais contribuições ela dá para compreender este cenário que traça o campo de interações possíveis de onde ocorre o programa.

A pesquisa em cada uma das referidas bases foi norteada pela associação da expressão “psicologia” com as palavras “favela”, “comunidade” e “periferia”. Assim, a obtenção dos artigos ocorreu por meio do pareamento entre psicologia, e cada uma dessas palavras indicativas de modos de se referenciar as comunidades de classes trabalhadoras lidas como marginais pelo setor público.

Nos sites de busca Google Acadêmico, bem como no Portal de Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PePSIC) e no SciELO, predominam-se ainda temáticas de violência, periculosidade e retrato da favela como “comunidade carente”. E uma predominância de trabalhos constituindo intervenção no campo da Psicologia Comunitária. Há, também na Psicologia, uma escassez de trabalhos que abordem a favela a partir do que há de potente, de produção de vida, para além do signo da alteridade, do estigma de “comunidade carente” – e da leitura de “área violenta”.

Lê-se a favela a partir da perspectiva do asfalto. Faz-se necessário mobilizar ferramentas teórico-metodológicas que consigam ler a favela – bem como os fenômenos que nela ocorrem – a partir de sua óptica própria. O método da cartografia parece interessante nesta tarefa, por estar interessado em acompanhar os processos existentes, em vez de retratar e catalogar. Com este método, nesta intervenção,

buscou-se utilizar os estudos em políticas da cognição, utilizados nesta intervenção como ferramentas de análise e ponto de partida para o percurso desta cartografia.

2.2. Cartografando políticas cognitivas

Esta expressão tem sido encontrada na literatura científica para sinalizar uma distinção entre um modelo de cognição enquanto representação de um mundo preexistente, e um modelo de cognição enquanto processo de invenção de si e do mundo (KASTRUP, TEDESCO; PASSOS, 2008). Modelos estes que, para além de distintos modelos teóricos, são também dois modos distintos de existir no mundo, de estabelecer relação consigo próprio, e com a própria atividade de conhecer. A Política de Cognição abrange, portanto, um conjunto de posturas em relação ao mundo e a si mesmo, bem como ao conhecimento e ao processo de conhecer – ocasionando, portanto, práticas que têm efeito concreto no cotidiano.

No que tange às práticas existentes em favelas, a leitura científica encontrada tem partido do princípio de que há déficit, algo a menos, algo deficitário em relação à não-favela. Práticas que pensam a cognição enquanto idêntica a si, e que tomam uma leitura de déficit para todo e qualquer exercício cognitivo que ocorra de maneira distinta daquele do não-favela. E, faz-se necessário apontar, o próprio discurso sobre “A” favela é produtor de uma falsa homogeneidade, apagando as singularidades pertencentes a cada microcultura (cada favela é UMA favela), e absorvendo esse simulacro falsamente homogêneo sob o símbolo do déficit: “A” favela vira sinônimo de “comunidade carente”, carências essas definidas a partir da perspectiva da não-favela – que por si só é repleta de diossincrasias e dessemelhanças dentro de si.

Torna-se possível, então, uma percepção sobre uma produção de determinadas políticas cognitivas sobre a favela. A partir da expressão políticas de cognição como ferramenta conceitual de análise, tomando a cartografia como ferramenta metodológica de intervenção, podem se encontrar algumas perguntas por onde começar:

- a) Que práticas de ensino-intervenção estão envolvidas?
- b) Qual percepção e relacionamento o público-alvo dessas práticas têm com essas práticas?
- c) Em que medidas há descompasso entre o desejado e o presente, e quais os impasses enfrentados no momento?
- d) E, sobretudo, como auxiliar os movimentos de construção de potencialidades cognitivas ali presentes?

3. Relatando uma cartografia entre políticas cognitivas e políticas de segurança

Cabe, nesta seção, apresentar um relato dos caminhos adotados na intervenção até agora conduzida. Em primeiro lugar, são apresentados os resultados obtidos dos encontros dialógicos iniciais. Após, serão apresentados os resultados provisórios obtidos. Cabe agora desenvolver o relato desta experiência, apontando a existência no início da intervenção, da presença de uma equipe composta por

dois instrutores, um professor, uma coordenadora pedagógica, um assistente social e dois analistas de relações institucionais. A equipe se dividia entre atividades no Morro dos Prazeres e no Complexo do Alemão. Alguns realizavam atividades em ambas as comunidades. O número total de alunos do curso, em seus diferentes módulos, era de 113, com idade a partir de 14 anos.

Uma demanda surge nos primeiros dias, por parte dos profissionais: de que eu seria o especialista em “escutar o sofrimento dos alunos”, expectativa esta acompanhada de outra: a de que eu seria o especialista que fizesse todos se sentirem bem. Foi realizado um encontro de 4 horas, apresentando à equipe a conversa inicial que deu origem à solicitação de intervenção bem como a sua composição.

Este encontro foi mais do que uma reunião formal: fazia-se necessário articular novos agenciamentos, havia um hábito de concentração das decisões nos quadros de gestão do programa – quadro este que não era questionado pela gestão, quando solicitou a intervenção. Outro agenciamento foi necessário tecer, para a compreensão e resolução daquilo que era apontado como “não-aproveitamento discente”: um diálogo com toda a equipe, por meio do qual a fala dos instrutores do programa não estivesse subordinada e obediente aos quadros de gerência. Cabe aqui apontar um fato interessante: o então presidente do instituto era não apenas oriundo de favela, mas também militar.

Assim, os resultados produzidos pela conversa inicial foram submetidos à apreciação da equipe, que ainda colaborou em tornar qualitativamente mais expressivos os motivos de solicitação de intervenção:

- Lidar com questões ligadas à segurança pública que interferem diretamente no ensino (desde o exercício das atividades até a possibilidade de traslado ao local de ensino);

- O calor nas instalações colaborava para a qualidade do desempenho;

- Falta de planejamento de tempo dos discentes implicando mau aproveitamento;

- Alguns discentes com bom rendimento, mas que não acreditavam em uma empregabilidade futura;

- Presença de uma correlação entre evasão e ser “arrimo de família”;

- Relatos recorrentes de alunos com autoimagem de “favelado” utilizada pela mídia, acompanhados de discursos sobre “não ser para mim este trabalho”;

- Falta de clareza de delimitação de projeto de egresso do Vai na Web;

- No mesmo projeto, há uma miscelânea de aulas díspares ministradas uma vez por semana, mescladas sob o título de “aulas de cidadania”.

- As deliberações coletivas se tornaram um instrumento cotidiano e permanente de desenho e apreciação e destes desafios que estavam presentes no programa. Passaram, portanto a fazer parte do próprio programa. Não se tratava mais tão-somente de uma escola gratuita de desenvolvimento de software. Acentuou-se seu caráter de

produção coletiva, em que os discentes têm, inclusive, um papel protagonista. Tornou-se possível propor novos caminhos, resultando em:

- Tratamento de condições de temperatura (ar-condicionado) nos ambientes das classes;

- Elaboração de um perfil de egresso, no que tange ao projeto Vai na Web;

- Divulgação posterior deste mesmo perfil de egresso nas comunidades interna e externa;

- Planejamento de um projeto pedagógico para aquilo que tem se chamado de “aulas de cidadania”, transformadas em “habilidades socioemocionais”;²

- Aplicação de um “Treinamento de Integração”³ para os alunos e familiares, que consistia apenas em uma recepção e na apresentação da cultura, da história e da proposta do projeto;

- Criação e formalização, pelo interventor, de um protocolo de Processo Seletivo Inclusivo para participação – em que se verificava com o candidato, a existência de condições para o exercício no curso. Em caso negativo, realizar-se-ia um acompanhamento com o candidato, para auxiliá-lo na obtenção dessas condições até a próxima seleção;

- Proposição de um acompanhamento individual, atendendo às singularidades de cada estudante;

- Criação de dois polos de desenvolvimento de software nas respectivas comunidades, nos quais os(as) desenvolvedores(as) são oriundos(as) do programa;

- Foram também executados treinamentos didáticos para os instrutores, melhorando, inclusive, a sua avaliação – não apenas os estudantes eram avaliados, mas todos os participantes.

Quando se transformam as “aulas de cidadania” em aulas de “habilidades socioemocionais”,⁴ tem-se o intuito de tecer outros caminhos para a aprendizagem e colocá-la como processo psicossocial e coletivo (ABED, 2016). Ainda, outra intervenção foi feita: tais aulas de habilidades socioemocionais começariam por uma nova aula: “Introdução à História da Favela”.

A proposição de iniciar com Introdução à “História da Favela” teve o intuito de resgatar as narrativas presentes no território a partir delas próprias, e não da lógica do “asfalto”. E, partindo da aula e dos estudos solicitados, possibilitar aos discentes do projeto a construção de novas narrativas e subjetividades, diferentes daquelas que lhes são atribuídas pela sociedade “asfalcêntrica”, eliciando, por meio de ruptura nas subjetividades, a potência no pensar e agir presentes nos territórios.

As falas e os trabalhos produzidos pelos discentes possibilitaram a emergência de diálogos e percepções de si e do território que não são permeados por uma visão de si mesmos como o outro. “O favelado e a favelada” da mídia (aqui, no sentido pejorativo) são substituídos pe-

² Apesar dos posicionamentos da equipe interventora sobre este termo, ele foi preferido pela maioria dos participantes do projeto.

³ Idem.

⁴ Cabe apontar que a equipe de intervenção se opôs à tal nomenclatura. Todavia, o coletivo do programa recusou e desejou colocar esta expressão.

los favelados e faveladas da favela, potentes, disruptivos. Dentro destes diálogos são construídas novas percepções acerca das possibilidades do próprio território, que passou a ser entendido como campo passível de ser explorado e fortalecido. Um novo agenciamento-favela, favelas que passam a ser ocupadas de maneira potente.

Tais medidas possibilitaram um aumento de aproveitamento no curso (em 2017, concluíram 56 dos discentes, sendo 10 estudantes imediatamente incorporados no mercado). O desenvolvimento parecia promissor. Foram alcançados, no decorrer desse um ano de pesquisa-intervenção, resultados como:

- Surgimento de dois polos de tecnologia no Morro dos Prazeres e no Complexo do Alemão (Estúdios Vai na Web);

- Realização de contrato dos Estúdios de tecnologia com a Universidade de Stanford (EUA) para prestação de serviços, entre outros contratos;

- Realização de interlocução com outros campos de tecnologia voltados para causas sociais.

Todavia, a partir de março de 2018, foi possível notar outro espectro de problemas adicionado ao projeto. Devido ao decreto de intervenção federal no Rio de Janeiro (Decreto 9.288, de 16 de fevereiro de 2018 [BRASIL, 2018]), não raro ocorrem incursões militares no Complexo do Alemão paralisando e até inviabilizando as atividades do programa por mais de 30 dias. A incidência de queda do sinal de internet e luz aumentou, também paralisando as atividades. A frequência de conflitos no Morro dos Prazeres também se acentuou. Alguns candidatos foram proibidos pelos responsáveis de se inscreverem e comparecerem ao programa por temerem incidentes de segurança. Soma-se a isso o aumento expressivo do desemprego (BRASIL, 2017). O índice de matriculados no programa caiu para 84, e o de concluintes diminuiu para 28 (dados do programa, colhidos em outubro de 2018). Ainda, o número de concluintes imediatamente absorvidos pelo mercado de trabalho subiu para 13. Percebe-se, assim, que o vetor segurança pública atuou de maneira acentuada no sentido de reforçar barreiras de exclusão. Visa-se no momento à elaboração de estratégias para a retenção dos participantes.

Considerações finais

Os efeitos da intervenção militar dentro destas comunidades infligem diretamente no cotidiano e nas territorialidades: a intervenção surgiu e seus feitos sobrepuseram-se a outros movimentos. Nota-se que foi interessante utilizar ferramentas da psicologia que não se resumem à Psicologia Comunitária para ação, evocando ao saber psi que em comunidades periféricas há mais que periculosidade, crime e outros estereótipos.

Foi profícuo pensar a favela para além de seu enquadramento a partir do asfalto, e colaborar para a emergência, no local de intervenção, de outros modos de pensar-conhecer-fazer que não centrados na lógica do asfalto. Os avanços conseguidos a partir da utilização

conceitual de Políticas da Cognição nos mostram como os saberes psi ainda estão presos a uma lógica de pensamento centrada na classe média.

Todavia, agir na e com a favela faz com que esses mesmos saberes sejam confrontados com o caráter concreto, dificultado e cotidiano da experiência humana. Não se torna interessante pensar em simplificações, torna-se necessário agir no concreto: procurar saber suas horas dormidas e o que tem na geladeira. Em um paradigma de retorno da fome, de aumento de desemprego e de formas outras de habitar-existir na cidade, faz-se necessário atentar para uma psicologia viva, que “pega ônibus, olha as crianças com panela no fogo e roupa no varal”... uma psicologia que se desenvolva, em vez de adorar normas descobertas/feitas no século passado. Intervir sobre desenvolvimento de software nos atenta para a necessidade de desenvolver nossas ferramentas de intervir-conhecer (n) o mundo.

Informações sobre o autor:

Irapoan Nogueira Filho

 <https://orcid.org/0000-0002-7180-3439>

 <http://lattes.cnpq.br/8156912484343709>

Psicólogo, possui doutorado em Psicologia Social Pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, tendo concluído seu mestrado pela mesma universidade. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atua na área da Psicologia, com ênfase em Psicologia Social do Trabalho em interface com a Psicologia da Cognição. Seu trabalho, no âmbito de pesquisa-intervenção em populações minoritárias, aborda principalmente os seguintes temas: Cognição Inventiva, Políticas de Cognição, Saúde Mental, Cognição no Trabalho, Subjetividade.

Como citar este artigo:

ABNT

NOGUEIRA FILHO, Irapoan. Cartografias periféricas: aprendizagem de desenvolvimento de *software* em favelas cariocas. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 173-178, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28999

APA

Nogueira Filho, I. (2019, set.). Cartografias periféricas: aprendizagem de desenvolvimento de *software* em favelas cariocas. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 173-178. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28999

Referências

ABED, Anita Lilian Zuppo. O desenvolvimento das habilidades socioemocionais como caminho para a aprendizagem e o sucesso escolar de alunos da educação básica. *Construção Psicopedagógica*, São Paulo, v. 24, n. 25, 2016. 8-27. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-69542016000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15 out. 2018.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD)*. 2017. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/pesquisas/calendario_2017.php. Acesso em: 10 out. 2017.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 9.288, de 16 de fevereiro de 2018*. Decreta intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro com o objetivo de pôr termo ao grave comprometimento da ordem pública. 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9288.htm. Acesso em: 22 jul. 2018.

COSTA, Valéria Grace; NASCIMENTO, José Antônio Sena do. O conceito de favelas e assemelhados sob o olhar do IBGE, das prefeituras do Brasil e da ONU. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10, 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/14.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b. v. 2.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. v. 4.

KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia; PASSOS, Eduardo. Introdução. In: _____. *Políticas da Cognição*. Porto Alegre: Sulina, 2008. p. 9-17.

NOGUEIRA FILHO, Irapoan. *Inventividade, trabalho e transtornos mentais graves: sobre interferências recíprocas entre cognição e atividade*. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social)-Instituto de Psicologia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NOGUEIRA FILHO, Irapoan. El trabajo en la panadería y la salud mental: informe de una experiencia de intervención esquizoanalítica en una situación laboral. In: TRIMBOLI, Alberto. et al. (Org.). *Los límites de la clínica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: AASM, 2016. p. 71-73.

NOGUEIRA FILHO, Irapoan; GOULART, João Pedro; SANZ, Jose Guido. *Relações saúde e trabalho rural, em uma região agrícola do Estado do Rio de Janeiro: uma análise a partir do ponto de vista da atividade*. Relatório de Pesquisa. Paty do Alferes, 2017.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade. In: FONSECA, Tânia Mara Galli; KIRST, Patrícia Gomes. *Cartografias e Devires: a construção do presente*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. p. 81-89.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 17-31.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

VAI NA WEB. *Diversidade, equidade e inclusão*. 2017. Disponível em: <https://www.vainaweb.com.br/socialEdTech.html>. Acesso em: 1 set. 2018.

“Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências

Érika Cecília Soares Oliveira, ¹★ Késia dos Anjos Rocha, ^{II} Lisandra Espíndula Moreira, ^{III} Simone Maria Hüning ^I

^I Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil

^{II} Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, Brasil

^{III} Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

O problema abordado neste artigo é como podemos produzir fraturas no modelo normatizado de escrita acadêmica ao qual estamos historicamente familiarizados. Considerando esta questão, apresentamos um ensaio teórico e uma experiência de escrita que se ancora na ideia de afrontarmos a fórmula objetividade-neutralidade-universalidade que engessa nossas práticas científicas há séculos. Buscamos seguir os rastros das diferentes vozes que nos constituem, de modo a performarmos escritas de si polifônicas e descolonizadas. Amparadas em escritoras, teóricas e nas mulheres com as quais partilhamos nosso dia a dia, defendemos o pressuposto de que a hegemonia de uma monocultura narrativa – nortecêntrica, masculinista – dentro da academia, tem como finalidade última emudecer as vozes das mulheres que produzem conhecimento. Neste ensaio enfatizamos os rastros apagados dessas vozes e escritas, diminuindo a distância entre os verdes gramados acadêmicos e os tortuosos cascalhos do cotidiano. Concluímos afirmando que epistemologias contra-hegemônicas, constituindo políticas de escrita, de narrativas e produção de conhecimentos, acolhedoras da polifonia da vida, só podem ser radicalmente não-disciplinares e insurgentemente indisciplinadas.

Palavras-chave: epistemologias; políticas de escrita; políticas de pesquisa.

“The gravel is my place”: writing policies and resistances

Abstract

The problem addressed in this article is how we can produce fissures in the normatized model of academic writing with which we are historically familiar. Considering this question, we present a theoretical essay and a writing experience that lies on the idea of us confronting the formula objectivity-neutrality-universality that has plastered our scientific practices for centuries. We seek to follow the trails of the different voices that constitute us, so that we can perform polyphonic and decolonized self-writings. Supported by female writers and theorists and by women with whom we share our day-to-day lives, we defend the assumption that the hegemony of a narrative monoculture – north-centered, masculinist – inside the academy, has as final purpose to mute the voices of the women who produce knowledge. In this essay, we emphasize the erased trails of those voices and writings, decreasing the distance between the green academic lawn and the tortuous gravel tracks of the everyday life. We conclude stating that counter-hegemonic epistemologies, constituting writing and narrative policies and the production of knowledge that are welcoming to the polyphony of life, must be therefore radically non-disciplinary and insurgently undisciplined.

Keywords: epistemologies; writing policies; research policies.

Rastros de nós

Escritas de minha avó analfabeta

Tive uma avó analfabeta, mãe do meu pai. Chamava-se Lídia. Sim, vó Lídia não sabia ler. Escrevo sobre a marca da minha avó em mim, que não foi escrita alfabeticamente, foi plantada como quem cultiva um jardim. Em pelo menos dois momentos minha avó me ensinou sobre leitura e escrita. Vó Lídia não sabia nem ler nem escrever, mas soube ensinar sobre essas coisas.

Vó Lídia morava numa cidade vizinha. Algumas vezes vinha nos visitar durante a semana. Geralmente almoçava na nossa casa. Pelo que lembro, eu estudava pela manhã e almoçava com ela. Era magrinha e tinha a pele bem enrugada. Adorava segurar a pele do braço e da mão da minha vó. Fazer dobra, segurar por um tempo e ficar vendo a pelanquinha se desfazer, voltando à sua posição normal. Essa era minha visão do envelhecimento, ver a pele, como se fosse uma roupa ficando larga para o nosso tamanho. Naquele momento, meu caminho ainda era inverso, as roupas ainda iam se encurtando e eu crescendo.

Nos dias que ela nos visitava durante a semana, depois do almoço aproveitava para ir até o trabalho do meu pai. Era preciso ir de ônibus. No ponto de ônibus, perto da casa da minha vó, passavam poucos ônibus e ainda funcionava aquele sistema de perguntar ao motorista quando a porta abria. Perto da nossa casa era diferente. O ponto já não era nem ponto, chamava-se corredor de ônibus, e a quantidade era imensa. Resolver o desafio de pegar ônibus foi a primeira aula de minha avó analfabeta sobre a leitura.

Eu devia ter uns 12 ou 13 anos quando comecei a levar minha avó no corredor de ônibus. A missão era embarcá-la no ônibus certo para que ela chegasse até meu pai. Não sei a idade que ela tinha, mas a diferença entre nós parecia uma eternidade. Isso nos colocaria numa posição bem diferente nas hierarquias etárias, mas naquele momento eu me sentia grande. Cumprir a missão de colocá-la no ônibus era uma tarefa de imensa importância. Essa é uma das potências da leitura. Ler tem uma função. É necessário, é útil e, para mim, desde então, precisa estar a serviço do outro. É uma ferramenta, uma arma. Pode ser usada de muitas formas, mas aprendi com minha vó a usá-la de maneira solidária.

*Endereço para correspondência: Universidade Federal de Alagoas, Campus A. C. Simões. Av. Lourival Melo Mota, S/N, Tabuleiro do Martins, Maceió, AL – Brasil. CEP: 57072-970. E-mails: erika.oliveira@ip.ufal.br, kesiaanjos@gmail.com, lisandra.ufmg@gmail.com, simone.huning@ip.ufal.br
Os dados completos das autoras encontram-se ao final do artigo.



Fui descobrindo ao longo da minha relação com minha vó que ela se expressava de maneiras muito diversas. Quando alguém fazia aniversário, ou quando era uma data especial, vó Lídia obviamente não trazia cartão, mas chegava com flores. Não eram quaisquer flores, ela cultivava um jardim em casa. Simples, mas com algumas flores que, nessas datas, ela colhia e arrumava num singelo buquê, finalizando com um cone de papel de presente. Tenho ainda hoje a foto de minha primeira eucaristia segurando as flores.

Assim ficavam seus registros, nas flores entregues, nas fotos. Outras coisas ela registrava em sua cabeça. As receitas, incluindo uma receita de pão caseiro que ela fazia muito bem. Mas a segunda lição da minha avó veio quando ela já não estava mais aqui. Descobrimos na arrumação das suas coisas que ela guardava alguns registros. Não eram letras nem números. Estavam guardadas em alguma gaveta, folhas com pequenos rabiscos, algumas bolinhas, traços. O que será que ela registrava? Seria uma forma de contagem? Seria um tipo de rosário ou terço, já que minha vó era bastante religiosa? Por certo não temos como saber. Não compartilhamos esses códigos.

Penso na força que nos leva a registrar as coisas, os pensamentos. Escrever, entre privilégios e direitos é, talvez muito antes, uma necessidade de registro. Todos escrevemos e registramos nossa vida de alguma maneira. Fazer isso utilizando um código que nos ultrapassa permite que a escrita voe para além de nós mesmos. Gosto de pensar que minha vó tenha registrado nos seus papéis a receita de pão caseiro. Muitas vezes combinamos de fazer, juntas, para que ela me ensinasse, mas não deu tempo.

Casas de família

Solange, minha mãe, mulher branca, pobre, moradora da periferia de Paraguaçu Paulista, interior de São Paulo, estudada até a 8ª série, como ela sempre responde quando perguntam sua escolaridade; fazedora de crochê, costumava espalhar toalhinhas coloridas pelos móveis da casa. Começou a trabalhar em “casa de família” aos onze anos de idade. Assim, começou uma história que segue até os dias atuais; ela conta que, por questões de saúde, não conseguia trabalhar nas fábricas da região (o ar lhe faltava), o que a levou à limpeza das casas. Só sei que cresci rodeada pelos verbos conjugados, “lava”, “torce”, “passa”, “cozinha”, “cuida”, “limpa”. Mesmo criança, lembro de alguns comandos que me soavam, no mínimo esquisitos, hoje nomearia abusivos, tais como: “deixa a sobremesa pronta”; “cuida das crianças até eu voltar” (e nisso já era noite), “venha nesse feriado, que depois te dou um dia”, “pago você semana que vem, porque nessa estou sem dinheiro”, “semana que vem você pode limpar a casa da minha mãe?”. Minha mãe me ensinou, além da importância do afeto e do respeito, que eu não podia e nem devia sentir vergonha, e isso eu sempre mentalizava quando, na adolescência, me perguntavam “onde tua mãe trabalha?”. Respondia timidamente: “em casa de família”, até que, com o passar dos anos fui compreendendo que devia e podia dizer: “ela é empregada doméstica”,

que essa era uma profissão como qualquer outra, só não era reconhecida como todas as outras, mas isso não era culpa de minha mãe. Hoje não oscilo mais nessa resposta.

Ano de 2015, Santos, São Paulo, tarde de sol. Lá vem ela, cabelo *black* colorido, batom de cor viva, brincão, *Preta Rara* vem e vai inscrevendo-se ali com seu próprio corpo-político. Seu corpo transita e vai comunicando antes mesmo de suas palavras musicadas. Graduada em história, *rapper*, poeta, modelo *plus size*, ativista, trabalhou como empregada doméstica por sete anos. Ano de 2016, sentada na sala, pensamentos flutuando, teve a ideia de criar a página “Eu empregada doméstica” na rede social *Facebook* e acabou por tornar-se porta-voz de milhares de empregadas do país. Sua última passagem por “casa de família” foi em 2009. Relembra que a patroa a impedia de comer a comida que ela mesma fazia, a impedia de usar os talheres da casa e definia qual banheiro era adequado a ela. Não esquece que, em meio a tantos comandos, a patroa sempre dizia que ela era “quase da família”. *Laudelina de Campos Melo*, mulher negra, personagem importante na luta pelos direitos da categoria profissional das empregadas domésticas no Brasil. Nascida em 1904 em Poços de Caldas, Minas Gerais, começou a trabalhar como empregada ainda muito jovem, lutou durante toda a sua vida para que essas trabalhadoras fossem consideradas profissionais. Mesmo com pouca escolaridade, esteve presente na luta política e sindical, dialogando com políticos e questionando a hegemonia das elites racistas brasileiras, era considerada “o terror dos patrões”. Ou o terror das “casas de família”.

Três mulheres, três histórias cruzadas, não pela geografia, mas pela possibilidade de, ao inscreverem suas histórias, cruzarem suas experiências por meio da sua militância, da sua arte, e até mesmo do dia a dia da sobrevivência, como no caso de minha mãe, que ainda hoje segue pedalando com sua bicicleta rumo ao trabalho. A luta é todo dia e em muitos lugares simultaneamente. As “casas de família” ainda seguem com sua dinâmica de opressão e exclusão. Os apartamentos de luxo se traduzem contemporaneamente em casas-grandes modernas, as estruturas de dominação se recriam.

Escrever a partir das diferenças

Este texto tem como foco produzir uma polifonia de vozes que se encontram, se chocam e esbarram nas narrativas plurais de nossas experiências como pesquisadoras. Não podemos dizer que somente quatro mulheres estão implicadas. Se fôssemos responder quantas são as autoras deste artigo, poderíamos supor que somos nós, que o escrevemos e lhe damos materialidade, mas também tem autoria aqui, implicitamente, uma série de “outras”: as mulheres que são relatadas em nossos fragmentos, as mulheres das quais somos leitoras, as que nos deixam legados transmitidos oralmente ou que nos fazem aprender a partir da “simples” presença em nossas vidas e que, convenhamos, de simples não têm nada. A originalidade do texto está na junção dessas diferentes vozes, reconstruindo rastos esquecidos, que buscam “[...] destacar a riqueza e a amplitude da circulação de ideias que não sabemos onde

começam, que se entrelaçam, que se propagam especialmente entre mulheres, criando comunidades de saber cujas fronteiras são imprecisas” (WERNECK, 2010, p. 10).

São todas elas que nos levam a falar sobre rastros, escritas de si, literatura, práticas de resistência e políticas de escrita a partir das diferenças. Elas que, tendo desaguado em nós, nos transformam em argila, matéria moldável, reconfigurável, capazes de olhar o mundo como as figuras de um caleidoscópio, sempre preparadas para se desmontar e se remontar seguidamente, num contínuo e inacabado desenho. Por isso mesmo, rascunhamos escritas que, ancoradas numa padronização acadêmica, ambicionam ir além, produzindo-se autobiograficamente, num exercício de bricolagem de escritas e subjetividades, cavoucando entre lugares, inaugurando-os. O imperativo de apartar-se de si mesma, nas escritas acadêmicas, é um dos resultados desses binarismos que buscamos aqui afrontar.

Em seu lugar propomos escritas que necessitam criar suas próprias garras para se defender. Produção, pois, de textos-existência, formas de rememorar as histórias que nos tecem, os fios que nos atam (FREIRE, 2014). Histórias que são íntimas e, em igual medida, sociais e políticas e que, costumeiramente, são varridas para debaixo do tapete. Hibridização de narrativas, pois é impossível criar invólucros ao redor de nossos corpos com a intenção de formatá-los numa monocultura narrativa (ADICHIE, 2009), tal como tem se esmerado em nos impor as racionalidades cognitivo-instrumentais típicas da ciência moderna.

Olhamos a leitura e a escrita como “atos políticos de construção de texto”, e exatamente por isso entendemos ser fundamental “[...] analisar as poéticas que informam as práticas de escrita” para refletirmos acerca das identidades tanto da/o leitora/r como da/o autora/r de um texto (TOTA, 2005, p. 289), ou ainda, de quem escreve e de quem é narrada/o (EVARISTO, 2017). Quando nos colocamos a pensar sobre essas poéticas e políticas, primeiramente devemos compreender que se trata de um campo não neutro e atravessado por vários elementos intervenientes que compõem determinada escritura, como se fosse um mosaico. Esse processo de feitura de palavras se materializa numa esteira de rituais e regras, que tem lugar determinado para acontecer – encontros, seminários, congressos, salas de aula – espaços ritualísticos de saber, e, muitas vezes, estar fora deles lança sobre o feito uma suspeita de ilegitimidade. Esses espaços têm morada determinada – revistas científicas, livros, editoras, bibliotecas etc. – e esses agentes todos, em interação, definirão quem é essa/e autora/r, quem será a/o leitora/r, quem terá acesso a tais produções. De certa forma, é como se estivéssemos pré-definindo uma/m leitora/r modelo, para quem escrevemos e comunicamos.

Avançando um pouco mais na reflexão, é possível dizermos que quando escolhemos falar a partir de termos universais – homem, filhos, jovens, população, escritores, autores, pensadores, filósofos etc. – estamos fazendo também a escolha das/os sujeitas/os que podem ou não fazer parte dessa escrita/história e, nesse caso específico, esses são “sujeitos” mesmo, apenas no masculino. Se escrever é um ato político e, conforme acrescenta Tota

(2005, p. 310), “se o eu narrante de um texto é situado, então é também sexuado”, o que nos leva a questionar preceitos que insistem em afirmar que a escrita científica é neutra, e nos impulsiona a vasculhar nossas memórias arquivadas para identificarmos nossas personagens, seus nomes, seus endereços, suas idades, seus gêneros, suas cores, tudo junto e misturado, traduzindo e virando palavra falada e escrita. Reconhecer a legitimidade das emoções nos amplia o olhar para essa polifonia de vozes, para essas possíveis histórias “anarquivadas” (DERRIDA, 2001) e nos instiga a bagunçar o que está dado e visível.

Falar em políticas de escrita e trabalhar com a escrita de mulheres é enfrentarmos a amnésia e os possíveis esquecimentos que têm sido ferramentas potentes nos processos de colonização e apagamento de muitas histórias. Significa ter a sensibilidade de olhar para os arquivos pessoais de vó Lídia e tentar compreender, ou ao menos se perguntar, o que aquelas bolinhas e tracinhos registrados por ela queriam dizer; rememorar as vivências e rastros de mulheres “nas casas de família” e refletir sobre o que nos dizem de seus e de nossos lugares no mundo.

Defendemos que escrever sobre si (e, inevitavelmente, sobre as/os outras/os), portanto, tem uma dimensão política. Escrita menor, não aquela dos grandes mestres, tal como argumenta Deleuze e Guattari (2003). Esses autores, a partir da obra de Kafka, discutem sobre uma literatura menor que teria a ver com a língua que uma minoria constrói no interior de uma língua maior, hegemônica. Nela, tudo é político, as questões individuais estão, necessariamente, ligadas à política, sendo ampliadas por um microscópio. Em seu interior, dizem eles, uma outra história se agita. Ela não se reduz a um triângulo familiar como nas grandes narrativas, mas articula-se com contextos econômicos, jurídicos, burocráticos; não são individualizadas. Têm, assim, um valor eminentemente coletivo, trazendo, com isso, condições para revolucionar, deslocar. São palavras deles: “Escrever como um cão que faz um buraco, um rato que faz a toca. E, por isso, encontrar o seu próprio ponto de subdesenvolvimento, o seu patoá, o seu próprio terceiro mundo, o seu próprio deserto” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 42). Talvez essa ideia esteja intimamente ligada à imagem rememorada pela escritora Conceição Evaristo, de sua mãe acorçada sobre a terra lamacenta fazendo de um graveto o lápis com o qual riscava um grande sol.

O patoá da mãe de Conceição, “escrevivências”, como chama a escritora, “movimento-grafia cuja finalidade era chamar o sol”, se traduzia em gesto ancestral a ser acompanhado pela cumplicidade de poucas: as filhas ainda crianças (EVARISTO, 2005). Mãos como as da vó Lídia, que anotam riscos, bolinhas, e mãos que anotam verbos inteiros, palavras com funções utilitárias “4 lençóis brancos, 4 fronhas, 4 cobre-leitos, 4 toalhas de banho, 4 toalhas de rosto, 2 toalhas de mesa, 15 calcinhas, 20 toalhinhas, 10 cuecas, 7 pares de meias” (EVARISTO, 2005, par. 3). Temerosas de que alguma peça estivesse faltando, pois se tratava de ganha-pão da mãe e das filhas. Lembranças das casas de família.

É Conceição, ainda, que nos ensina sobre essa escrita do terceiro mundo, ao relatar que a origem de seu gosto por escrever tinha estreitos laços com aquilo que ouvira durante toda a infância: os segredos, as histórias contadas antes de se ir para a cama, o “acúmulo de palavras” (EVARISTO, 2005, par. 9), tão presente na casa onde morava. Não “dominar” uma língua, ou não “dominar” a escrita, mas usá-las mesmo assim, voltando-as contra si mesmas (HOOKS, 2013). Quantas/os são aquelas/es que vivem numa língua que não é a sua, que nem sequer a conhecem ou, se a conhecem, a usam mal? – perguntam-se Deleuze e Guattari (2003). Problemas, segundo eles, de imigrantes, de minorias. Problemas, acrescentamos nós, de mulheres. Mulheres do sul global que se apropriam das línguas das quais são constantemente apartadas, escavam buracos dentro delas, arquitetam outros modos de dizer as coisas, levantam casas inteiras, enrolam papéis ao redor de flores-palavras. Criam símbolos, habitam casas grávidas de gestos, de segredos contados ao pé do ouvido. Como Carolina Maria de Jesus, dois anos de escolarização, cinco mil folhas escritas, profusão de ideias, retratando-se como atormentada pela necessidade de botar no papel aquilo que lhe ia por dentro (e, inevitavelmente, por fora); dificuldades de encontrar quem a publicasse. Dificuldades, na verdade, de ter o reconhecimento que desejava como escritora de literatura. Tendo que driblar todos aqueles que diziam que a única coisa que ela tinha de valor era a narrativa sobre a favela, a denúncia social. Escritas-denúncias, escritas-poesia, escritas de si, que carregam o ofício de erguerem-se a si mesmas, numa lida diária, labuta de talhar aquilo que lhes vai à cabeça. Rejeitar, até o último instante, os lugares designados forçosamente, não se deixando emudecer. Gritar como se somente os pulmões pudessem salvar. Tecer, costurar as histórias. Debaixo de sol, de chuva, até mesmo de tormenta, a partir de seus próprios desertos. Abrindo caminhos, levantando pontes, deslocando-se sobre elas como quem anda de bicicleta.

Cruzando gramados proibidos

De que forma a escrita-denúncia dessas mulheres nos possibilita pensar as interdições e hierarquias produzidas no ato de escrever e ser lida? Quais são as estratégias de resistência inventadas nas disputas cotidianas de espaços tão diversos? Durante o tempo de escrita deste texto, acompanhamos a candidatura de Conceição Evaristo à Academia Brasileira de Letras (ABL), que recebeu grande apoio nas redes sociais¹ e seria a primeira mulher negra a ocupar uma cadeira. Ainda no período de escrita, recebemos também a notícia da escolha de outro candidato para ocupar a cadeira na ABL e tornar-se um imortal.

A ausência de uma mulher negra reconhecida como imortal na literatura brasileira nos interpela. Uma cadeira que imortaliza o reconhecimento de alguns nomes. Lugares proibidos para alguns corpos, para algumas sujeitas. Circulando pela universidade, Virginia Woolf, em

1928, narra o espanto de um homem ao vê-la cruzando um gramado, espaço reservado a apenas alguns homens (Fellows e os estudantes): “Seu rosto revelava horror e indignação... Aqui era o gramado... meu lugar é no cascalho” (WOOLF, 1990, p. 10).

A autora relata a cena ao debater sobre mulheres e literatura e tece algumas considerações sobre as condições necessárias para a escrita. Para Virginia Woolf, a escrita não está descolada de condições concretas. Seria necessário, para que a escrita aconteça, que mulheres possam ter um teto todo seu. A reivindicação diz respeito a condições tanto econômicas/concretas quanto de espaço para si. E quando essas condições não existem, quando o acesso à educação é precário, quando a figura de intelectual ou artista não parece viável, como produzir escritas, conhecimento e arte? Escrever como sobrevivência, como ato político, como forma de continuar viva ou como modo de permanência e troca, implica encontrar brechas, pisar gramados proibidos, resistir à precariedade. Escreva em qualquer lugar, convida Anzaldúa (2000, p. 233): “quando estiver deprimida, brava, machucada, quando for possuída por compaixão e amor. Quando não tiver outra saída senão escrever”.

Anzaldúa (2000), ao convidar as mulheres do terceiro mundo a escrever, se questiona por que escreve, mesmo diante da complacência, do ultraje e das advertências contrárias. Depois, se questiona por que precisaria de justificativa para a escrita; afinal, ninguém precisa se justificar por estar viva. Escrevemos porque vivemos. Rabiscamos, desenhamos e escrevemos sem saber escrever, sem dominar a língua e inventamos novas formas de escrita, novas formas de registro. Hooks (1995, p. 467), em *Intelectuais negras*, analisa como é tão difícil para mulheres negras assumirem a posição de intelectuais, “porque não veem como tendo uma ligação significativa com a vida real ou o domínio da experiência concreta”, mas também nos apresenta algumas pistas de resistência. Chama atenção para a culpa associada ao isolamento. “A gente escreve sozinha, em geral, passando muito tempo isolada. Muitas vezes é difícil manter um senso de compromisso com a comunidade” (HOOKS, 1995, p. 471). Aprende-se que o tempo deve ser para estar a serviço dos outros, dos afazeres domésticos. Reafirmar uma associação entre compromisso com a comunidade e o trabalho intelectual, seja como escrita acadêmica ou produção artística, é uma estratégia potente que “pode nos ligar a um mundo fora da academia, aprofundar e enriquecer nosso senso de comunidade” (HOOKS, 1995, p. 476). Proibição de lugares, resistência e compromisso são algumas brechas que a escrita dessas mulheres nos aponta.

Políticas de escritas outras

Na aprendizagem da escrita acadêmica, muitas vezes, desaprendemos aquilo que a antecede, a “escrevivência”, “a primeira narração, a que veio antes da escrita” (EVARISTO, 2017, p. 11). As instruções impostas para essa escrita tornaram-na distante das histórias vividas. Os registros, que chamamos aqui de “rastros de nós”, nos tocam porque colocam em questão o que acredita-

¹ Não entraremos nos detalhes do protocolo de campanha esperado dos candidatos à ABL, que envolve alianças construídas ao longo do período de análise das candidaturas. O apoio à candidatura se construiu na participação de internautas, reunindo mais de 25 mil assinaturas numa petição (BETIM, 2018).

mos saber e abrem, portanto, a perspectiva de produção de outras formas de conhecer, de pesquisar, de escrever. São singulares, mas também múltiplos e compartilhados. Memórias que constituem uma história comum, que não são apenas parte do passado, mas se fazem vivas e presentes nas negações e nos privilégios constituídos e sustentados no espaço acadêmico. No encontro com outras vidas, esses rastros afetam, deslocam realidades, questionam saberes, práticas e políticas atuais. Tais escritas apresentam-nos outras perspectivas e, como tal, são em si ação política e produção de conhecimentos, capazes de promover uma crítica de nosso tempo.

Não são, porém, formas usuais de escrita. Gagnebin (2006) registra que por muito tempo foi atribuído à escrita pelos alfabetos europeus, lugar privilegiado de inscrição de nossas memórias e histórias. A autora aborda as mudanças nesse lugar privilegiado e coloca a escrita como rastro – aleatório, sem intenção. Rastros “fruto do acaso, da negligência, às vezes da violência [que não são criados intencionalmente, mas] deixados ou esquecidos”, ou ainda apagados (GAGNEBIN, 2006, p. 113). Em nossa história, a ausência de rastros esteve ligada à negação dos assassinatos dos regimes ditatoriais (GAGNEBIN, 2006). Portanto, atentar para a ausência de certos rastros e escritas é admitir a negação de existências e interdição de trajetórias. Entendemos que fora do lugar privilegiado da escrita acadêmica hegemônica, escritas podem ser rastros que juntam restos que sobram da vida e da história oficial (BENJAMIN, 2006; GAGNEBIN, 2006). Em memórias, folhas rabiscadas esquecidas em uma gaveta, postagens em redes sociais, músicas, livros e tantos outros registros, mulheres comuns deixam rastros. Escritas outras que contam suas histórias, lutas e existências. Restos dos discursos históricos, essas narrativas usualmente anônimas que fazem ressurgir o passado, nos permitem rememorar, atentar e agir sobre o presente e “dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras” (GAGNEBIN, 2006, p. 55). Colocar no plano acadêmico isso que chamamos aqui de fragmentos poéticos é, portanto, um exercício de resistência epistemológica e política de trazer o cotidiano, a complexidade da vida e das escritas de mulheres infames. Distantes e estranhas ao cotidiano hegemônico da academia, onde, vistas por perspectivas conservadoras, não passariam de senso comum, registram aquilo que tantas vezes buscamos alcançar e transcrever em nossas pesquisas. Suas escritas se dão, para além de si mesmas, em nossas trajetórias, como ocorre com qualquer encontro significativo em que histórias, memórias e vidas se afetam.

Sustentamos aqui que essa dimensão estética da escrita, usualmente relegada para o domínio da arte – quando chega a ser reconhecida como tal – é potente no enfrentamento à hegemonia daquilo que a universidade constrói: visões de mundo, posições de sujeitos, fragilidades, binarismos, hierarquizações. Poderíamos chamar essas escritas de indesejáveis, impertinentes ou inadequadas.

Nisso reside sua potência de resistência, na medida em que colocam em questão os privilégios da escrita e as restrições impostas em relação a escritas menores.

Informações sobre as autoras:

Érika Cecilia Soares Oliveira

 <https://orcid.org/0000-0003-4877-0971>

 <http://lattes.cnpq.br/0137977569349136>

Possui graduação em Formação de Psicólogo(a) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1997), graduação em Licenciatura Em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1997), Especialização em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1999), mestrado em Educação Para a Ciência pela Universidade Estadual Paulista (2001) e doutorado em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista (2013). Membro do GT Territorialidades, violências, políticas e subjetividades (ANPEPP-2018). Atualmente é Professora Adjunta no Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas e Professora Permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFAL. Trabalha na área de Psicologia Social com os seguintes temas: gênero, relações étnico-raciais, feminismos subalternos, decolonialidade, violências, direitos humanos.

Késia dos Anjos Rocha

 <https://orcid.org/0000-0002-1707>

 <http://lattes.cnpq.br/1436867416280888>

Graduada em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP - Campus de Assis/SP (2006). Mestra em Educação pela UNESP - Campus de Marília/SP (2012). Atuou no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades (ONG NEPS) na qualidade de voluntária, de 2004 à 2010; foi presidenta da ONG de 2009 à 2010 e coordenou projetos como o Centro de Referência em Direitos Humanos e Combate à Homofobia do Sudoeste Paulista (2008 à 2010). Atualmente é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe - UFS e trabalha e se dedica a reflexões no campo na Educação, com ênfase nos seguintes temas: marcadores sociais das diferenças, estudos decoloniais, feminismos, estudos queer e direitos humanos. Tem pensado e trabalhado com tais temáticas em interface com dispositivos artísticos e metodológicos como a literatura, artes visuais e a contação de histórias.

Lisandra Espíndula Moreira

 <https://orcid.org/0000-0001-9356-3416>

 <http://lattes.cnpq.br/9536102634454549>

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003), mestrado em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008) e doutorado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2013). Está vinculada ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, professora dos cursos de Psicologia e Direito e do Programa de Pós Graduação em Psicologia. Atua principalmente nos seguintes temas: Psicologia Social, Relações de gênero, Políticas Públicas e Psicologia Jurídica.

Simone Maria Hüning

 <https://orcid.org/0000-0001-8080-7733>

 <http://lattes.cnpq.br/8164811113430157>

Professora Associada do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas. Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Santa Cruz do Sul (2000), mestrado e doutorado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com período de doutorado sanduíche na London School of Economics (LSE). Pós-doutora pelo Brazil Institute, King's College London. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFAL (2015-2017). Co-editora da Revista Psicologia e Sociedade (2016-2019). Membro do Conselho Editorial das Revistas Polis e Psique e Arquivos Brasileiros de Psicologia. Representante da ABRAPSO no Grupo de Trabalho

para a elaboração da Resolução Complementar à Res. 466/12-Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais da CONEP/CNS (2015-2016). Membro o Fórum de Ética da ANPEPP desde setembro de 2015. Tem seu trabalho voltado para o campo da Psicologia Social, desenvolvendo atividades de docência, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação. Seus principais temas de interesse são interlocuções da psicologia social com os estudos foucaultianos, processos de subjetivação, contextos urbanos, exclusão e violência, governamentalidade, produção de conhecimento, ética e pesquisa em psicologia. É líder do grupo de pesquisa “Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação”.

Contribuições das autoras

Todas as autoras foram responsáveis pela concepção, desenho, análise e interpretação dos dados em igual medida.

Como citar este artigo:

ABNT

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares et al. “Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 179-184, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29043

APA

Oliveira, É. C. S., Rocha, K. A., Moreira, L. E., & Hüning, S. M. (2019, set.). “Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 179-184. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29043

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Palestra proferida ao TEDx Talks Global. 7 out. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 7 ago. 2018. 1 vídeo (19 min).

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 8, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/anzaldua.pdf>. Acesso em: 13 out. 2017.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

BETIM, Felipe. ABL frustra expectativas de campanha por Conceição Evaristo e elege Cacá Diegues como novo imortal. *El País*, 31 ago. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/30/cultura/1535658767_015684.html. Acesso em: 12 set. 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é uma literatura menor? In: _____. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003. p. 38-56.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

EVARISTO, Conceição. *Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita*. ago. 2005. Disponível em: <http://nossaescrivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso em: 5 ago. 2018.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 565-584, 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200010>

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 12 abr. 2017.

HOOKS, Bell. A língua. In: _____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. 223-233.

TOTA, Anna Lisa. Políticas e poéticas do texto sociológico: as retóricas da argumentação científica. In: MELUCCI, Alberto (Org.). *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 289-313.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 7-17, jun. 2010. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/303>. Acesso em: 13 ago. 2018.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1990.

Banzeirar: fazendo ribeirinhar certas práticas ditas de cuidado★

Áurea Alves Cardoso,  ** Cecília Maria Bouças Coimbra 

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

Neste artigo, inspirado nos passos de Conceição Evaristo, ensaiamos uma “Escrevivência”. A partir de epistemologias ribeirinhas, negras e indígenas, buscamos problematizar práticas ditas de cuidados presentes na área da psicologia que têm se aliado a lógicas repressoras, controladoras e punitivas - vide o contexto no qual foi regulamentada no Brasil. Para fazer essa discussão, partimos do entendimento de que o racismo é estruturante na constituição da sociedade e, portanto, ele deve estar no centro de nossas discussões. Assim, ensaiamos, neste trabalho, pensar práticas de cuidado aliadas que valorizem os protagonismos/protagonistas dos moradores sobreviventes da guerrilha do Araguaia, de ribeirinhos, negros e indígenas. Desse modo, através de nossa escrita, apostamos em ações que estejam comprometidas com modos localizados de existir e que tenham como protagonistas as pessoas para as quais essas políticas são pensadas, partindo das noções de mundo que querem construir.

Palavras chave: escrevivência; ribeirinhar; psicologia; saberes contra-hegemônicos.

Banzeirar: making ribeirinhar certain practices supposed as care

Abstract

In this article, inspired by Conceição Evaristo's footsteps, we rehearse a “Escrevivência”. Based on riverine, black and indigenous epistemologies, we seek to problematize the practices of care present in the area of psychology that have been associated with repressive, controlling and punitive logics – see the context in which it was regulated in Brazil. To make this discussion, we begin with the understanding that racism is structuring in the constitution of society and, therefore, it must be at the center of our discussions. Therefore, we rehearsed, in this work, to think of allied care practices that value the protagonisms/protagonists of the surviving residents of the Araguaia guerrillas, of riverine, black and indigenous people. Therefore, through our writing, we bet on actions that are committed to localized ways of existing and that have as protagonists the people for whom these policies are thought, starting from the notions of the world they want to build. We pursue with such actions to have the indigenous, black, Afro-indigenous and ribeirinhas bodies/visions in the process of thinking and actualizing practices aimed at the care of the population.

Keywords: escrevivência; ribeirinhar; psychology; counter-hegemonic knowledge.

Em recente dissertação¹ problematizamos a questão de os moradores da região do Araguaia não terem sido considerados sobreviventes da Guerrilha do Araguaia.² Os moradores foram citados, ora pelo Estado, ora por militantes de esquerda, apenas como informantes desse conflito. Que subjetividades fazem com que certas populações não sejam vistas também como pessoas dotadas de inteligência e potencialidades, mas, ao contrário, consideradas “Outros”, o inverso do que é, segundo determinações dos que se entendem como superiores?

Uma de nós, autoras deste artigo, é ribeirinha. Nasceu e cresceu na região onde aconteceu a Guerrilha do Araguaia. A partir dessas pertencas nortistas, de epistememes ribeirinhas que conjugam uma forte imbricação

e conexão de raças³ e de saberes pretos e indígenas amazônicos, só fazia sentido escrever um trabalho na academia (historicamente reservada para uma elite dotada de privilégios, qual seja, branca e dos grandes centros urbanos do país) se fosse aos modos de uma Escrevivência (EVARISTO, 2005), isto é, ribeirinhando a discussão e a escrita. Em outras palavras, a escrita precisava partir de relatos do que foi vivenciar, enquanto morador(a), a Guerrilha. Após afirmar as epistememes desse povo, pensamos que saberes outros poderiam dialogar com esse processo. O que experimentamos no percurso foi fazer banzeirar – desacomodar como um rio agitado por pequenas, porém intensas ondas, fazendo ecoar ali múltiplas vozes que são, geralmente, consideradas sujas para modos hegemônicos positivistas, românticos e assépticos de se fazer ciência. O que experimentamos foi mexer com lugares e priorizar saberes que foram e são atacados em nome de um projeto maior de dominação.

*A dissertação citada neste artigo foi financiada pela CAPES.

** Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Campus do Gragoatá. Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/nº, Bloco N, 4º andar. São Domingos – Niterói, RJ – Brasil. CEP: 24210-201. E-mails: aureaxcardoso@gmail.com, torturanuncamaisrj@gmail.com

Os dados completos das autoras encontram-se ao final do artigo.

¹ “Um rio de memórias, experiências e vivências: Guerrilha do Araguaia” (CARDOSO, 2018). Dissertação orientada pela professora Cecília Maria Bouças Coimbra, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), que contou com financiamento da CAPES.

² A Guerrilha do Araguaia foi um movimento armado de resistência e enfrentamento à Ditadura Civil-Militar no Brasil, organizado pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e ocorrido na região Norte do país, microrregião conhecida como Bico do Papagaio entre os anos de 1972 e 1974. Após o extermínio dos militantes e do movimento, o Major Sebastião Rodrigues de Moura, o Major Curíó, permaneceu na região dando continuidade à Operação Limpeza. As Forças Armadas continuaram a caçada aos militantes do PCdoB desaparecendo com quase todos eles, assim como com muitos moradores da região.

³ Para Mbembe (2014), a noção de raça é uma ficção criada pelo sistema capitalista de produção e gera muitos delírios à sua volta. Em benefício de seu modo de produção transformou africanos em mercadoria; eles, de diversas línguas e nacionalidades, ao conseguir organizar-se por libertação foram rotulados como revoltosos. Com a globalização do mercado, tais delírios ganham uma intensidade diferente. A imagem-ficção universalizada da condição negra como subalterna e inimiga ganha contornos de combate à existência daqueles que não se submetem à lógica de vida-tempo, totalmente transformada em capital. A opção feita por nós do uso da expressão “raça” se inscreve no processo de problematizar e combater o racismo nas suas mais diversas facetas, inclusive na do racismo estrutural.



No Brasil, tal projeto não é separado do modo de funcionamento mundial do sistema capitalista. No entanto, aqui, terra em que a escravidão formal durou quase 400 anos, ele tem também uma forte marca histórica do racismo. Essa arma, nas palavras de Theodoro (2013, p. 2),

[...] opera, legítima e engessa uma hierarquia social, operando uma escala de valores onde se torna aceitável e mesmo justificável que os elementos tidos como superiores devessem alçar posições sociais privilegiadas enquanto que aos demais, reafirmados ou naturalizados em sua condição de inferioridade, restariam os lugares subalternos.

Com o racismo institucional⁴ como raiz determinante na estruturação do país, certos códigos sociais foram bem delimitados, lugares hierárquicos foram postulados e ideais introjetados. A produção de subjetividade⁵ no Brasil funcionou afirmando que não existiriam iguais enquanto houvesse multiplicidade de raças, enquanto existissem negros e indígenas – considerados inferiores segundo a lógica do racismo. Para ser tratado como igual o imperativo era tornar-se branco e ter comportamento de branco. O ideal introjetado no negro, desse modo, foi o do branqueamento para poder continuar vivendo, para ser considerado superior pensante, inteligente e com comportamentos moralmente aceitos. Essa engrenagem sofisticada de tentativa de eliminação do “elemento negro” foi construída pela elite burguesa branca do país, com respaldo da ciência positivista/higienista da época. Uma pessoa negra e indígena, no Brasil do século 19, por exemplo, jamais poderia ser considerada igual a uma pessoa branca, porque em seu corpo pigmentado, nariz largo, lábios carnudos e cabelo crespo estariam as marcas da sua inferioridade intelectual, moral e social. O intelectual Silvio Romero, segundo Munanga (1999), defendia que na impossibilidade da limpeza étnica pelo genocídio, o novo projeto adotado – sem afastar por completo práticas genocidas – seria tornar a sociedade brasileira branca por meio do cruzamento de brancos com negros e indígenas. Apostava-se que as gerações seguintes estariam livres de características físicas e comportamentais relacionadas às raças cientificamente comprovadas como inferiores (MUNANGA, 1999; MARTINS, 2009; SCHUCMAN, 2014). Com o indígena, inicialmente, o projeto de eliminação de seus traços passou pelo entendimento de que pela miscigenação seu branqueamento passaria a ser mais rápido e eficiente, já que detinham pele menos pigmentada. No entanto, esse projeto foi sendo abandonado, pois era considerado preguiçoso demais para ser civilizado. A mão de obra europeia era mais rentável para os senhores detentores dos meios de produção. Ou, ainda, porque eles moravam no mato e, assim, eram mais passíveis de serem

considerados bichos/animais; portanto, mais imperceptível aos efeitos da política de extermínio pela espada. Os que sobreviveram à política de extermínio físico não ficaram a salvo da prática, também de extermínio, que passa pela desqualificação de seus saberes/modos de existência e pela produção de subjetividades que os colocam como bichos passíveis de se fazer morrer.

Uma das formas de dominação colonial no Brasil foi/é pelo extermínio físico de populações indígenas e negras – domínio pela espada. No Brasil, com certo aperfeiçoamento do modo de funcionamento do sistema capitalista que opera produzindo mão de obra “livre” e cada vez mais qualificada, ao mesmo tempo em que cria uma margem de reserva para o seu exercício, o discurso que exaltava o domínio de uma raça sobre as outras é transmutado para a produção da ideia de uma sociedade racialmente democrática. A crença na superioridade de raças, no entanto, não deixa de existir; o que se tem é um refinamento desses discursos que faz com que desigualdades sociais sejam naturalizadas (THEODORO, 2013). Com o aperfeiçoamento do capitalismo racista, o extermínio, outrora feito pela espada, é aperfeiçoado e passa a operar de formas mais sofisticadas contra nossas populações: seja pelo encarceramento em prisões e manicômios; seja nos condenando a um sistema de saúde com referências burguesa-eurocêntrica-higienizadora dos indesejáveis, desconsiderando noções ancestrais de cuidado; seja nos destinando ocupações laborais extremamente precarizadas e insalubres; seja pela criminalização de territórios onde prevalece a maioria de indígenas, ribeirinhos e negros, e pela produção de medo que pede e justifica nossa morte.

Outro instrumento de dominação colonial racista, pela cruz, é o epistemicídio. E essa é tão eficiente quanto a anterior. A artista portuguesa, de origem angolana, Grada Kilomba (2016), afirma em entrevista à colunista e pesquisadora negra Djamila Ribeiro, na revista *Carta Capital*, que o racismo retira algumas raças do que poderia ser considerado condição humana. Institucionalizar pessoas de determinadas raças como não tendo capacidade intelectual, como preguiçosas e sem alma, é muito violento e despotencializador. Diante dessas afirmativas perfurantes, ela fala que tendemos a querer alcançar a humanidade sequestrada por meio da idealização de ter que ser forte o tempo todo para não ser inferiorizada. A negação da plena afirmação e existência do Outro é, assim, uma mutilação violenta.

A dominação pelo epistemicídio visa à dominação pela destruição objetiva e subjetiva do outro. Estilhaçam-se saberes e pertencimentos visando ao controle e ao domínio. Para Carneiro (2005), há um sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro e pela imposição à assimilação de outras racionalidades. O epistemicídio, integrante do dispositivo racismo/biopoder,⁶ age produzindo indigência cultural

⁴ Por racismo institucional entendemos sistemas e instituições (públicas e/ou privadas) que agem de forma diferenciada com relação a grupos étnico-raciais, favorecendo uns em detrimento de outros pela avaliação de características físicas, culturais ou de origem étnica feita a partir da referência adotada (branco, macho, europeu, heteronormativo) como padrão positivo (GELEDÉS - INSTITUTO DA MULHER NEGRA; CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ACESSORIA [CFEMEA], 2013).

⁵ Para Guattari e Rolnik (1986), o Capitalismo é Mundial e Integrado (CMI), que é planetário, quer que todas as atividades humanas estejam sob seu controle, atreladas à produção de capital para se expandir. Por isso, ele produz certos tipos de subjetividades. Assim, as forças capitalísticas não produzem apenas capital, mas também modos de ver, sentir, perceber, pensar e de estar no mundo.

⁶ Foucault (2008, p. 3) assim o define: “conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder”. Portanto, o biopoder é uma estratégia de governo que age sobre a vida, tomando o vivente como indivíduo e como população.

ao desqualificar o conhecimento e seus agentes e fazer acreditar em uma incapacidade cuidadosamente forjada. Ele funciona buscando normalizar, anular e destruir diferenças que representam perigo. Numa sociedade que se quer democrática racialmente e de controle (sem deixar de ser disciplinar) pretende-se com a adoção desse dispositivo a dominação não apenas individual, mas integral e virtual de grandes grupos; que se acoplem ao ideal colonial e queiram se parecer o máximo possível com o dominador é condição; que se destrua zonas de pertencimentos grupais. Essas estratégias do biopoder – ou seja, de tentativa de destruição de zonas de pertencimento/protagonismo de moradores do Araguaia, de sentimentos de pertença que facilitam processos de singularização – atuaram impondo abandono de costumes para ser considerado socialmente branco; impuseram padrões de “Verdade” sobre seus conhecimentos e sobre si mesmos. No entanto, no mundo da democracia racial, dentro da lógica racista, ele jamais será projetado a ocupar o lugar de produtor de conhecimento, porque ele é reduzido a ser portador da degenerescência em potencial enquanto esse mundo já é, de antemão, do domínio dos destinados à superioridade. Ao Outro, nessa lógica, é dedicado o lugar de objeto e de reprodução de conhecimentos.

Se a dominação pelo genocídio físico foi/é terrível para populações indígenas e negras no Brasil, a dominação pelo epistemicídio foi/é amplamente nefasta, pois buscou/a retirar o entendimento do que essas populações são capazes de pensar e de criar. Como incapazes de protagonismos, seu destino seria a sujeição/subalternidade. No primeiro semestre de 2018 fomos à defesa de dissertação da indígena *Ara Reté* (nome indígena em guarani de Sandra Benites) no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Ela abordou em seu trabalho o tema “como viver na língua guarani *nhandewa*”, nas experiências vividas por ela, uma mulher indígena. Em alguns momentos foi questionada por membros da banca a respeito da não citação de antropólogos que já teriam falado a respeito dos temas ali apresentados. Desse modo, alguns deles não perceberam que aqueles conhecimentos diziam das experiências de um povo que não necessitaria de nenhuma autorização externa para se afirmar enquanto saber. Ele é anterior a qualquer “conhecimento científico” fabricado e até mesmo baseado nele. Ela respondia sabiamente que a suposta falha se devia à sua insubordinação à aculturação. Na academia, especificamente, uma barreira é levantada em determinados momentos em que buscamos construir trabalhos cujas referências são vivências de certas populações que não se encaixam em referenciais teóricos previamente elaborados. A versão ribeirinha acerca dos próprios ribeirinhos na e após a Guerrilha do Araguaia nem sempre foi tarefa fácil de ser compreendida por alguns. Caía-se na quase impossibilidade de qualificar, como também na história do conflito, aquilo que não era iniciado por um partido e/ou por uma liderança militante do Sudeste. Por isso, não estamos nas versões oficiais da história, nem mesmo nas consideradas revolucionárias.

Portanto, o esforço para se encontrar nelas é mais uma forma de violência. Lélia Gonzalez (2018), intelectual negra brasileira, antropóloga e professora, pensando a temática negra, afirma que o processo de marginalização no Brasil designou ao povo negro as condições mais oprimidas e exploradas da sociedade brasileira. O processo de subalternização, atrelado ao epistemicídio, busca desqualificar tornando menor modos de ser e de pensar.

Outro tipo de resposta que também denota os efeitos do racismo cultural, de um lado, e do revanchismo, de outro, é aquele que considera a nossa fala como sendo “emocional”. O que não se percebe é que, no momento em que denunciamos as múltiplas formas de exploração do povo negro, em geral, e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito mais em quem nos ouve. Na medida em que o racismo, enquanto discurso, situa-se entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores. No momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. O modo mais sutilmente paternalista é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam numa renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão (GONZALEZ, 2018, p. 74, grifo nosso).

Infantilização, paternalização, ressentimento, discurso emocional e senso-comum são alguns dos adjetivos usados quando pessoas das margens ocupam lugar de fala. Esses modos de falar são caracterizados como não pensamento, pois a arte de pensar e criar adviria dos adeptos do cientificismo dos moldes europeus. Esse movimento colonialista tenta, reiteradamente, retirar de nós a capacidade elementar de pensar à medida que, segundo Gonzalez (2018), pela emoção de nos ouvir falar de nossas vivências, que também apontam para os modos escravocratas que persistem até os dias de hoje, os dominadores se empenham em nos objetificar e inferiorizar falando por nós, apropriando-se de nossos saberes. A violência desse tipo de investida se dá na intensidade das forças que tentam subverter a lógica do projeto de branqueamento, especialmente no templo do saber-poder, a academia.

A questão racial no Brasil é central, estruturante na constituição da sociedade brasileira; todavia, ela é colocada sempre à margem. Trazê-la para o centro das discussões é uma urgência ética,⁷ é produzir “bons” encontros que nos alimentem e fortaleçam; é fazer girar o caleidoscópio que intencionalmente foi posto na direção de conceber desigualdades e hierarquias como naturais, porque constituintes da inferioridade de raças não brancas. Para nós essa constatação ocupa lugar central no estudo

⁷Ética aqui entendida como o que se alia à ideia espinozana de movimentos que fazem aproximar o vivente do *Conatus*, ou seja, do esforço para estar em si, para perseverar no seu ser que é todo vontade de potência (SPINOZA, 2009).

de qualquer tema que envolva a história e práticas no país (como as políticas ditas públicas, por exemplo). Por isso, torna-se impensável falar de Guerrilha do Araguaia, dos silenciamentos produzidos, das dificuldades de escrever sobre o assunto, do entendimento de que as vidas ribeirinhas tombadas pela Ditadura Civil Militar valiam menos que as vidas das pessoas, em sua maioria brancas, residentes em cidades do Sudeste e de classe média, sem pensar a estrutura racista desse país.

Assim, cabe-nos aqui problematizar: que vidas servem e “merecem” viver no sistema capitalista brasileiro com ranços coloniais? Na mesma medida, que vidas são marcadas para morrer? Forças que empurram e/ou mantêm corpos em territórios de invisibilidade pelo assujeitamento/subalternidade são as mesmas que autorizam a morte de vidas nuas nos rincões de miséria criada pelo mesmo sistema. Desse modo, para pensar a/s psicologia/s no Brasil é necessário localizar as estruturas em que ela se insere, bem como historicizar suas práticas. E, isso passa por saber em quais contextos, por exemplo, a prática profissional foi regulamentada. Para pensar tais questões, é necessário ribeirinhar/racializar a discussão.

Breve percurso pelo início da psicologia no Brasil

Como pensar práticas psis – quais sejam de cuidado, facilitadoras de potências, de criação e de invenção – que estejam mais antenadas com modos localizados de ser e estar no mundo e que recusem naturalizações próprias de maquinações capitalísticas racistas de dominação que se dão pelo extermínio epistêmico e físico de certas populações? Como pensar práticas psis que apostem e defendam multiplicidades de modos de existir, que estejam comprometidas com a política de produção de vida e incentivadoras de conexões com pertencas históricas e afetivas que liberarem fluxos, forças incalculáveis em estado de devir? Importante aqui trazer a noção de Necropolítica, isto é, políticas colonizadoras que subjagam o poder da vida ao da morte (MBEMBE, 2018), ao passo que produzem modos desencantados de existência.

Se de um lado está um Estado racista que opera exterminando negros e indígenas, do outro estão negros e indígenas enquanto população com maior número de usuários das chamadas políticas públicas.⁸ A psicologia, bem como outras profissões relacionadas à saúde e ao dito social, está no meio, isto é, entre os dois lados. Cabe perguntar: a quem e ao que ela serve/tem servido?

Faremos, a partir daqui, um breve percurso para rememorar as circunstâncias nas quais a psicologia enquanto profissão foi regulamentada no Brasil, seu legado e, enfim, pensar possibilidades para uma prática psi que seja encarnada, ligada ao cotidiano, ao mundo que queremos afirmar e, portanto, à produção de memórias de futuro.

⁸No documento “Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, uma Política do SUS” – (BRASIL, 2017), consta dados do IPEA de 2008 que afirma ser a população autodeclarada negra o maior público atendido no SUS, representando 67% dos atendimentos, sendo que a população branca atinge 47%. Ampliando o mapeamento, traz dados que apontam para essa população vivendo em condições precárias (73,5% de pessoas pretas ou pardas). Entretanto, onde estaria a população indígena para o IPEA e para o Ministério da Saúde? Dado importante a ser pensando já que estamos também nos referindo a políticas estatais de genocídio racista.

A ciência positivista, bem como o romantismo alemão, tem historicamente servido ao processo de saneamento moral em vista do progresso de um certo modelo de civilização (COIMBRA, 1995). Adeptos dessa mesma ciência afastaram das ruas e encarceraram em prisões ou manicômios os considerados vagabundos, vadios e loucos do final do século 19 e início do século 20. Durante este último século, houve o apogeu da produção da ideia do jovem pobre e negro como perigoso e, mesmo, inumano. Observamos que resquícios dessa prática estão presentes na naturalização do extermínio dessa camada da população. Atrelado ao extermínio de certas populações brasileiras, saberes relacionados à área da saúde têm feito, atualmente, um saneamento moral em nome da construção de uma nação dita civilizada, ou seja, consumidora voraz dos modelos capitalísticos de existência (COIMBRA; NASCIMENTO, 2003). Determinam se os miseráveis, os ligados à indolência, ociosidade e vícios, pela óptica do capitalismo – por meio dos processos de criação de subjetividades hegemônicas – devem ou não viver. Aos destinados à morte, a sociedade disciplinar de controle globalizado enclausura alguns, controla ações, prevê virtualidades e extermina outros.

O Estado genocida foi e continua sendo cada vez mais eficiente na medida em que se aliou/alia a campos de saber que, em parte, aspiravam ao *status* de ciência. Ele passou a embasar suas práticas em saberes ditos científicos (o negro, por exemplo, foi “cientificamente comprovado” como inferior a partir de análises do tamanho de seu crânio). Os especialismos, consolidados ao longo do governo militar, por exemplo, serviram para fortalecer a arma de dominação deste Estado pela disseminação do sentimento de impotência para controlar, disciplinar e naturalizar as formas de funcionamento do capitalismo racista. Ao longo da Ditadura Empresarial-Militar brasileira, profissionais psis respaldaram a patologização de militantes políticos. Vide o caso Amílcar Lobo, médico psicanalista que acompanhou e assessorou sessões de torturas no DOI-CODI/RJ, centro de repressão política.⁹ Outros profissionais psis participaram do “Perfil Psicológico do Terrorista Brasileiro”, pesquisa realizada pelo I Exército, com a aplicação de testes psicológicos que serviram de base para rotular e excluir os opositores políticos como desajustados, desestruturados e carentes (COIMBRA, 1995).

Em 1962, seguindo prática de regulamentação da profissão pela via de lei de Estado, adotada até então apenas em alguns estados do Canadá, Estados Unidos e Egito, a profissão de psicólogo é a única no mundo a adotar uma regulação legislativa que engloba todo o território nacional (CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA 06, 1994). Sob a Lei 4.119 (BRASIL, 1962) regulamentou-se como privativo do profissional da psicologia fazer diagnóstico psicológico, orientar e solucionar os ditos “problemas de ajustamento”. Em 1971, no contexto de vigência do governo do general linha-dura do Regime

⁹A professora Cecília Coimbra, uma das autoras deste trabalho, descobriu o seu verdadeiro nome, identificou-o e, junto a outros companheiros, denunciou-o no que resultou na cassação de seu registro médico, abrindo um precedente jurídico na América Latina.

Empresarial-Militar, Emílio Garrastazu Médici,¹⁰ e também na forma de legislação federal, Lei 5.766 (BRASIL, 1971), criou-se o Conselho Federal de Psicologia e os Conselhos Regionais. Enfim, ficou constituída uma autarquia, cuja função foi “orientar, disciplinar e zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe” (BRASIL, 1971, art. 1^o).

A partir desse rápido olhar sobre parte do processo de regulamentação da psicologia enquanto profissão, no Brasil, é possível problematizar esse campo de produção de conhecimento e de atuação que intervém diretamente junto a determinadas populações. Portanto, em seu nascedouro, ela aliou-se e tornou-se um braço importante do Estado no período da ditadura.

Práticas psis têm apresentado sinais da não implicação do profissional com o seu fazer, do não se questionar a respeito das repercussões e feitos de suas ações. Sem uma análise de implicações do seu agir, ele tem tomado, em muitos casos, posições acrílicas que reforçam estigmas construídos em relação a determinado segmento da sociedade. Ou seja, tem essencializado o que fora politicamente produzido com fins bem delimitados. Laudos e pareceres têm sido feitos para embasar decisões que mantêm jovens encarcerados (de um modo geral, pessoas de qualquer idade que estejam detidas). Profissionais continuam reproduzindo práticas punitivas e intimistas que procuram o “gene” da criminalidade na cor da pele, na história do jovem e de sua família, em sua essência. Ou seja, modos de agir psi acrílicos, punitivos, intimistas e a-históricos persistem individualizando situações que são sociais, que dizem de um modo capitalístico de funcionamento que exclui para incluir alguns à sua maneira e condena ao extermínio e à margem – e não fora – grande parte que sobrevive à própria sorte. No entanto, o racismo não perde de vista aqueles que deseja exclusivamente matar (MARIBONDO, 2018). Nesse sentido e, em um momento de recrudescimento de forças fascistas que “ganham” eleições no país em nome do combate às populações historicamente minorizadas, quais são e serão as nossas implicações ético-políticas enquanto detentores de um saber-poder que produz modos de viver e estar no mundo? Corpos estão postos na mira das armas genocidas, uma delas pode ser o campo de conhecimento psi.

A vida que não se deixa enclausurar

O que poderia se produzir em espaços considerados marginais? O que se poderia esperar de uma gente aparentemente fadada ao mutismo e ao alheamento de si e do mundo? O que poderia brotar de versões que se tentou cuidadosamente calar? Para Foucault, de acordo com Coimbra (2007), o poder só existe porque há resistência, e não o contrário. Há uma força de vida presente que sempre se reinventa. Embora as forças que buscam a manutenção de uma certa ordem permaneçam ativas, por mais que se tente sumir com os corpos, torturar com fins de silenciar, calar versões insurgentes, essas forças revolucionárias permanecem ativas, mesmo que imperceptíveis.

¹⁰ Este ditador foi, à época, homenageado pelo Conselho Federal de Psicologia. Posteriormente, nos anos 2000, já no período democrático, tal homenagem foi retirada.

Algumas questões nos povoaram no processo de escrita da referida dissertação: o que poderia acontecer se centenas e milhares de pessoas fossem afetadas pelas narrativas e protagonismos históricos decorrentes de autorização da própria vida, como as de Conceição Evaristo, Nelly Duarte, Franz Fanon, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Sônia Guajajara, Sandra Benites, Célia Xakriabá, Cacique Babau...?

Antes mesmo de ser apresentada à noção de Escrivência, de Conceição Evaristo, já estávamos afirmando nas linhas em desalinho da dissertação. Tomá-la enquanto ferramenta foi libertador! Foi um processo de dar contorno à intuição ancestral que ensaiávamos; de perceber que eu não estava só, que estávamos fazendo parte de um processo coletivo e que começou há muito tempo, qual seja o de estilhaçar as máscaras de silêncio implantadas nas Anastácias com fins a impedi-las de evidenciar as forças e práticas que as exploram, assujeitam e exterminam. Ao privilegiar uma literatura que diz do modo de seus ancestrais transmitirem conhecimento adquirido na/pela vivência cotidiana, ela cria o termo Escrivência. Essa expressão ganha corpo de conceito que vem a ser a nomeação desse costume ancestral de ensinar. A escrita feita por ela – mulher negra, pobre – é de autorização do texto da própria vida, de seus ancestrais e de sua gente (EVARISTO, 2005).

Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (EVARISTO, 2006, p. 161).

A Escrivência, para Conceição Evaristo, é uma escrita que faz acordar os senhores da casa-grande dos seus sonhos injustos (e não para niná-los), que aponta para a história, para as condições de vida a que foram empurrados determinados povos. É um modo de ferir o silêncio historicamente imposto, e um gesto de teimosia de acessar o mundo, cuja dança não foi ensinada a praticar (EVARISTO, 2005).

Para pensar práticas na área da psicologia que sejam contra-hegemônicas é necessário partir da afirmação de que essa área precisa reconhecer as bases em que a sociedade brasileira se fundamenta. Ou seja, afirmar que esta área se fundamenta no racismo que autoriza práticas de genocídio de certas populações. Faz-se necessário conhecer e defender noções de bem-viver, saúde e adoecimento para cujas populações a psicologia é convocada a trabalhar, bem como encorajar práticas de cuidado que fazem parte de suas experiências e de seus modos encantados de existir.

Uma formação acadêmica que não aborde o racismo enquanto estruturante da sociedade em que vivemos já é um analisador digno de nota e nos remonta ao projeto de uma sociedade “racialmente democrática”. Assim, por meio de uma formação que problematize o racismo, é possível fomentar espaços vitais na contramão do epistemicídio e que, portanto, desnaturaliza e dessencializa práticas que objetivaram populações enquanto inferiores e perigosas. Falamos, portanto, de um processo formador

que se rebelou contra as maquinações normatizadoras que objetivam extirpar diferenças e se recusam a enfrentar situações em que crianças indígenas são violentadas em ambiente escolar (ÁVILA, 2016) e aluno *gay* de medicina seja cotidianamente atacado por professores e colegas devido à sua orientação sexual (AMORIM, 2018). Ponto importante a ser problematizado no momento em que vivemos um fascismo avassalador, na medida em que setores do campo psi têm se aliado a grupos religiosos, principalmente no que diz respeito à reversão do que seria “desvio” na área da sexualidade.

“Mulheres indígenas na cidade e da aldeia”¹¹ trazem relatos que nos ajudam a pensar esse grande desafio que se coloca no momento (PACHAMAMA, 2018). Para elas, o cuidado é coletivo. A saúde da aldeia depende do cuidado que a comunidade tem para com o funcionamento do corpo da mulher, por exemplo (BENITES, 2018).

Nosso ciclo [menstrual] é a nossa conexão com a Natureza e nosso equilíbrio [...] Nós, indígenas, temos essa relação com a natureza, com o cosmo [...] A nossa conexão é o nosso equilíbrio, como ser espiritual e material. A nossa medicina [...] é natural, tem efeito energético porque a gente entende muito bem a espiritualidade [...]. Essa força, que vem de dentro, é uma força que vem da terra, da nossa ancestralidade, dos nossos parentes [...] que viveram antes aqui, nesse território, mas eles estão influenciando, estão aí florescendo e, principalmente, quando eles encontram essa energia, vivem dentro de nós (ARUAQUE, 2018, p. 35-37).

O distanciamento de práticas sociais coletivas leva a adoecimentos (e para eles não há distinção entre adoecimento físico e emocional) e é entendido como um efeito do filho ter abandonado a mãe indígena (PACHAMAMA, 2018). Ainda, o adoecimento é entendido como consequência do distanciamento forçado de seus modos de existir intimamente ligados ao cosmo (eles se veem como apenas um ser dentre tantos existentes que vivem em conexão), com a floresta, com a terra, com os ancestrais e com os Encantados.¹²

Faz parte do projeto colonizador genocida produzir vários níveis de apagamentos com fins ao extermínio dos indesejáveis. Mulheres indígenas foram capturadas, estupradas, escravizadas e são chamadas, de modo simplista, como indígenas “pegas no laço”. Simplificar a violência contra os considerados “menos humanos” tem múltiplas facetas. Essas mulheres, entretanto, na lógica desses povos com suas visões próprias de mundo, representam para eles a luta e a resistência silenciosa secular daquelas que resistiram e não perderam a sua cultura (PACHAMAMA, 2018).

Referimos-nos à minimização da violência contra a mulher; entretanto, existem muitas outras como a faceta que nos faz acreditar na violência contra os povos indígenas e a existência deles como pertencendo ao passado, por exemplo.

¹¹ Expressão usada em alusão ao livro *Guerreiras – Mulheres Indígenas na Cidade, Mulheres Indígenas da Aldeia* (PACHAMAMA, 2018).

¹² Os Encantados são energias integrantes da natureza que têm poderes de cura e de proteção. Eles se manifestam por meio de rituais e, acima de tudo, em sonhos. Para os povos Krenak, eles são responsáveis pela fecundação das mulheres e por aviso de morte (PARAISO, 1998).

Os atos de violência, nos dias atuais, em relação aos povos indígenas, podem ter a conotação de algo que aconteceu no passado. Mas não. Acontecem agora: invasão e apropriação de território; assassinatos; apropriação de conhecimento cultural; [...] a desvalorização de nossa sabedoria; a imposição de religiões em relação a nossa cultura, que não contemplam as nossas crenças, cosmologia e ritos; a exigência de um perfil de “índio” que traduz uma imagem cristalizada do século XVI; a mídia que deturpa nossos valores e luta; [...] a escola que ensina que o “índio” está extinto; [...] o assédio; o preconceito e formas pejorativas de se referirem a nós [...] (PACHAMAMA, 2018, p. 12).

Fazer acreditar na inexistência desses povos hoje tem implicações graves, como: destituí-los da terra/território que é condição para a sua existência enquanto tal. Sandra Benites, indígena guarani ñandewa, problematiza a dificuldade que enfrenta para ter os cuidados ancestrais pelo uso de ervas diante da extinção das matas e do roubo sistemático perpetrado pelas grandes empresas farmacêuticas. “A aldeia sem suas plantas, sem preservação, vai perdendo o conhecimento. Apesar de as mulheres terem conhecimento, como utilizar?” (BENITES, 2018, p. 62). O avanço do latifúndio, do agronegócio e do desmatamento incide diretamente sobre a prática de cuidados de povos originários; de seus modos de existência. Portanto, prática de cuidado, para esses povos, está intrinsecamente ligada à luta pelo território tanto físico quanto subjetivo.

Uma outra faceta, já mencionada, de deslegitimação da violência contra os povos indígenas, além de considerá-los extintos, é destituí-los do seu lugar de fala, isto é, de seus protagonismos.

Não somos fósseis, objeto de estudo, objeto sexual, objeto a ser corrompido por pensamentos religiosos, que não são os nossos. Somos a existência [...] a mulher indígena ainda passa por violência de todas as categorias conhecidas e traz em si aquela dor, que fica impregnada por gerações (PACHAMAMA, 2018, p. 11).

Tomar o lugar de fala da pessoa que pode falar por si mesma é também colaborar para matá-la, é afirmar para ela que sua vida é prescindível, pois, como já afirmado, não seriam inteligentes o suficiente para produzir discursos de modo mais rebuscados a respeito do que querem afirmar. Desse modo, não precisariam de nós, porque suas vozes e seus museus seriam suficientes para preservar os dados que lhes interessariam: o discurso sem prática. Entretanto, afirmamos que o discurso sem experiência e sem seus protagonistas é oco, é vazio, é apenas mais um modo colonial extrativista que carrega em si não mais que a morte, produtora de mais morte!

Outra faceta, ainda, desse modo racista de funcionamento, atrelado ao processo de destituir o lugar de fala desses povos originários é jogá-los na indigência de pertencimento. Grupos de aldeados foram atacados, assassinados, expulsos de suas terras e considerados extintos. Muitos, em consequência desses ataques, perderam os seus grupos ou o contato com alguns sobreviventes e passaram a viver isolados na mata e/ou foram tentar a sobrevivência nas cidades. Hoje, continuamos vivendo com a violência da expulsão das terras e do extermínio de

povos pelo Estado, pelos seus financiadores (latifundiários) e capangas (funcionários e servidores do INCRA, FUNAI...) e, ainda, com acusação, pelo Estado e pela sociedade, de que os então indígenas presentes nas cidades não são indígenas. No entanto,

estar na cidade, muitas vezes, é consequência da mata que o invasor consome; do latifundiário, que cria o gado e destrói a biodiversidade local [...]; da atuação do “senhor de engenho”, que hoje quer vender soja e invade nossos espaços; da escravidão que passamos e a opção de silenciar nossa origem para nos mantermos vivos [...] se há indígena nas cidades, conclui-se que as cidades invadiram as florestas (PACHAMAMA, 2018, p. 12).

Ignorar e/ou naturalizar esse tipo de violência é também um modo de afirmar a política de dominação que se dá via destruição do que chamamos de zonas de pertencimentos grupais.

No entanto,

apesar dessa trajetória triste e difícil ser expressa em palavras, ainda cantamos, dançamos, contamos contos, trabalhamos, modelamos a argila, cuidamos da terra, da alimentação dos nossos, estudamos, guardamos saberes, crenças e o universo. Escrevemos nossa história em nosso próprio corpo, em grafismos de imagens, símbolos sagrados, em cicatrizes que trazem a luta e até com nosso próprio sangue [...]. Nós, mulheres indígenas e povos indígenas, permanecemos porque somos a força que une toda a biodiversidade (PACHAMAMA, 2018, p. 11).

Ainda que poderes insistam em destruir de modos diversos essas existências, há uma dimensão que domínios racistas capitalísticos não conseguem alcançar: “Falar é trazer à luz situações desconfortáveis, memórias de dor. Superações. Mas, aprendemos que compartilhar as alegrias também é um ato de coragem” (PACHAMAMA, 2018, p. 14). As nossas existências estão ligadas a forças que o racionalismo positivista não é capaz de alcançar. Elas têm a ver com a experiência que está vinculada à vida coletiva nos seus diversos modos de manifestação, ao que não é mensurável, às forças ancestrais, às potências de vida que estão no plano de imanência e, portanto, são incapturáveis. Elas tão-somente se atualizam no espaço e no tempo.

Nós e a Guerrilha do Araguaia

A questão inicial que nos levou a pensar a pesquisa de minha dissertação foi o incômodo de perceber, em alguns círculos de militância, a Guerrilha sendo abordada desconsiderando a população do Araguaia também como aquela que sofreu com a repressão do governo militar. A população local não foi vista enquanto sobrevivente, mas simplesmente como informantes, testemunhas de um acontecimento.

Na dissertação, trago um pouco de minhas memórias que têm muito a ver com a presença e relatos da avó Donila. Ali, num percurso pelo rio, que não é linear, fizemos um relato do que foi parte da vivência dos moradores ao longo da Guerrilha do Araguaia. Além das memórias que tenho de narrativas de minha avó e de minha mãe, o relato é fei-

to a partir de depoimentos de sobreviventes presentes em documentários como: *Araguaia: campo sagrado* (2011) e *Palestina do Norte, o Araguaia passa por aqui* (1998).

Dona Felisbela, sentada à beira do Araguaia, conta costurando diversas narrativas e perspectivas. Ela e o marido foram acusados de sustentar o povo da mata. Fala: “ora, se alguém chegava com fome na minha casa e pedia um pouco de ‘bóia’, é lógico que a gente dava, se carecesse de qualquer ajuda e a gente pudesse socorrer, é na certa que a gente fazia”. Inocente, sem “maldar”, disse aos homens do Exército o horário que o marido iria chegar; ele chegou e foi recebido com pontapés e socos, foi preso. Ele voltou para casa doente e até hoje não é bom de saúde. Presenciou, também, o pai ser preso, amarrado, tocado que nem porco, batido, empurrado, feito cair; viu o pai ser humilhado de várias formas e soube que, ao chegar ao vilarejo de nome Santa Cruz, ele foi amarrado no meio do tempo, debaixo do sol quente. Quando voltaram para casa os homens do Exército tinham matado os animais, queimado a roça, paiol de mantimentos, queimado a roça dos vizinhos e de muitos outros moradores. Alguns que tinham plantação para colher, os homens da repressão não deixavam se aproximar. Conta que pessoas foram expulsas de suas terras: a mulher do Zeca, então preso, foi obrigada a sair de casa no 14º dia de resguardo e caminhar léguas de distância a pé até chegar à vila. As pessoas no vilarejo tinham que pedir ao Exército para poder ir à roça e, a partir de determinada hora, não era mais possível transitar pelas ruas. Foi instruída a construir buraco dentro de casa para se proteger de tiroteio, era ali que passavam a noite. Quando “truvava”¹³ ia para dentro de casa com os filhos e não os deixavam falar mais nada. Tinha medo e dormia apenas quando o “sono lhe roubava”.¹⁴ Conta que a filha de um vizinho morreu sem que os pais pudessem socorrê-la, pois haviam sido expulsos da terra e não tinham o que vender para levar a filha até Belém. Com isso, a mulher (a mãe) “arruinou mais ainda da cabeça”. A sua comadre, Joana, só soube que o marido havia sido preso após 15 dias de seu desaparecimento. Ele voltou para casa doente de tanto apanhar, voltou amarelo e nunca mais teve saúde. Alguns ficaram “doídos da cabeça”, conta ela; outros não conseguem sequer se vestir sozinhos. O marido da Fátima também foi preso e apanhou muito, há seis anos “perdeu a mente”, não sai de casa para lugar algum, “está assombrado”! Para ela, a sua vizinha Maria foi bem esperta diante “dos secretas”. Mostraram-lhe fotos dos que eles chamavam de terroristas e perguntavam se ela os conhecia. Se dissesse que conhecia seria presa ou sabe-se lá o que mais lhe aconteceria. Então, afirmou que desconhecia aquelas pessoas que já havia passado pela sua casa e convivido com ela. O Raimundo ficou preso por 45 dias e fala que, ao longo de 30 dias, o almoço, a janta e o quebra-jejum era peia (surra) e não dormia nada, era jogado num buraco no meio do tempo para passar a noite; tomou choque por

¹³ Termo que na região significa anoitecer.

¹⁴ Expressão que significa quando o cansaço era em demasia.

toda parte do corpo... Ele morreu em 2015 e não recebeu qualquer reparação do governo, nem foi anistiado. Dona Felisbela é mulher-rio repleta de memórias!

A experiência da Ocupação ICHIF-UFF,¹⁵ em 2016, mudou os rumos de escrita da dissertação. Após a ocupação, me deparei, de modo mais explícito, com a dificuldade de escrever nos moldes acadêmicos. Com esse acontecimento, pude entrar em contato com o meu corpo em silêncio/silenciado na academia até aquele momento e a sensação dolorosa de me perceber deslocada. Havia ali uma sensação gritante de desconexão com o funcionamento daquele espaço e de não saber das coisas ditas ali, dos palavreados que não faziam conexão comigo. Não sentia vivência, mas reprodução de algo que não passou e nem passava pelos saberes do meu corpo. Como falar de uma história corporificada em nós que fora silenciada e contada apenas em espaços restritos da casa e na resistência irônica das crianças? Tive que fazer o caminho de volta e me reconectar com nossos modos de vida, inclusive de escrever nas trilhas da oralidade.

Com a ocupação, os espaços abertos do *campus* foram ampliados e mais aproveitados. Convocava-se ali a horizontalidade do funcionamento e a inversão de epistemologias. Fui sentindo aos poucos que, naquele momento, sentada ou deitada no chão embaixo das árvores, tocando e sendo tocada pelas mãos que queriam cuidar/acolher, eu poderia começar a me colocar. Ao chão fui acolhida pela mãe-terra, pelas mãos e ouvidos atentos dos colegas. Quiseram saber de nossa história, de nossos atravessamentos pela Guerrilha. Conte! Ouviram! Falaram. Por meio de uma escrita feita na margem e pela margem, remando rio acima fui marcando no papel a nossa Escrivivência. Ela tem cheiro, cores, textura e transpira.

Finalizando...

Sair do campo da desqualificação imposta pela via da apropriação da língua do dominador tem sido um desafio para nós. Para os povos indígenas no Brasil a apropriação tem ocorrido como uma estratégia de sobrevivência, de saída da indigência prescrita. Na medida em que falam de si e por si, afirmam seus modos de vida e reivindicam o que é vital para os seus povos. Guerreiros da palavra estão sendo preparados para lutar pela vida de suas etnias e para pensar um Brasil que se afirmou exterminando e negando sua história, sua presença e sua importância para o país. A apropriação da língua e da literatura dominantes por nós é, assim, uma arma para lutar contra os mecanismos que produzem a indigência, condição necessária e encorajadora de ações de extermínio. É, ainda, instalar, tanto na língua quanto na literatura dominantes, gritos e clamores dos que foram outrora expulsos do seu acesso com fins de torná-las harmônicas, berço tranquilo aos que dormem em “berço esplêndido”. Para nós, do Araguaia, tem sido estratégico localizar, coletivizar os efeitos da vivência de terror produzida pela violência do Estado, ocupar o lugar de sobreviventes e, por fim, reivindicar ações de reparação.

Nesses termos, apostar em práticas na área da psicologia que estejam comprometidas com modos localizados de existir é, antes de tudo, fazer banzeirar modos hegemônicos e ribeirinhos (colocar os pés no chão da história cuidadosamente empurrada para a margem) análises e projetos fazendo com que narrativas e versões daqueles historicamente minorizados ocupem espaços não apenas como testemunhas, mas também enquanto sobreviventes; desnaturalizar práticas ditas de cuidado que têm servido historicamente para aprofundar hierarquizações e subalternizações; problematizar os lugares que a branquitude tem historicamente ocupado e produzido no Brasil com relação ao que chama de cuidado e proteção; comprometer-se com as lutas dos povos originários do país que lutam por “Demarcação Já”/ “Reocupação de nossas terras Já”, “Nenhum Quilombo a Menos”, “Nossas Vidas nas Favelas Importam”; encorajar Escrivivências, ou seja, processos de ruptura com crenças racistas de que certas populações são incapazes de pensar, de criar e de autorizar o texto da própria vida por meio da escrita. Nesse sentido, repudiamos práticas que sequestram saberes ao passo que silenciam protagonismos e protagonistas, descartando a presença de seus corpos nos espaços em que dizem dar-lhes voz; que as práticas ditas de cuidado tenham como atores também aqueles para cuja política é pensada; que partam da noção de mundo que esses povos querem construir, valorizando as noções de cuidado e os seus saberes históricos e ancestrais; que sejam práticas a serviço do bem-viver de nossos povos e não de ideais colonizadores de expropriação, cujos rastros são buracos, poluição e morte; que, em hipótese alguma, prescindam dos corpos/visões indígenas, pretos, afroindígenas e ribeirinhos no processo de pensar e efetivar ações que visem ao cuidado da população, caso contrário, pode-se estar contribuindo para a perpetuação de práticas racistas genocidas.

Informações sobre as autoras:

Áurea Alves Cardoso

 <https://orcid.org/0000-0001-9222-5108>

 <http://lattes.cnpq.br/9261671609818895>

Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, linha de pesquisa Subjetividade, Política e Exclusão Social; é especialista em Psicologia Jurídica pela UERJ. Atua como psicóloga clínica em consultório particular. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia.

Cecília Maria Bouças Coimbra

 <https://orcid.org/0000-0001-5383-7240>

 <http://lattes.cnpq.br/4462946146826132>

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Gama Filho (1974), graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1966), mestrado em Psicologia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas (1980) e doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (1992). Atualmente é professor adjunto 4 da Universidade Federal Fluminense, membro da diretoria colegiada do Grupo Tortura Nunca Mais Rio de Janeiro, assessora ad hoc da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do RJ, membro do conselho editorial - Editora Oficina do Autor, conselheiro editorial da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, membro de conselho editorial da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - São Paulo, membro do conselho editorial - Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, membro de conselho editorial da revista *perfi* da

¹⁵ Sobre o assunto, conferir Mascarenhas (2018).

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, consultor ad-hoc da Universidade Estadual de Maringá, membro de conselho consultivo - Global Justice Human Rights Action And Training e membro do grupo de trabalho da Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação Em Psicologia. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia do Ensino e da Aprendizagem, atuando principalmente nos seguintes temas: produção de subjetividade, direitos humanos, práticas psi, exclusão social e especialismos.

Contribuições das autoras

Ambas as autoras colaboraram ao longo do processo, desde a elaboração até a revisão final do manuscrito e aprovaram a versão final para publicação.

Como citar este artigo:

ABNT

CARDOSO, Áurea Alves; COIMBRA, Cecília Maria Bouças. Banzeirar: fazendo ribeirinhar certas práticas ditas de cuidado. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 185-194, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29027

APA

Cardoso, Á. A., & Coimbra, C. M. B. (2019, set.). Banzeirar: fazendo ribeirinhar certas práticas ditas de cuidado. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 185-194. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29027

Referências

AMORIM, Gustavo Henrique. Relato de uma bixa carbonizada. *Facebook*, 25 mar. 2018. Disponível em: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10213532953417062&id=1198764493. Acesso em: 6 out. 2018.

ARAGUAIA: campo sagrado. Direção de Evandro Costa de Medeiros. [S.l.]: Labour Filmes, 2011. 1 DVD (50 min), color.

ARUAQUE, Mônica Cristina. Aruaque (conjunto étnico da Amazônia) Mônica Cristina. In: PACHAMAMA, Aline Rochedo (Org.). *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018. p. 31-44.

ÁVILA, Cristina. Segregação e racismo contra índios no sul do Brasil: Racismo, agressões e até assassinatos marcam o cotidiano de várias comunidades indígenas nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. *Extra Classe*, 12 ago. 2016. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/movimento/2016/08/segregacao-e-racismo-contra-indios-no-sul-do-brasil/>. Acesso em: 23 ago. 2018.

BENITES, Sandra Guarani. Ara Reté Sandra Benites. In: PACHAMAMA, Aline Rochedo (Org.). *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018. p. 59-74.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei 4.119 de 27 de agosto de 1962*. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. 1962. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/14119.htm. Acesso em: 24 jun. 2017.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei 5.766 de 20 de dezembro de 1971*. Cria o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia e dá outras providências. 1971. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L5766.htm. Acesso em: 12 ago. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS*. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2017. Disponível: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf. Acesso em: 12 abr. 2016.

CARDOSO, Áurea Alves. *Um rio de memórias, experiências e vivências: guerrilha do Araguaia*. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia)-Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi do Brasil do milagre*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; NASCIMENTO, Maria Lívia. Jovens pobres: o mito da periculosidade. In: FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI, Jorge Atílio Silva (Org.). *Jovens em tempo real*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 19-37.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. O atrevimento de resistir. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida et al. (Org.). *Deserdados: dimensões das desigualdades sociais*. Rio de Janeiro: H.P. Comunicação, 2007. p. 7-14.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA 06. *Uma profissão chamada psicologia: CRP-06, 20 anos*. São Paulo: CRP-06, 1994.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ideia, 2005. p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GELEDÉS - INSTITUTO DA MULHER NEGRA; CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA. *Guia de enfrentamento do racismo institucional*. 2013. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Guia-de-enfrentamento-ao-racismo-institucional.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: União dos Coletivos Pan-Afrikanos, 2018.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

KILOMBA, Grada. "O racismo é uma problemática branca", diz Grada Kilomba. Entrevista concedida a Djamilia Ribeiro. *Carta Capital*, 30 mar. 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problemativa-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba>. Acesso em: 19 ago. 2018.

MARIBONDO, Miguel. há graus de racismo? *Revista Òkòtó*, 13 ago. 2018. Disponível em: <https://medium.com/revistaokoto/h%C3%A1-graus-de-racismo-e4f700dd536e>. Acesso em: 4 set. 2018.

MARTINS, Hildeberto Vieira. *As ilusões da cor: sobre raça e assujeitamento no Brasil*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MASCARENHAS, Luiza Teles. *O pesquisarCOM como ato político nas licenciaturas: contribuições às práticas de ensino em psicologia*. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PACHAMAMA, Aline Rochedo (Org.). O coração desta terra é coração de mulher indígena. In: _____. *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018. p. 11-14.

PALESTINA do Norte: o Araguaia passa por aqui. Direção de Dácia Ibiapina da Silva. Produção: Asa Cinema e Vídeo; Fábrica de Fantasias Luminosas; Ronaldo Duque e Associados. Brasília: [s.n.], 1998. 1 DVD (13 min), color.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Krenak - Povos Indígenas no Brasil. *Instituto Socioambiental*, dez. 1998. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 5 out. 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 83-94, apr. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

THEODORO, Mário L. A questão racial e as mudanças sociais recentes. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS), 37., 2013, Águas de Lindóia. *Anais... Águas de Lindóia: ANPOCS*, 2013.

Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público★

Heliana Castro Alves  **

Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, Brasil

Resumo

A colonialidade do poder e do saber pode transcender a relação da Europa com os países colonizados, passando a se constituir como um padrão de relações reproduzido em diversos sistemas políticos. O eurocentrismo é uma perspectiva cognitiva-epistêmica não exclusiva dos europeus e nem do período colonial, pertencendo também aos que tenham sido educados pela sua hegemonia. Este relato de pesquisa tem por objetivo abordar a concepção e organização de um Memorial em uma comunidade quilombola, observando-se o processo de construção da memória coletiva em torno de um mito fundacional de origem. Na metodologia seguiu-se a abordagem qualitativa utilizando o método da história oral. Os dados foram analisados por meio da análise de conteúdo temática valendo-se do software Atlas Ti na codificação, categorização e monitoração da produção de sentidos. Observa-se que durante a construção do Memorial determinados grupos sociais dominantes utilizam o poder simbólico, social e político para fazer prevalecer sua representação de passado numa perspectiva epistemológica eurocêntrica, evitando a polissemia de vozes. O guiamento do Memorial provoca, porém, um conflito de memórias a partir de relatos testemunhais que subvertem a temporalidade histórica da escravidão, imputando novas formas identitárias ao processo de construção da memória.

Palavras-chave: memória coletiva; colonialidade do saber; colonialidade do poder; comunidades quilombolas.

Coloniality of knowledge and conflict of memories in the public space

Abstract

The coloniality of power and knowledge can transcend the relationship of Europe with the colonized countries, becoming a pattern of relations reproduced in various political systems. Eurocentrism is a non-exclusive cognitive-epistemic perspective of Europeans and neither of the colonial period, also belonging to those who have been educated by their hegemony. This research report aims to approach the conception and organization of a memorial in a quilombola community observing the process of construction of the collective memory around a founding myth of origin. In the methodology followed the qualitative approach using the oral history method. The data were analyzed through the thematic content analysis using Atlas Ti software in the coding, categorization and monitoring of the production of meanings. It is observed that during the construction of Memorial certain dominant social groups use the symbolic, social and political power to make their representation of the past prevail in a Eurocentric epistemological perspective, avoiding the polysemy of voices. The Memorial guide, however, provokes a conflict of memories, based on witness accounts that subvert the historical temporality of slavery, imputing new identity forms to the process of memory construction.

Keywords: collective memory; coloniality of knowledge; coloniality of power; quilombola communities.

Introdução

Ao desenvolver a noção de colonialidade do saber, Quijano (2000) se refere ao poder epistêmico da Europa que a partir do sistema-mundo moderno expressa a centralidade da produção, legitimação e difusão de conhecimento. Considerando que a colonialidade do poder/ saber constitui um fenômeno que pode transcender a relação da Europa com os países colonizados, embora constitua sua origem histórica, é possível observar os processos de produção de conhecimento como expressão da colonialidade operando em níveis locais, ao longo das gerações, por meio da veiculação da memória genealógica da antiga elite colonial. Compreendendo que a colonialidade do poder e do saber é mantida por meio de uma memória socialmente construída e compactada pelo imaginário colonial enquanto perspectiva cognitiva, observa-se a possibilidade de relacionarmos os estudos da memória e os estudos pós-coloniais na área da psicossociologia.

A psicologia, isoladamente, enquanto disciplina focada nos fenômenos intrapsíquicos, não possibilita um alcance conceitual que dê conta de um objeto, como a

memória, que fundamentalmente transcende os parâmetros da noção de um sujeito centrado, exigindo uma perspectiva interdisciplinar e multifocal. Sá (2007), ao traçar alguns parâmetros para a consolidação da memória no campo da psicossociologia, elenca alguns princípios que acabam por nortear um melhor entendimento desta aplicação neste campo. Um dos princípios está relacionado ao caráter construtivo da memória social: a memória não é uma reprodução pura das experiências passadas e sim uma construção em função da realidade presente (HALBWACHS, 2006). Desta forma, também a psicologia social passa a excluir uma perspectiva exclusivamente psicologista em que as experiências e recordações se apresentam intactas na memória, como se fosse um fenômeno puro (SÁ, 2007). Especificamente, pensar no caráter construtivo da memória social a partir do tempo presente constitui um objeto importante se refletirmos sobre o processo político-social que envolveu as comunidades quilombolas, uma vez que a possibilidade de autorreconhecimento destas comunidades no terreno político ofereceu uma porta para novos processos identitários.

O fenômeno da manutenção da colonialidade do poder/saber por meio das gerações expressando a predominância epistêmica da narrativa eurocêntrica pode ser observado no município de Quissamã, no norte flumi-

* Financiamento: Capes Cofecube e Capes Pro-doutoral.

** Endereço para correspondência: Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Instituto de Ciências da Saúde, Rua Frei Paulino, 30. Abadia, Uberaba, MG – Brasil. CEP: 38025180. E-mail: helianasolar@gmail.com
Os dados completos da autora encontram-se ao final do artigo.



nense, onde se encontra a comunidade quilombola Machadinha. Os acontecimentos sociopolíticos, próprios da contemporaneidade, impactam o processo de construção da memória coletiva da comunidade. Assim, o artigo trata sobre a concepção e organização de um Memorial nesta comunidade, observando-se a dinâmica das relações de poder tecida entre a administração municipal local e a comunidade no processo de construção da identidade e da memória coletiva.

Metodologia

Este artigo constitui um relato de pesquisa, realizado a partir do recorte de um estudo de doutorado e tem por objetivo relatar a concepção e organização de um Memorial dentro de uma comunidade quilombola, observando-se o processo de construção da memória coletiva em torno de um mito fundacional de origem. Na metodologia seguiu-se a abordagem qualitativa utilizando na coleta de dados o método da história oral para realizar as entrevistas; observação direta do cotidiano da comunidade e suas ações socioculturais; e pesquisa documental. Os dados, conteúdo temático, foram analisados valendo-se do *software* Atlas Ti na codificação, categorização e monitoração da produção de sentidos.

O mito fundacional de origem em Quissamã: centralidade da narrativa eurocêntrica

O passado colonial se inscreve no próprio nome do município, que surge a partir da narrativa – e perspectiva epistêmica – dos colonizadores: a história do negro Kissama, encontrado entre os índios pelos sete capitães no período colonial. Esta importante peculiaridade de Quissamã deve ser observada ao analisarmos como se dá o processo de reconstituição do passado e construção da memória coletiva nos seus diversos âmbitos, dimensões e perspectivas: vemos surgir em Quissamã um mito fundacional de origem.

A história de Quissamã remonta aos meados do século 16, a partir da exploração da Capitania de São Tomé, também chamada de Campos dos Goitacazes. Desde o início, quando a capitania pertencia ainda ao português Pero de Góis no século 16, já havia ocorrido muitas tentativas frustradas de colonização da área em consideração à forte resistência indígena na região e os obstáculos da natureza local. Depois destas tentativas frustradas, a capitania foi devolvida à Coroa Portuguesa pelo sucessor, Gil de Góis (MARIANI, 1987). No século 17, sete capitães lusitanos, proprietários de engenhos de açúcar, receberam, em retribuição pela luta de expulsão de franceses travada no Rio de Janeiro, algumas sesmarias que iam do rio Iguaçu ao rio Macaé. Em 1632, eles saíram pela primeira vez para desbravar as terras. Durante a segunda expedição exploratória encontraram, no meio de um agrupamento de índios, um único e isolado negro. Ao ser questionado sobre sua origem, o negro disse: “Kissama”, referindo-se a um povoado na África, na região de Angola. Algum tempo depois, estes mesmos “desbravadores” lusitanos retornaram procurando por tal negro. No entanto, ele já havia fugido do local, certamente desconfiado. Este evento deu origem ao nome daquela região.

Esta formação discursiva produzida na perspectiva do sistema-mundo moderno, como sinalizaria Quijano (1992), foi detalhadamente registrada em extensos memoriais de viagem dos exploradores. A posicionalidade narrativa deste evento tem como contingência histórica o colonialismo, pertencendo a uma elite escravocrata o completo poder de enunciação – um viés epistemológico eurocêntrico. Isto sugere que as narrativas colonialistas, perfeitamente observáveis nestes memoriais, ao se transformarem em um mito fundacional de origem, preservam a centralidade do olhar colonizador e reproduzem uma visão de mundo eurocêntrica e dominante no encontro com o seu Outro. Sublinha-se na perspectiva teórica de colonial, que a modernidade encenada pelo centralismo europeu só existe a partir da invenção da América: a colonialidade é uma condição da modernidade, estabelecendo-se um esquema mental que não apenas justifica, mas legitima a desigualdade entre as sociedades no sistema-mundo moderno (RESTREPO; ROJAS, 2010). A perspectiva epistêmica eurocêntrica se refletia nos diários dos próprios colonizadores, dando à elite açucareira local e seus descendentes, o poder de enunciação e registro dos fatos históricos.

Junto à forte demanda identitária gerada pelo processo de autonomia administrativa de Quissamã, os jornais locais, nesta época, passaram a construir e divulgar extensamente a narrativa da origem histórica do nome da cidade a partir dos memoriais dos desbravadores do tempo colonial, e por isso muitos moradores mais velhos da comunidade só vieram a conhecer o mito do negro Kissama depois de adultos. A busca identitária diante da demanda da emancipação político-administrativa de Quissamã também culmina na rememoração, por meio da imprensa local, das narrativas genealógicas da família Carneiro da Silva – antiga elite açucareira –, tendo como berço o período de auge da cana-de-açúcar e a construção do Engenho Central. Este fato é enaltecido de forma comemorativa sem que a memória da escravidão seja mencionada ao menos como pano de fundo das riquezas produzidas e ostentadas nesse período.

As matérias dos jornais instrumentalizam o processo de reconstrução da memória a partir das necessidades do presente: a euforia social pela emancipação da antiga Freguesia Nossa Senhora do Desterro de Quissamã em município corporifica a demanda pela identidade, ou ainda, a demanda da elite que pretende permanecer no poder. Como afirma Paul Ricoeur (2007), a fragilidade identitária traz demandas para a produção de memórias, sendo que – acrescentaria Foucault (2013) – todo discurso precisa ser analisado a partir da irrupção dos acontecimentos. O momento político da emancipação parece reativar a memória social, tendo como *locus* enunciativo a história da elite açucareira e sua linhagem genealógica através do tempo. A invisibilidade ou o “esquecimento” da escravidão nesta recordação evidencia a centralidade da memória genealógica da elite a partir das prerrogativas positivistas de progresso nacional. Observa-se, portanto, que as demandas pela construção de uma identidade durante o processo de municipalização de Quissa-

mã geraram a evocação de uma memória oficializada que surge a partir da narrativa dos antigos colonizadores e se reinscreve no presente, instrumentalizando o processo de legitimação do poder instituído.

Comunidade Quilombola Machadinha: processo de construção identitária no interior das relações de poder

Em 2001, a prefeitura municipal desapropria o território que era da antiga usina de cana-de-açúcar e compra as terras da fazenda Machadinha. Em 2006, a comunidade se organiza e conquista a certificação palmares como comunidade quilombola compreendendo, ao todo, cinco fazendas e sítios. Após a aquisição da fazenda Machadinha, a prefeitura dá início ao processo da chamada “revitalização” deste local de memória a partir da criação do “Complexo Cultural da Fazenda Machadinha”. Este complexo é constituído pelo conjunto arquitetônico preservado na fazenda desde a escravidão (antigas senzalas e ruínas da casa-grande) e por diferentes práticas culturais locais: o tambor/ jongo, o fado e a culinária. É importante observar que ocorre uma intensificação das atividades voltadas para o turismo no município aproveitando a memória do período colonial. As antigas senzalas foram reformadas, o jongo passou por um processo de reapropriação e foram criados outros aparatos dentro do território quilombola para o incentivo da atividade econômica do turismo cultural: a Casa de Artes e o Memorial Machadinha.

O processo de revitalização do espaço público e das festas populares na comunidade quilombola envolveu a produção da memória coletiva a partir das relações de poder estabelecidas com agentes culturais diretamente ligados à administração pública local que, não obstante, desde a municipalização de Quissamã, era ocupada pela descendência da antiga elite açucareira. De fato, a prefeitura passou a se interessar pelo potencial econômico do turismo, possibilitado pela onda memorialista em torno da escravidão no mundo todo e do processo de valorização das manifestações artístico-culturais e religiosas afro-brasileiras nas recentes políticas culturais. A comunidade quilombola passa a ser alvo do turismo global que materializa a cultura popular subalterna como objeto de consumo sob a égide do mercado neoliberal, impactando direta e indiretamente a produção da memória coletiva em torno da escravidão.

O jongo, que há muitos anos já não era mais dançado na comunidade, passa a ser resgatado e ressignificado pelo Poder Público tornando-o palatável aos turistas pela via da espetacularização. O processo de mediação, para Martín-Barbero (1997, p. 262), “é constituído pelos dispositivos através dos quais a hegemonia transforma por dentro o sentido do trabalho e da vida na comunidade”. Essa mudança de sentidos provoca, para o autor, um esvaecimento da memória, tanto para o turista, quanto para a comunidade. Assim, convertem-se as culturas regionais, fazendo do turismo uma via de estereotipação de cerimônias e objetos (MARTÍN-BARBERO, 1997). O Memorial Machadinha, construído nessa época de intenso investimento público no turismo, torna-se um equipamento social voltado unicamente para este fim, somando,

em sua prática cotidiana, a arquitetura, as festas e danças populares como o jongo. Este Memorial é entendido, portanto, enquanto “lugar de memória”, conflito e negociação identitária, abordando o mito fundacional do negro Kissama, presente na memória de Quissamã e narrado pelos jongueiros da comunidade após o processo de “revitalização” da cultural local. Este espaço de produção, negociação e conflitos de memórias revela as relações de poder no interior do fato político quilombola, possibilitando uma discussão sobre a memória da escravidão na contemporaneidade e as lutas pós-coloniais travadas no atual quadro político a partir da memória coletiva.

O Memorial Machadinha como lugar de conflito de memórias: uma perspectiva epistêmica contra-hegemônica surge no espaço público?

Em 2008, a prefeitura realizou um grande projeto enviando pesquisadores e alguns representantes do Poder Público local para Angola. Tratava-se de uma missão de “busca das origens” que tinha por objetivo a procura de informações e contatos com pesquisadores e museus locais em Angola. O que motivou esse grande empreendimento cultural foi, justamente, a memória do negro Kissama, cuja imagem objetificada se torna um dos pilares icônicos das ações da prefeitura para a implementação de projetos culturais tendo por alvo a Comunidade Quilombola Machadinha. Observa-se nesta narrativa atemporal o esforço da construção do mito fundacional de origem, ligando Quissamã a Kissama. O retorno às “origens” africanas a partir de uma narrativa congelada no tempo parece constituir um “excesso de memória”, em seu uso político-identitário que se projeta a partir de uma plena expressão pública desta memória (RICOEUR, 2007).

Este esforço de reconstituição do passado a partir da busca de um “elo perdido” sobrepõe a funcionalidade política e econômica da memória, enquanto estratégia instrumental, aos aspectos concretos da memória histórica. Após a viagem à África foi publicado um livro intitulado: *Machadinha: origem, história e influências* (SILVA, 2009), divulgado nas escolas e disponibilizado para turistas dentro do Memorial. A Comunidade Machadinha, portanto, é especialmente marcada por esta memória reiteradamente ilustrada pela imagem objetificada de um certo negro apelidado de Kissama pelos colonizadores no século 17: o mito fundador que surge a partir da narrativa dos colonizadores se transforma num recurso patrimonial e turístico. Da viagem à África, realizada pela prefeitura, foram trazidos muitos objetos tradicionais de Angola/Luanda que passaram a fazer parte do Memorial Machadinha. Enquanto escolha estética na organização do Memorial, as fotos do povo de Angola foram misturadas às fotos do povo de Machadinha, apresentando como subtítulo: “Se colocarmos as fotos juntas, não sabemos quem é de Angola e quem é de Machadinha”. A reivindicação da população de Machadinha era que minimamente colocassem alguém da própria comunidade para trabalhar dentro do Memorial. Isso foi concretizado no início de 2015: deslocou-se Dalma, neta de jongueiro para realizar as conduções turísticas dentro do Memorial e para reali-

zar atividades com a própria população local. Durante a pesquisa, uma de suas conduções dentro do Memorial foi iniciada da seguinte forma:

Meu nome é Dalma, sou descendente de quilombola, moro aqui em Machadinho, moro em uma destas senzalas, a minha senzala fica na ala D; minha tataravó foi escrava, foi ama-de-leite do Visconde de Ururai que morava na casa-grande que hoje está em ruínas ali [...] Nós somos da origem dos Kissama. Porque naquele tempo do Brasil Colônia, essas terras aqui não tinham nome e os 7 capitães vieram explorar aqui esta terra que não tinha nome e encontrou uma aldeia de índios, porque aqui foi dos índios Goitacazes... e o nome da aldeia era aldeia nova e encontrou um negro e esse negro [...]

Ao se apresentar para os turistas, Dalma inclui suas memórias pessoais partindo do recorte da memória da escravidão – uma memória genealógica na perspectiva da subalternidade e seu modo de pertencimento histórico ao local. Nota-se que o lugar identitário narrado presume uma concepção frigidificada de quilombo – a partir do passado colonial, e não do presente – mostrando a reconstituição da memória pelo viés do espaço social de onde ela fala. Ela utiliza a palavra “senzala” para designar a casa em que mora, apresentando um “lugar de memórias” que passa a ser objetificado. Como afirma o laudo antropológico do INCRA, existe tanto na exploração do mito do negro Kissama, quanto na utilização do termo “senzalas”, um interesse em legitimar a origem negra para alimentar o investimento no turismo local evidenciando os efeitos das narrativas históricas no presente.

A forma de representação do passado durante o guiamento está relacionada, num primeiro momento, a uma memória canônica, enquadrada pelas necessidades do momento e pela sua função social no âmbito do trabalho. Dalma realiza recortes e enquadramentos da memória para o exercício da tarefa designada. Dentre estas reconstruções observa-se, no discurso da quilombola, uma introjeção – ou apropriação – do discurso de identidade imputado à população, a partir da narrativa do Poder Público – a origem de Machadinho diretamente ligada à Nação Kissama. Desta forma, observamos que a memória oficializada, emoldurada pela demanda da atividade turística, acaba por constituir um dos elementos importantes no atual processo de construção da memória coletiva e da identidade da população de Machadinho. A essencialização e homogeneização da origem identitária africana, enquanto elemento da memória coletiva, é parcialmente incorporada pela comunidade, que passa a ceder à força discursiva impressa no Memorial, constituído, desta forma, como um lugar “pedagógico”. Não é possível deixar de observar, no entanto, que existe aqui uma fabricação de saberes por parte do poder local que se inicia a partir da reapropriação e reinvenção de um mito de origem contido nos relatos de um colonizador. O conhecimento, produzido e reproduzido numa forma de representação do passado dentro da estrutura do Memorial, revela um sutil controle social sobre a produção de

memórias. Questiona-se, portanto: o que resta da perspectiva eurocêntrica neste modo de operacionalização da construção de um saber impresso na memória?

Ao abordarmos a noção de “colonialidade do saber”, Quijano (2000) reflete sobre processos de produção de conhecimento e a colonialidade do poder interno, também operando em níveis locais. Como afirmam Restrepo e Rojas (2010), o que se denomina modernidade é o específico universo de relações intersubjetivas que se dá a partir da dominação eurocêntrica. Este modo de conhecimento forjado pela centralidade da Europa, que se autodenomina racional, surge como emblema da modernidade. Isso quer dizer que o eurocentrismo é, antes de tudo, uma perspectiva cognitiva que, no entanto, não é exclusiva dos europeus e nem do período colonial: ela transpassa o tempo também pertencendo aos que tenham sido educados pela sua hegemonia (QUIJANO, 2010). Ou seja, não apenas os europeus, mas seus descendentes diretos – e outros – passaram a reproduzir nos territórios coloniais uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento (RESTREPO; ROJAS, 2010). Qual é o poder simbólico que a população de Machadinho possui neste processo de produção de saberes que acaba por impactar diretamente a construção de memórias, identidades e subjetividades locais? Acredita-se que a interioridade do imaginário social, submetido à colonialidade do poder em nível local pode ter impactos diretos sobre o processo de subjetivação. Aníbal Quijano (2000) propõe que na escala societal “o poder é um espaço e uma malha de relações sociais de exploração, dominação e conflitos que se articula em torno da disputa pelo controle de alguns âmbitos da existência social”. Entre eles se encontra a “subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento” (QUIJANO, 2000, p. 345). As memórias de classe de determinados grupos sociais dominantes utilizam o poder simbólico e o poder político para fazer prevalecer sua representação de passado a partir de uma perspectiva eurocêntrica, evitando a polissemia de vozes e outros pontos de vista sobre a história. Isto ocorre de forma sutil, subliminar e sob novas roupagens “ético-políticas” que, paradoxalmente, se voltam para um contexto de valorização da cultura negra, reforçando, no entanto, a relação destas memórias inventadas ou reconstruídas com o poder instituído. É neste sentido que podemos pensar em abuso de memória: aquela que resulta de uma manipulação orquestrada da memória e do esquecimento por detentores do poder (RICOEUR, 2007). A busca por uma “origem” pura tal como foi realizada, reforçando um processo de construção identitária monocultural, nos conduz a um tempo pré-diaspórico transcendente, a-histórico, na fabricação ativa de uma memória essencializada que se baseia prioritariamente em um mito de origem: observa-se, na concepção do Memorial, uma visão absolutista e cristalizada de cultura e identidade.

Ao longo da visita observa-se, porém, que Dalma passa também a incluir suas próprias memórias entrelaçadas à memória oficial e canônica da escravidão. Ao mostrar fotos de antigos escravos trabalhando, ela narra que uma determinada ilustração se parece com a imagem que

ela tem do seu pai quando estava vivo pouco tempo atrás. A forma como Dalma, ao mesmo tempo, coaduna com a memória oficializada em torno de um mito fundacional de origem e, sutilmente, reconstrói as próprias contramemórias, faz deste “lugar de memória” um espaço de silencioso conflito. Neste espaço, a colonialidade do saber convive ao lado das sutis táticas de resistência que instauram novos saberes: saberes subalternos pela via da experiência testemunhal. Ao realizar uma livre transição entre a memória clássica da escravidão e as suas lembranças pessoais de vida, Dalma não deixa de subverter a lógica do espaço-tempo coreografado do Memorial: antes de tudo, ela mostra as brechas temporais entre o colonialismo e o neoliberalismo, denunciando a continuidade da racionalidade moderna capitalista-racista nas relações sociais através do tempo e dos diferentes sistemas políticos. Ao cumprir sua função social designada de guia, porém, ela não realiza esta narrativa polifônica de forma ingênua, e sim, ocupa discretamente o espaço político da memória. Estabelece-se, na sua narrativa, portanto, a porosidade temporal entre a memória da escravidão e a sua memória de vida pela via do testemunho narrado: uma das possibilidades de costura da memória coletiva. Deve ser destacado o caráter fortemente delineado do campo da experiência: ela testemunha a história transgeracionalmente, subvertendo a lógica da linearidade temporal – subversões só possíveis por meio da memória. Ao utilizar com veemência a importante categoria temporal da população, afirmando “eu *alcançei* [esta época]” – ela dá veracidade e legitimidade ao tempo experienciado, e sua memória se torna ação: a ação de transmissão de um conhecimento vivido – a dimensão política do testemunho narrado. Ela não aborda uma origem transcendental e essencializada africana, mas sim seu próprio berço de infância. Beatriz Sarlo (2007, p. 26) chama de experiência “o que pode ser posto em relato: algo vivido que não apenas se sofre, mas se transmite”. Dalma, neste momento, fala como narradora e não como guia turística: ela se abre para as afetações do seu passado no processo de reconstituição de sua história de vida junto à memória clássica da escravidão e oferece sua narrativa aos ouvintes em forma de testemunho-saber.

Paralelamente aos intensos movimentos de transformação das práticas culturais e do espaço físico-social da comunidade junto ao projeto de construção do Complexo Cultural, observamos, portanto, por parte do poder local, um discurso político-identitário essencialista que valoriza e enaltece as raízes africanas numa palpável tendência pela idealização de um “retorno místico” – o Memorial Machadinha é o “lugar de memória” que materializa essa visão em torno de uma origem purista. Junto à demanda da atividade turística, ao ser construído e planejado pela prefeitura a partir de uma concepção superintegrada de cultura, o Memorial trouxe uma narrativa essencializada africana, construindo nuances puras, absolutistas e fixas à identidade local. Destaca-se mais uma vez que a narrativa intencional de verossimilhança física direta entre os dois povos, a população de Machadinha e a população de Angola, traz um tempo a-histórico, cuja reconstituição

da origem africana, mesmo hipoteticamente, possibilita o esquecimento simbólico do rastro da escravidão e seus desdobramentos nas injustiças presentes. A memória da escravidão, a partir da narrativa de retorno às origens, é substituída por uma “noção mística da África, tornando-se indiferente à variação intrarracial”, e, portanto, congelando a história “no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da Middle Passage” (GILROY, 2003, p. 355).

Conclusão

O artigo busca inserir o pensamento pós-colonial na pesquisa em psicossociologia numa perspectiva que contemple abordagens teórico-metodológicas problematizadoras no âmbito das práticas sociais, possibilitando, assim, a tradução das narrativas de grupos sociais vulneráveis. A produção de conhecimento e saberes contra-hegemônicos de populações historicamente excluídas ocorre de forma subliminar a partir de sutis táticas de resistência no espaço público. Neste contexto, discute-se a dimensão conflituosa da memória junto ao processo de construção identitária e as dissonantes representações do passado encenadas no palco contemporâneo: a busca da legitimação – assim como os processos reiterados de negociação da memória – ocorre em torno das relações de poder entre a comunidade quilombola e a administração pública local. Neste palco observamos o aspecto multivocal da memória e a relação instrumental e ideológica com o passado. Essas vozes dissonantes – enquanto ecos do passado no presente que o reconstrói permanentemente a partir de demandas sociais por parte de diferentes grupos sociais – acabam por constituir ambivalentes processos de comunicação e pequenas brechas discursivo-temporais por onde as vozes marginalizadas surgem como “contramemórias” de uma narrativa oficial. Este processo de conflito de memórias, no entanto – mesmo que se evidencie um diferencial de poder – não ocorre de forma estanque e maniqueísta (memória oficial *versus* memória subalterna), mas sim a partir de silenciosas negociações e de múltiplas apropriações de alguns aspectos da narrativa oficial que passam a constituir parcialmente a construção identitária por parte da comunidade – memórias consonantes – e a construção das próprias narrativas e memórias que passam a ocupar, laboriosa e politicamente, o espaço público – memórias dissonantes.

A essencialização da identidade de Machadinha e a cristalização de sua origem a partir do discurso do poder local em torno do mito fundacional do município se inscrevem no exercício da colonialidade do saber, reforçada pelas práticas culturais no contexto do turismo. Este movimento desloca a historicidade da escravidão das articulações culturais e movimentos tradutórios que ocorreram no contexto colonial e da luta de classes. O discurso essencialista do poder local em torno da reconstrução do mito fundacional de origem do negro Kissama fixa a identidade de Machadinha a uma ancestralidade africana distante, impactando o processo de construção da memória coletiva. No entanto, a comunidade se apropria parcialmente deste ícone objetificado nas suas práticas poéticas e cotidianas, inserindo suas reivindica-

ções diante da construção da identidade quilombola. O Memorial Machadinho se torna um espaço de conflitos e negociações de memórias entre o discurso canônico do poder local e a inscrição político-poética do testemunho que surge no espaço público como fonte de saber da comunidade, revelando as entrelinhas dos processos sociais mediados pelas relações de poder.

Informações sobre a autora:

Heliana Castro Alves

 <https://orcid.org/0000-0001-8034-9648>

 <http://lattes.cnpq.br/1048145085222187>

Docente do curso de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Programa EICOS/ UFRJ, realizou estágio doutoral na Université de Lille 3, França (programa Capes Cofecub). Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Vulnerabilidade e Saúde na Infância e Adolescência (NEPVIAS) e do Laboratório do Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações: rastros sensíveis, UFRJ. Possui experiência na Área Social a partir de ações territoriais, com ênfase em Arte, Cultura, Arte-Educação, Cidadania Cultural, Comunidades Tradicionais e direitos humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: pós-colonialismo, identidade cultural, igualdade racial, vulnerabilidade social; memória social, violência e desenvolvimento humano/ comunitário.

Como citar este artigo:

ABNT

ALVES, Heliana Castro. Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 195-200, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29050

APA

ALVES, H. C. (2019, set.). Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 195-200. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29050

Referências

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GILROY, Paulo. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006.

MARIANI, Alayde Wanderley. Sociologia: Quissamã, história e sociedade. In: MARCHIORI, Emília Prado et al. *Quissamã*. Rio de Janeiro: SPHAN / Fundação Nacional Pró-Memória, 1987. p. 29-46.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). *Los conquistados: 1942 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO, 1992. p. 437-449.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, Eurocentrismo, America Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Caracas: Clacso, 2000. p. 201-245.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2010. p. 73-116.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SÁ, Celso Pereira de. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 290-295, 2007. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722007000200015>

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Belo Horizonte: Cia das Letras/UFMG, 2007.

SILVA Leonardo de Vasconcelos. *Machadinho: origem, história e influências*. Rio de Janeiro: EDG, 2009.

Ee'iranajawaa:★ elementos transdisciplinares y postura contrahegemónica como potencia transformadora★

Máncel Enrique Martínez Ramos,^{id} I, ★★★ Catalina Revollo Pardo,^{id} II Geraldo da Silva Bastos^{id} II

^I Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

^{II} Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumen

Con la intención de contribuir a los estudios transdisciplinares, este artículo analiza la construcción de la investigación transdisciplinar relacionada con el pensamiento contrahegemónico, destacando el análisis de procesos en el área de la salud mental y la convivencia social. La metodología utilizada fue el análisis de fuentes teórico-metodológicas y experienciales, proponiendo cuatro conceptos praxis: tránsito, traslado, transgresión y renuncia, para repensar posibles caminos al investigar junto a los *conocimientos de varios sabedores y Mestres indígenas*. No se pretende representar la voz de ninguna comunidad, lo que sí se pretende es entrar en un diálogo con la vida social cotidiana de comunidades que hacen parte de la historia viva de los latinoamericanos. Reconocemos la diversidad de opciones epistémicas y metodológicas que brinda la transdisciplinariedad para comprender la complejidad de los fenómenos sociales, y resaltamos críticamente el potencial que tiene para conversar con los conocimientos y prácticas disciplinares, el arte, la espiritualidad, las experiencias personales, entre otros, y para establecer un diálogo con los saberes de las comunidades y pueblos tradicionales.

Palabras-clave: transdisciplinariedad; contrahegemónico; comunidades; pueblos tradicionales; encuentro de saberes.

Ee'iranajawaa: transdisciplinary elements and posture against hegemonic as transforming power

Abstract

With the intention of contributing to transdisciplinary studies, this article aims to analyze the construction of transdisciplinary research related to against hegemonic thinking, highlighting the analysis of the processes in the area of mental health and social coexistence. The methodology used was the analysis of theoretical-methodological and experiential sources, proposing four praxis concepts: transit, transfer, transgression and renunciation, to rethink possible ways to investigate together with the knowledge of several indigenous knowleggers and Masters. It is not intended to represent the voice of any community, what is sought is to enter into a dialogue with the daily social life of communities that are part of the living history of Latin Americans. We recognize the diversity of epistemic and methodological options offered by transdisciplinarity to understand the complexity of social phenomena, and in turn, we critically highlight the potential that have to talk with knowledge and disciplinary practices, art, spirituality, personal experiences (among others), to establish a dialogue with the knowledge of traditional communities.

Keywords: transdisciplinary; against hegemonic; communities; traditional people; meeting of knowledges.

Ee'iranajawaa, transformarse

Las elecciones metodológicas implican una lógica de investigación y de pensamiento que afecta las relaciones entre los investigadores y lo que investigan, y más importante, las relaciones con quienes se investiga. Una investigación contrahegemónica, especialmente si se realiza con comunidades tradicionales, con sus fuertes conocimientos epistémicos, implica un análisis sobre las costumbres y prácticas investigativas, y en muchos casos una renuncia a las prácticas identificadas como descono-

cedoras, despojadoras o lesivas para las comunidades y sus epistemes; prácticas nocivas usualmente sustentadas en un pensamiento colonial y una postura hegemónica. Una investigación contrahegemónica busca mantener un gran respeto por las epistemes de los sujetos, los pueblos, las comunidades y las poblaciones que se investiga o con quienes se investiga, y se reconoce como una construcción conjunta de conocimiento.

Como contrahegemónico entendemos aquello que busca construir consciencias políticas y epistémicas autónomas y diversas tanto en los pueblos y comunidades como en la academia y que además exige una ocupación práctica de la teoría, como lo proponen autores latinoamericanos como Paulo Freire, Darcy Ribeiro y Fals Borda, entre otros, que lograron importantes cambios sociales en temas clave como la educación o el estudio de la violencia. Con la Investigación Acción Participativa Fals Borda (1982, 2004), por ejemplo, articula la metodología de producción de conocimiento con la transformación de realidades en sectores populares, principalmente campesinos y de proletariado agrícola.

* Ee'iranajawaa: transformarse, idioma wayúnaiki, del Pueblo Wayuu de la Península de la Guajira en Colombia y Venezuela.

** La ética de esta investigación fue evaluada por la Banca de Doctorado, donde los examinadores observaron que en la metodología ocurrió una transferencia de medios y conocimientos de varios sabedores y Mestres indígenas hacia el trabajo. Para la creación de ficciones narrativas, se utilizan diferentes tipos de conocimiento: el teórico científico de la teoría del caos y la geometría fractal, con el ancestral y cotidiano de personas y comunidades indígenas. Se reconoce que es una metodología en desarrollo que implica tensiones y límites. No se pretende representar la voz de ninguna comunidad, lo que sí se pretende es entrar en un diálogo con la vida social cotidiana de comunidades que hacen parte de la historia viva de los latinoamericanos para mostrar parte de su riqueza y diversidad y para facilitar que esta riqueza influya de manera decidida en el trabajo creativo.

*** Endereço para correspondência: Universidade de Brasília, Campus Universitário, Asa Norte, Brasília, DF – Brasil. CEP: 70910900. E-mails: mmancel@yahoo.com.mx, carevollo@gmail.com, geraldobastosvencedor@gmail.com
Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.



En las investigaciones con una postura contra hegemónica, prima un interés comunitario y se busca superar o socavar las visiones de superioridad o dominio de clase, oligarquía, género, etnia, raza, modelo económico, fundamentalismos religiosos, y la razón científica como forma única de conocimiento válido. Lo contrahegemónico se opone a la noción de progreso donde la naturaleza y las culturas se perciben como recursos que pueden ser depredados y despojados de derechos, y se opone a las prácticas, símbolos y narrativas que las hegemonías entrañan. Implica un reconocimiento e identificación con la diversidad, incluyendo la diversidad epistémica y la incorporación de saberes propios a los centros de educación y el reconocimiento del peligro de aceptar una historia única (ADICHIE, 2009).

Lo contra hegemónico está en oposición al “fascismo social” (SANTOS, 2008, p. 192) que entendemos como un conjunto de procesos mediante los cuales sectores de la población son excluidos de cualquier acuerdo o contrato social. La alternativa contra su expansión incluye el reconocimiento y la construcción de otros patrones sociales, destacando la diferencia y la redistribución que lucha por la equidad y por la igualdad de derechos.

Las propuestas contrahegemónicas en América deben reconocer el poder popular multicultural, la diversidad sexual y afectiva, el auto reconocimiento epistémico de los pueblos, comunidades y poblaciones y la búsqueda de equidad, así como la construcción intersubjetiva e intercultural. Es decir, lo contrahegemónico mantiene una visión pluralista, integradora y emancipadora y su aplicación resulta ser un interesante desafío para diversas áreas incluyendo la salud mental y la convivencia social.

Los objetivos de este texto son: primero, evidenciar que existe una potencia transformadora al juntar la transdisciplinariedad con el pensamiento contrahegemónico y aplicar sus conceptos y prácticas; y segundo, proponer los conceptos de tránsito, traslado, transgresión y renuncia como útiles para la transdisciplinariedad y para el pensamiento contrahegemónico.

Transdisciplinariedad y pensamiento contrahegemónico

La transdisciplinariedad implica el uso de diversos conceptos, técnicas y herramientas de conocimientos agrupados en cuerpos disciplinares e implica también trascender estos cuerpos disciplinares. Permite el uso de herramientas metodológicas cualitativas, cuantitativas, mixtas, narrativas, artísticas y de otros saberes, para abordar un problema de estudio o un desafío o una oportunidad de investigación.

La transdisciplinariedad es también una excelente e infinita caja de herramientas epistémicas y de estrategias metodológicas para enfrentarse creativamente a la complejidad de los fenómenos sociales. No se limita a miradas múltiples alrededor de un campo o interés científico, sino que necesita de desarrollos conceptuales y prácticos, que ayuden a descubrir relaciones para la inmensa y compleja diversidad de objetos, miradores y miradas. Entendemos la transdisciplinariedad como el esfuerzo por obtener conocimientos que trasciendan las disciplinas, sin desconocerlas;

relacionando incluso metodologías y conceptos aparentemente alejados y divergentes pudiendo incluir el arte, las emociones y la espiritualidad, por lo tanto, humanizando la investigación al descentrarla del materialismo. También la entendemos como una práctica rigurosa y exigente en sus formas de investigación, y en gran medida, como una invitación a la indisciplina, en un sentido similar, al de los estudios culturales o al de gran parte del psicoanálisis. La salud mental y la convivencia social, así como otros estudios de salud colectiva, pueden enriquecerse con propuestas decididamente transdisciplinares. Esto lo muestran diversos autores como los doctores Almeida Filho (2006), Gonzalez-Marulanda (2007) y José Domingo Flórez Moreno, en salud pública, y Heimi Darlyn Gallego Jaced en el campo de la salud mental (FLÓREZ MORENO; GALLEGO JACDED, 2011), entre otros.

En la Carta de Transdisciplinariedad (ANES et al., 1994) se hace un llamado de atención sobre el crecimiento de los saberes y conocimientos y el aumento de la desigualdad entre quienes los poseen y quienes carecen de ellos y se aceptan la experiencia interior, la creatividad y el arte como espacios del conocimiento. De los artículos de la carta queremos destacar:

Artículo 3. La transdisciplinariedad es complementaria al enfoque disciplinario; hace emerger de la confrontación de las disciplinas nuevos datos que las articulan entre sí, y nos ofrece una nueva visión de la naturaleza y de la realidad. La transdisciplinariedad no busca el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de todas las disciplinas a aquellos que las atraviesan y las trascienden. **Artículo 4.** [...] hay relatividad en las nociones de “definición” y “objetividad”. El formalismo excesivo, la absolutización de la objetividad, que comporta la exclusión del sujeto, conducen al empobrecimiento. **Artículo 5.** La visión transdisciplinaria es decididamente abierta en la medida que ella trasciende el dominio de las ciencias exactas por su diálogo y su reconciliación, no solamente con las ciencias humanas sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior. [...] **Artículo 14.** Rigor, apertura y tolerancia son las características fundamentales de la actitud y visión transdisciplinaria [...] (ANES et al., 1994, “Carta”, arts. 3-5; 14).

Lo anterior es pertinente y útil a una actitud contrahegemónica; sin embargo, nos llama la atención que no se mencionen explícitamente en la carta los infinitamente ricos y diversos conocimientos de las comunidades tradicionales y populares, esto implica una desigualdad en el reconocimiento de ciertos saberes en contraposición con otros. La transdisciplinariedad tiene una gran potencia en las investigaciones contrahegemónicas donde, además de contrastar y hacer confluir disciplinas diversas junto con el arte, la espiritualidad, la experiencia interior etc, se puede entrar en diálogo con los conocimientos de las comunidades y pueblos tradicionales indígenas, negros, quilombolas, ribereños (*ribeirinhos*), palenqueros, gitanos y populares, la mayoría de ellos anclados a los territorios. Esto es de gran importancia para la autoafirmación epistémica, tanto de las comunidades como de las academias, en los países que conservan un gran número de sabios o sabedores tradicionales y una gran diversidad

cultural como Brasil, Colombia, Bolivia, China, Canadá, Guatemala, India, Japón, Malí, México, Mozambique, Nigeria, Perú y Venezuela; entre otros.

Es común para las personas que investigan temas de salud pública, incluyendo a la salud mental y la convivencia social, utilizar herramientas metodológicas de distintos enfoques y disciplinas. Los testimonios, la cartografía social, los diarios de campo y registros fotográficos y audiovisuales, las entrevistas a profundidad, los grupos focales y de discusión, la observación participante, la investigación de archivos biblio y video gráficos; la Investigación, Acción Participativa; la etnografía y otras herramientas cualitativas conviven con herramientas cuantitativas como los estudios estadísticos, los estudios descriptivos, analíticos, experimentales, multivariados, el análisis de tendencias, la minería de datos y otras herramientas con un enfoque predominantemente cuantitativo. Muchas investigaciones usan técnicas mixtas y los investigadores pueden avanzar hacia el uso de la transdisciplinariedad con una actitud contrahegemónica que tenga en cuenta conocimientos propios y nuestra identidad culturalmente diversa para disminuir, desacelerar, eliminar o resignificar complejas cuestiones sociales y de salud pública en nuestras poblaciones.

Deseamos recalcar que el hecho de que en la actualidad sea común investigar temas de salud pública, salud mental y convivencia social desde una perspectiva transdisciplinar, no es solo atribuido a los cuestionamientos y movimientos paradigmáticos del modelo científico hegemónico, es también atribuido a los procesos de lucha socio-políticas de los diferentes sectores de la sociedad. En el caso de la salud mental y la convivencia social es menester destacar la lucha de la Reforma Psiquiátrica de los años setentas que repercute en políticas públicas desde los años ochentas. Este complejo proceso político y social, transformó un conjunto de prácticas, saberes, valores culturales y sociales, en el cotidiano de las relaciones interpersonales en la convivencia social. Cuestionando a los gobiernos, centros académicos, instituciones y servicios de salud, consejos profesionales, asociaciones de personas con trastornos mentales y familiares, movimientos sociales, territorios, barrios y opinión pública (BRASIL, 2005).

La lucha de la Reforma Psiquiátrica, estructuralmente propuso la transdisciplinariedad para la intervención e investigación en salud mental. Sin embargo, mantenía una centralidad en los procesos y conocimientos eurocéntricos, sin reconocer la sabiduría de los procesos de investigación y cuidado de las comunidades tradicionales y sabidurías populares, solo recientemente comienzan a ser interés de las políticas públicas, interés que cuestionamos cuando se presenta con carácter de asimilación cultural, como en el caso de la captación de las *Rezadeiras* y *Berzadeiras*¹ por el Sistema Único de Salud (SUS) brasileño.

Las investigaciones y otras prácticas epistémicas y académicas que integran posturas contrahegemónicas y transdisciplinarias, junto a diversas comunidades que construyen sus epistemes más allá de las disciplinas, en

este texto nos centramos en los pueblos y comunidades tradicionales y populares y sus epistemes. En lo teórico consideramos importante proponer nuevos conceptos en relación con la transdisciplinariedad y su relación con la actitud contrahegemónica en la investigación y en las prácticas que buscan transformaciones sociales que sirvan a las comunidades ya que una de las características principales de la transdisciplinariedad es su potencia transformadora. En este trabajo proponemos cuatro formas de transformación que llamamos: Tránsito, Traslado, Transgresión y Renuncia.

Tránsito, Traslado, Transgresión y Renuncia

Encontramos útil el hecho de que estos cuatro conceptos sean difusos y tengan intersecciones y límites borrosos. Tránsito, Traslado, Transgresión y Renuncia. Proviene tanto del trabajo empírico como de reflexiones planteadas en nuestros estudios de doctorado. Los proponemos por encontrarlos ventajosos para abordar diferentes aspectos o niveles de la transdisciplinariedad contrahegemónica.

Tránsito

Nos referimos a tránsito cuando se pasa o se salta de una disciplina a otra o de un tipo de conocimiento a otro o de un juego de lenguaje a otro. También cuando se toman herramientas o conceptos de distintas disciplinas para construir un nuevo campo de estudio o un nuevo abordaje, transitando entre varias disciplinas para construirse a sí misma, lo mismo hacen disciplinas como la ecología y la bioinformática.

Un proyecto transdisciplinar enfocado en el tránsito trabajaría con distintas disciplinas y con otros conocimientos como los saberes populares o los tradicionales, abordando un tema en donde cada parte, o cada episteme hace aportes importantes y el reto principal es engranar los distintos conocimientos para las prácticas transformadoras.

Se puede transitar por los conocimientos de una comunidad sin necesidad de apropiarse de ellos, pero sí con la intención de reconocerlos y de entender como se engranan en el afrontamiento de determinada situación. Si los trabajadores de salud se acercan a un problema presente en una comunidad tradicional sin reconocer los conocimientos propios de la comunidad respecto a ese problema, la interdisciplinariedad no será suficiente para afrontarlo. Además, al concentrarse en "el problema" se perderán oportunidades de aprendizaje y de transformación junto a la comunidad y se ejercerán acciones hegemónicas que desconocen a sujetos y conocimientos de la población, lo que causará malestar y dificultará las respuestas y el trabajo colectivo. El tránsito involucra un ejercicio de construcción conjunta que implica el respeto por los otros y sus conocimientos, la responsabilidad y autoafirmación ante el propio conocimiento y la posibilidad de establecer puentes de diálogo y de acciones que permitan que se den transformaciones positivas para las comunidades.

¹Mujeres que curan con sabiduría ancestral y popular, con prácticas articuladas al sincretismo religioso.

Traslado

Nos referimos a traslado cuando una disciplina o un conocimiento se apropia de un concepto de otra disciplina, tecnología o conocimiento y aunque mantiene un aire de familiaridad o una metáfora con el uso inicial, su nuevo uso puede ser original en el sentido de que plantea formas diferentes de desarrollar o aplicar el concepto, o la tecnología, especialmente al relacionarse con los conceptos y prácticas de la disciplina o del saber que lo acoge. No solo se transita entre una disciplina y otra, sino que se ha llevado y transformado algo de un juego de lenguaje a otro. Es un desplazamiento de un punto de origen a un punto de destino, o de fuga; el concepto, la tecnología o la práctica ha encontrado un nuevo domicilio y una nueva potencia transformadora.

Otro ejemplo, al partir de las explicaciones del profesor e investigador Wayuu Armando Valbuena, en una entrevista de campo en 2016 (MARTÍNEZ RAMOS, 2016), la palabra “Tuuma” o “Yuuma”, en idioma wayuunaiki del pueblo Wayuu que habita principalmente en la península de La Guajira en Colombia y Venezuela, y en ciudades como Riohacha, Santa Marta y Maracaibo, puede traducirse como armonización. También, en determinados contextos, se traduce como: la esencia de la tierra. Se usa refiriéndose al derecho mayor o el derecho de la naturaleza o de las divinidades, fuerzas o espíritus. Cuando este derecho es vulnerado se requiere de una armonización que involucra al tabaco, al territorio y a un grupo grande de la comunidad. Términos con significados similares, como el de Ga’angawɨn del pueblo Iktɨ de la Sierra Nevada de Santa Marta, que se puede traducir como pago o como “hacer el trabajo”, implican siempre unas prácticas de reconciliación personal, con la comunidad y con la naturaleza. Es fácil imaginar la potencia de este tipo de conceptos, presentes en muchas comunidades indígenas americanas, al trasladarlo a diferentes estudios, relacionados, por ejemplo, con la salud mental y la convivencia social.

Existen otro tipo de traslados. En los abordajes de sanación de los Murui-Muinane, en la frontera entre Colombia, Brasil y Perú, algunos abuelos y sabedores hacen preguntas como: ¿la fiebre es por enfermedad de humedad o por pensar mucho? ¿Por pensar mucho hacia delante o hacia atrás? ¿hacia atrás por recuerdos felices o tristes? Etc. El sabedor utiliza cantos, rezos, plantas, árboles medicinales e historias construidas a partir de las respuestas del paciente y propone cambios de comportamiento individuales y sociales dentro de una red de narraciones que tienen una macro y una micro estructura. Al tiempo que se trata la fiebre, el dolor se traslada del cuerpo del paciente al cuerpo de la historia que suele tener un final en donde la enfermedad es derrotada (encerrada, enterrada, convertida en un ser que huye etc.), algo parecido ocurre en el territorio indígena Xingú, donde algunas comunidades como los Kamayurá y los Yawalapiti, utilizan muñecos en algunos rituales de cura como objetos transicionales que se van enfermando mientras

los pacientes van sanando. Ambos ejemplos provienen de observación participante y entrevistas de campo realizadas en 2016 (MARTÍNEZ RAMOS, 2016).

Transgresión

Las ciencias sociales y las humanidades, al igual que todas las disciplinas y tipos de conocimientos, pueden atreverse a quebrantar costumbres y normas, a pensar de formas distintas a la imitación de lo que se hace en otras ciencias, a tomar prestado y transformar, a mezclar metodologías y teorías aparentemente disímiles y a encontrar relaciones o puntos de confluencia donde una mirada demasiado encuadrada o disciplinada no los vería. La transdisciplinaridad es transgresora cuando investiga y actúa de manera contraintuitiva; no necesariamente en contravía, ya que muchas veces lo más contraintuitivo es hacer las cosas cómo lo indican las evidencias existentes, pero que a pesar de las evidencias se siguen haciendo de formas incorrectas o menos eficientes debido a costumbres arraigadas o a intereses de todo tipo.

En Brasil por ejemplo, las acciones del Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología para la Inclusión Social, INCTI, son transgresoras: al acompañar los movimientos sociales que llevaron a formular y desarrollar el sistema de cuotas raciales para las universidades brasileñas y realizar los Encuentros de Saberes que llevan Mestres sin títulos académicos, pajes y chamanes, líderes quilombolas, Mães y Pães de Santo etc. a seminarios en algunas de las principales universidades de Brasil con el mismo pago de académicos con maestría o doctorado y en cursos oficiales dentro del currículo de las facultades (CARVALHO; FLÓREZ FLÓREZ, 2014). Estas acciones afirmativas van trayendo importantes cuerpos epistémicos a las universidades enriqueciéndolas notoriamente. El encuentro de saberes surge como una intervención transdisciplinar que aporta en la “descolonización del modelo educativo dominante de las universidades latinoamericanas” (CARVALHO; FLÓREZ FLÓREZ; MARTÍNEZ RAMOS, 2017, p. 183).

Un proyecto de investigación transdisciplinar de transgresión también son los estudios de Armando Aroca quien ha analizado el valor de las mochilas y otros tejidos de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde su construcción matemática que encierra un pensamiento geométrico y simbólico, su historia, teoría del color y los usos que dan las mujeres iktɨ para el fortalecimiento de la identidad cultural y lo aplica a la enseñanza de las matemáticas (AROCA ARAUJO, 2008a, 2008b). Otra investigación y acción transdisciplinar de transgresión, son los estudios del profesor Antonio Donato Nobre del Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia de Manaus, quien hace una denuncia a partir de metáforas como la de fiebre y calentamiento global, mostrando la importancia de la Amazonía para el clima del planeta. Nobre revela “secretos”, como que los grandes árboles funcionan como geiseres, la existencia de lagos y ríos aéreos, la rugosidad de los vientos etc. Propone una movilización social y aboga por frenar la deforestación y empezar una reforestación para evitar que la Amazonía se transforme primero en sabana y luego en desierto (NOBRE, 2011, 2014). Expone cinco

pasos obvios para detener, disminuir o al menos desacelerar el problema. En sus estudios conviven los análisis satelitales con el trabajo de campo en comunidades indígenas y el estudio de sus mitologías y epistemes.

Renuncia

Una práctica transformadora inmediata es la renuncia o las renunciaciones. Por ejemplo: renunciar a costumbres metodológicas que encierran pensamientos hegemónicos como llamar a las personas y comunidades: “objeto de estudio” o “problema de estudio”, cuando son sujetos con quienes se estudia y de quienes se aprende. La investigación puede pretender acercarse a un problema, incluso resolverlo, pero también puede tener otra forma de abordaje, por ejemplo, planteando una “oportunidad de estudio” esto es muy claro en la investigación creativa y artística.

Renunciemos a llamar “informantes” a quienes enseñan a los investigadores porque son profesores e investigadores, sabedores o Mestres, como se entiende el término en el Encuentro de Saberes (CARVALHO; FLÓREZ FLÓREZ; MARTÍNEZ RAMOS, 2017). Lo anterior ayuda a que los investigadores reconozcamos el rol de quien no sabe sobre un tema e investiga para aprender y no ocupemos el lugar de experto reemplazando a los que realmente detentan los conocimientos en las comunidades o viven cotidianamente las experiencias epistémicas y vitales sobre las que otros escribimos.

Otra renuncia es evitar la tentación de utilizar autores, citas y nombres rimbombantes en las bibliografías cuando en realidad esto muchas veces es innecesario y lo que denota es una colonización del propio pensamiento ante estos nombres; más cuando usualmente son textos y autores hegemónicos y patriarcales, también podemos renunciar a la primacía de lo escrito sobre lo oral, visual, audiovisual etc. Esta renuncia permite la visibilización de autores y comunidades, de regiones, de propuestas y de epistemes diferentes y diversas. Se trata de crear vínculos relacionales más amplios incluyendo autores y epistemes locales, regionales, orientales, africanas, oceánicas etc. cuando son pertinentes y autoafirmando el conocimiento de nuestros pueblos tradicionales y comunidades populares, entre otros detentores de conocimientos. Visibilizar y poner en diálogo los ricos saberes de regiones diferentes permite avanzar en la autoafirmación epistémica.

La renuncia también implica mantener la confidencialidad de los datos en los casos en los que se acordó o se consideró preciso, incluyendo las narraciones y prácticas calificadas como secretas en las comunidades.

Otro tipo de renuncia es dejar la omnipresencia del investigador que trabaja su análisis investigativo desde la tercera persona. Una actitud “higiénica” colonizadora que pretende omitir la localización del investigador y presentar de manera hegemónica y objetiva sus resultados de investigación, sin destacar la subjetividad del análisis. Esta renuncia, presente ya en autores como Donna Haraway (1991) al hablar del conocimiento situado. Se relaciona con el principio de Incertidumbre de Heisenberg, que nos da un límite sobre lo que podemos saber acerca de un fenómeno. Se puede establecer un fenómeno por

un conjunto de parámetros y medidas obtenidas de su observación, pero no podemos acceder a todas ellas con una aproximación infinita. Al aproximarnos a una de estas medidas o parámetros, automáticamente desconocemos otras. Por ejemplo, para saber la posición de un electrón, se necesita crear un experimento que mida la posición del electrón, al medir su posición, automáticamente se pierde información acerca de su velocidad. Si se hace un experimento donde se calcula con exactitud la velocidad del electrón, automáticamente se pierde información acerca de su posición. Esto es un límite importante, nos crea un límite experimental en el cual es un hecho que no podemos tener acceso a toda la información. Cuando estudiamos un fenómeno, siempre perturbamos la situación inicial del fenómeno, por eso a nivel cuántico, no hay modo de medir algo sin interactuar con ese algo; en un contexto social tampoco.²

Conclusiones

La transdisciplinariedad y el pensamiento contrahegemónico (y otras estrategias como el encuentro de saberes) permiten crear puentes entre diferentes tipos de pensamiento, generar nuevos usos de antiguos conocimientos y hacer propuestas en lo teórico y en lo metodológico. La importancia de los conocimientos de los pueblos tradicionales y de las comunidades populares no ha sido ni es suficientemente reconocida por los demás, siendo violentamente estigmatizada en la academia. Creemos que profundizar el diálogo entre transdisciplinariedad y pensamiento contrahegemónico puede cuestionar conflictos sociales y aprovechar oportunidades de enriquecimiento y construcción colectiva.

Reconocemos que “no existen sectores que se dediquen *full time* a construir la hegemonía, otros entregados al consumismo y otros tan concientizados que viven sólo para la resistencia y el desarrollo de una existencia popular alternativa” (GARCIA CANCLINI, 1984, p. 74), las personas y colectivos son multidimensionales. De cualquier manera, nos oponemos al uso de la academia como forma de mantener los dominios hegemónicos, sus prerrogativas, inequidades, injusticias, abusos y violencias.

Los cuatro conceptos propuestos están en constante desarrollo y las fronteras entre ellos, lo cuál indica complementariedad e intersecciones dinámicas. Esperamos que como conceptos o categorías puedan provocar diferentes tipos de abordaje transdisciplinar y aportar a transformaciones sociales que beneficien tanto a los pueblos tradicionales como a la comunidad en general y a la academia.³

²La explicación del principio de Incertidumbre de Heisenberg fue dada por el físico Martín Silva, para la elaboración de este artículo.

³Este artículo fue financiado con la bolsa CAPES/PNPD.

Informações sobre os autores:

Máncel Enrique Martínez Ramos

 <https://orcid.org/0000-0002-2172-4003>

 <http://lattes.cnpq.br/2511046297410332>

Doutor em Ciências Sociais e Humanas pela Pontifícia Universidad Javeriana de Bogotá, Colômbia, com a Tese Premiada: “Wawai Wada Kidode, uso de elementos e estruturas narrativas indígenas do Caribe e Amazônia para criação de uma novela gráfica e outros artefatos narrativos fractais”, obtendo o reconhecimento Magna Cum Laude. Mestre em Literatura pela mesma universidade. Bacharel em Psicologia pela Universidad de los Andes de Bogotá. Epidemiologista da Escuela de Medicina Juan N. Corpas de Bogotá e epidemiologista de campo pelo Instituto Nacional de Saúde de Colômbia. Atualmente pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para a Inclusão (INCTI) da Universidade de Brasília e docente convidado das pós-graduações da Escuela de Medicina Juan N. Corpas. Membro da red internacional de epidemiologistas de campo TEPHINET. Experiência principal nas áreas de Saúde coletiva e saúde indígena, e em literatura, cultura e tecnologias audiovisuais. Em saúde, tem trabalhado em instituições como a Organização Panamericana de Saúde, o Ministério de Saúde e o Instituto Nacional de Saúde de Colômbia, e a Secretaria de Saúde de Bogotá, entre outras. Em cultura tem experiência em literatura, tendo publicado livros e relatos em Colombia, Brasil, Guatemala, Venezuela e Estados Unidos. Em cinema, dirigiu, escreveu e produziu documentários, vídeo clipes, longas e curta-metragens. Também tem sido professor universitário e orientador de teses de graduação e pós-graduação nas Universidades: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Escuela de Medicina Juan N. Corpas, Universidad Popular del Cesar em disciplinas como: publicações científicas, epidemiologia básica, metodologia da pesquisa, mito e narrativa audiovisual, escritura de roteiro, didática da linguagem audiovisual, metodologia qualitativa, comunicações em saúde entre outras. Seus interesses principais são a narrativa, a pesquisa e a produção cultural inter e transdisciplinar.

Catalina Revollo Pardo

 <https://orcid.org/0000-0003-1469-4456>

 <http://lattes.cnpq.br/1976265962317059>

Pós-doutoranda do Programa em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, EICOS, com o projeto de pesquisa acerca coletivos migrantes na cidade do Rio de Janeiro, e professora colaboradora do programa EICOS da UFRJ desenvolvendo tarefas de (a) atividades de pesquisa, (b) atividades de ensino, (c) atividades de gestão, (d) atividades de extensão. Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social EICOS, instituto de psicologia IP da Universidade Federal de Rio de Janeiro. Tese de doutorado: Traduzindo testemunhos de migração forçada de mulheres vítimas do “desplazamiento” na Colômbia. Possui mestrado em psicossociologia de comunidades e ecologia social - EICOS, instituto de psicologia IP da Universidade Federal de Rio de Janeiro, graduação em Psicologia - Universidad de La Sabana (2003), Especialização em Psicanálise Clínica (2007) e MBA (2007) em Gestão de Pessoas. É pesquisadora de comunidades em assuntos migratorios, desenvolve projetos comunitarios artísticos em comunidades do Rio de Janeiro e Bogotá-Colômbia. Tem matrícula no Conselho Regional de Psicologia-Rio de Janeiro.

Geraldo da Silva Bastos

 <https://orcid.org/0000-0002-9905-3385>

 <http://lattes.cnpq.br/4412056410584301>

Mestrando no Instituto de psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro no programa EICOS: Pós graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Formação de Nível Superior em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade de Nova Iguaçu(2010). Foi Subsecretário de Educação e Subsecretário de Assistência Social na Prefeitura da Cidade de Nova Iguaçu (2009/2012). É Professional & Self Coach e Analista Comportamental formado pelo Instituto Brasileiro de

Coaching IBC, com certificação da International Association of Coaching IAC, European Coaching Association ECA, Behavioral Coaching Institute e Global Coaching Community GCC, com atendimentos a grupos empresas e individuais. Realizou o primeiro encontro municipal das rezadeiras da cidade de Nova Iguaçu. É pesquisador do LABMENS -Laboratório de memórias, territórios e ocupações: rastros sensíveis. Coordenou a pesquisa e a edição do livro Territórios de Maricá História , política e sociedade. Foi Editor e pesquisador do livro Caminhos das Águas do Brejo a Belford Roxo. É Coordenador Estadual de Cultura do Movimento Negro Unificado no Rio de Janeiro.

Contribuições dos autores

Todos os autores participaram da concepção, desenho, análise e interpretação dos dados; e pela revisão e aprovação da versão final do artigo.

Como citar este artigo:

ABNT

MARTÍNEZ RAMOS, Máncel Enrique; REVOLLO PARDO, Catalina, BASTOS, Geraldo da Silva. Ee'iranajawaa: elementos transdisciplinares y postura contrahegemónica como potencia transformadora. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 201-207, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29052

APA

Martínez Ramos, M. E.; Revollo Pardo, C., & Bastos, G. S. (2019, set.). Ee'iranajawaa: elementos transdisciplinares y postura contrahegemónica como potencia transformadora. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 201-207. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29052

Referencias

ADICHIE, Chimamanda. El peligro de una historia única. *TEDGlobal*, jul 2009. Transcripción. Disponible en: <http://southerncrossreview.org/71/adichie-historia.htm>. Acceso: 12 sept. 2017.

ALMEIDA-FILHO, Naomar. Complejidad y transdisciplinariedad en el campo de la salud colectiva: evaluación de conceptos y aplicaciones. *Salud Colectiva* [en línea], Buenos Aires, v. 2, n. 2, p. 123-146, 2006. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73120203>. Acceso: 24 abr. 2017.

ANES, José et al. Carta de la transdisciplinariedad. In: CONGRESO MUNDIAL DE TRANSDISCIPLINARIEDAD, I., 1994, Convento de Arrábida, Setúbal, Portugal. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>. Acceso: 28 jun. 2017.

AROCA ARAUJO, Armando. Pensamiento geométrico en las mochilas arhuacas. *Revista U. D. C. A - Actualidad & Divulgación Científica*, Bogotá, v. 11, n. 2, p. 71-83, 2008a. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rudca/v11n2/v11n2a09.pdf>. Acceso: 13 ago. 2018.

AROCA ARAUJO, Armando. Análisis a una Figura Tradicional de las Mochilas Arhuacas. Comunidad Indígena Arhuaca. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Boletim de Educação Matemática*, v. 30, n. 21, 2008b. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291221878010>. Acceso: 17 out. 2018.

- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. *Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil*. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. Disponible en: http://bvms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Relatorio15_anos_Caracas.pdf. Acceso: 8 nov. 2015.
- CARVALHO, José Jorge de; FLÓREZ FLÓREZ, Juliana. Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas*, Bogotá, n. 41, p. 131-147, 2014. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502014000200009&lng=en&nrm=iso. Acceso: 12 sept. 2016.
- CARVALHO, José Jorge de; FLÓREZ FLÓREZ, Juliana; MARTÍNEZ RAMOS, Mancel Enrique. El Encuentro de Saberes: Hacia una universidad pluriépistémica. In: AYALA, Nina Alejandra Cabra; RESTREPO, Camila Aschner (Ed.). *Saberes nómadas: derivas del pensamiento propio*. Bogotá, Colombia: Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO, 2017. p. 183-208.
- FALS BORDA, Orlando. Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. Sao Paulo: Cortez, 1982. Coleção Revista Serviço Social e Sociedade, n. 11.
- FALS BORDA, Orlando; MORA-OSEJO, Luis Eduardo. La superación del Eurocentrismo: enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical. *Polis: Revista Académica Universidad Bolivariana*, Santiago, Chile, v. 2, n. 7, 2004. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500703>. Acceso: 13 jan. 2018. Não paginado.
- FLÓREZ MORENO, José Domingo; GALLEGO JACDED, Heimi Darlyn. La salud mental desde la transdisciplinariedad y el modelo integral. *Tesis Psicológica*, Bogotá, Colombia, n. 6, p. 118-141, nov. 2011. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1390/139022629008.pdf>. Acceso: 5 maio 2018.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. *Nueva sociedad*, n. 71, p. 69-78, marzo/abr. 1984. Disponible en: https://nuso.org/media/articles/downloads/1156_1.pdf. Acceso: 12 ago. 2016.
- GONZALEZ-MARULANDA, Edwin Rolando. La salud pública como campo transdisciplinar. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, Medellín, Colombia, v. 25, n. 1, p. 71-77, 2007. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12025109>. Acceso: 30 dez. 2018.
- HARAWAY, Donna J. A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: _____. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Nueva York: Routledge, 1991. p. 149-181.
- MARTÍNEZ RAMOS, Mancel Enrique. *WAWAI WADA KIDODE*: uso de elementos y estructuras narrativas indígenas del Caribe y la Amazonía para crear un guion de novela gráfica y otros artefactos narrativos fractales. 2016. 288 f. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas)-Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016. <http://hdl.handle.net/10554/34456>
- NOBRE, Antonio Donato. There is a river above us. *TEDx Amazônia*. 15 mar. 2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=01jYiXbpnoE>. Acceso: 19 jun. 2018. 1 video, (21 min).
- NOBRE, Antonio Donato. *O futuro climático da Amazônia: relatório de avaliação científica*. São José dos Campos, SP: ARA / CCST-INPE / INPA, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Nuestra América. Reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento e redistribuição. In: _____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez: 2008. p. 191-225.

Criação e autoria nas culturas tradicionais desde a Teoria Histórico-Cultural

Saulo Pequeno,  * Daniela Barros,  Patrícia Lima Martins Pederiva 

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Resumo

As expressões culturais tradicionais sofrem constante subalternização a partir da organização eurocêntrica e colonial, que as deslegitima em seus saberes, cosmologias e modos de ser e viver. O não enquadramento na noção hegemônica de autoria individual nas normas de propriedade intelectual e direitos autorais é uma das formas com que esta subalternização acontece. O entendimento hegemônico de criação é pautado pela ideia moderna de indivíduo. Entretanto, os processos de criação nas expressões culturais tradicionais são coletivos e coincidem com seus processos educativos. O objetivo deste trabalho é propor, a partir da teoria histórico-cultural de Vigotski, um outro olhar para os processos de criação, sob a perspectiva de que pessoa e meio social formam uma unidade indivisível. O texto apresentado é parte de tese de doutorado em educação, de caráter teórico, e concentra suas discussões nas assimetrias entre a autoria individual e o caráter coletivo do ato criador. Conclui-se que não basta a revisão dos mecanismos legais de proteção autoral, mas é necessária uma inversão na lógica hegemônica que embasa tais instrumentos. Propõe-se como caminho um outro entendimento de criação e educação, que reconheça a expressão autêntica das pessoas detentoras de expressões culturais tradicionais.

Palavras-chave: criação; autoria; educação; expressões culturais tradicionais; teoria histórico-cultural.

Creation and authorship in the traditional cultures from Historical-Cultural Theory

Abstract

The traditional cultural expressions are constantly subalternized by the colonialism and eurocentrism, that delegitimizes their knowledges, cosmologies and ways of being and living. One of this subalternizing practices is the impossibility of claiming intellectual property rights and copyrights, once these laws are based on the hegemonic idea of individual authorship. The hegemonic understanding of creation comes from the modern idea of individual. The objective of this paper is to propose, through the cultural-historical theory of Vigotski, a different approach of the creation process, outlining the perspective that a person and the social medium are an indivisible unity. The paper is a fragment of a theoretical doctoral thesis in Education, and focuses the discussion on the asymmetries between the individual authorship and the collective aspect of the creation act. It concludes that the review of laws is not enough, but there's the necessity of inverting the logic of the hegemonic paradigm. The text proposes another way to understand creation and education, one that recognizes the authentic expression of the traditional cultural expression's holders.

Keywords: creation; education; authorship; traditional cultural expressions; cultural-historical theory.

Introdução

Este artigo apresenta discussão entre o contexto das expressões culturais tradicionais e a educação na perspectiva da teoria histórico-cultural, a partir do conceito de criação e conflitos sobre autoria. As questões autorais de propriedade intelectual são problemas históricos para detentores de tradições culturais, em que a exploração de suas criações sustenta a exploração, espetacularização e hierarquização de seus saberes, manifestações artísticas, cosmologias e epistemes, além de fortalecer as assimetrias sobre suas condições de vida e manutenção de suas tradições e modos de viver.

Os termos “expressões culturais tradicionais” e “expressões do folclore” são usados como sinônimos nas discussões de política internacional sobre a área da propriedade intelectual. “Expressões culturais tradicionais” (ou ECTs) é usado como um termo neutro nesta seção, porque algumas comunidades expressaram reservas quanto às conotações negativas da palavra “folclore” (WORLD INTELLECTU-

AL PROPERTY ORGANIZATION [WIPO], 2008, p. 57, tradução nossa).

Os conflitos autorais indicam, além da dificuldade no agenciamento de direitos, a diferença da própria compreensão das pessoas em relação a seu meio, possibilitando a investigação dos processos educativos que acontecem nos contextos de expressões culturais tradicionais e seu caráter psicológico. Este é o tema de tese de doutorado em andamento,¹ de caráter teórico, que tem por objetivo examinar a relação pessoa-meio social característica dos processos de criação de expressões culturais tradicionais. Este artigo, como recorte de tais reflexões, discute a relação entre a noção de autoria individual, o conceito de criação segundo a teoria histórico-cultural e os processos educativos no contexto das expressões culturais tradicionais.

Criação e educação como unidade pessoa-meio social pelo olhar histórico-cultural

A autoria individual como sinônimo de criação é uma característica do mundo moderno e tem sua origem histórica na Idade Média europeia, quando da transformação na relação com a leitura e a escrita de textos, a

*Endereço para correspondência: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação da Educação – PPGE/UnB. Endereço: SCRN 716 Bloco G Entrada 42 Apt. 503, Brasília – DF CEP: 70.770-670. E-mails: saulopequeno1@gmail.com, danibps@gmail.com, pat.pederiva@gmail.com

Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Recebido em: 12 de setembro de 2018

1ª avaliação: 7 de março de 2019

2ª avaliação: 27 de maio de 2019

Aceito em: 2 de junho de 2019



partir das mudanças na tecnologia do alfabeto (ILLICH, 2002; BURKE, 2003). Esta gênese histórica fundamenta a concepção moderna e hegemônica de criação, como sinônimo de processo individual-autoral, submetendo, pela normatização, as relações com o saber ao paradigma hegemônico eurocêntrico de indivíduo e autoria.

No que diz respeito à propriedade intelectual, são os direitos autorais que regulam o campo de criações artísticas, intelectuais e performáticas. Segundo este marco regulatório e conceitual é que se reconhece o que é uma criação original, e o que se entende pela noção de autoria, que determina quem tem ou não legitimidade de agenciar e defender uma criação. Entretanto, segundo a Organização Mundial da Propriedade Intelectual, as expressões culturais tradicionais são transgeracionais e de origem desconhecida, de forma que “não são protegidas pelas leis de direitos autorais atuais e são tratadas, pela perspectiva do sistema de propriedade intelectual, como parte do ‘domínio público’” (WIPO, 2008, p. 58, tradução nossa).

Há uma diferença epistêmica entre aquilo que a propriedade intelectual reconhece por autoria e criação, como o resultado do esforço de um único indivíduo, em contraposição ao exercício da herança coletiva e compartilhada de expressões tradicionais. Entretanto, segundo a teoria histórico-cultural, as pessoas em seus processos de criação utilizam elementos e experiências que não partem de si, que não são inéditos, criados por outros e que, portanto, possuem caráter coletivo.

No livro *Psicologia da Arte*, originalmente publicado em 1925, Vigotski (1999, p. 15) já abordava a tensão entre o que se considera criação individual (ligada a autores), e a criação coletiva (ligada a culturas populares), afirmando que os processos de criação humana não possuem características essenciais diferentes entre si: “De fato, o antigo ponto de vista, segundo o qual existiria uma diferença de princípio entre os processos e os produtos da criação popular e individual, parece hoje abandonado por unanimidade”.

A teoria histórico-cultural opõe-se à ideia de que detentores de tradições populares possuem saberes, práticas e compreensões rudimentares ou simplórias. Pelo contrário, são “donos da técnica do seu ofício”, exímios representantes de suas culturas e heranças. O movimento das tradições, em constante transformação, não é consequência do acaso, mas da ação de seus detentores localizados cultural e historicamente. Não há, portanto, hierarquia entre os processos de criação.

[...] é absolutamente falsa a concepção segundo a qual a poesia popular surge sem artifícios e é criada por todo o povo e não por profissionais – narradores, cantores, fabuladores e outros profissionais da criação artística – donos da técnica do seu ofício, rica e profundamente especializada, da qual fazem uso exatamente como os escritores das épocas mais tardias (VIGOTSKI, 1999, p. 16).

Segundo Vigotski (1999), a hierarquização não é possível, porque não há diferenças qualitativas entre os processos, mas quantitativas no que diz respeito ao caráter das elaborações no processo criador. Desta forma, a autoria individual é, apenas, um momento individual do pro-

cesso total de criação – que é coletivo na sua gênese. Ou seja, da mesma forma que detentores de expressões culturais tradicionais herdam seus contos, seus pontos, suas técnicas, suas estéticas, estilos, ferramentas etc., autores individuais também herdam das suas próprias culturas.

Se quiséssemos calcular o que, em cada obra de arte literária, foi criado pelo próprio autor e o que ele recebeu já pronto da tradição literária, observaríamos com muita frequência, quase sempre, que deveríamos atribuir à parte da criação pessoal do autor apenas a escolha desses ou daqueles elementos, a sua combinação, a variação, em certos limites, dos lugares-comuns, a transferência de uns elementos da tradição para outros sistemas. [...] A diferença está apenas na correlação quantitativa desses dois momentos. [...] O caminho do nadador, como a obra do escritor, será sempre a resultante de duas forças – dos esforços pessoais do narrador e da força deslocadora da corrente. Temos todos os fundamentos para afirmar que, do ponto de vista psicológico, não há diferença de princípio entre os processos de criação popular e individual (VIGOTSKI, 1999, p. 16).

O reconhecimento do momento individual na criação de uma expressão tradicional permite entender que aquilo que é coletivo não é desgobernado ou sujeito a interferências que escapam às pessoas detentoras daquela tradição, mas, pelo contrário, detentores de expressões tradicionais são aqueles que interferem e se responsabilizam pelas suas heranças e criações.

Entretanto, quando se atribui a uma criação o caráter exclusivamente individual, toma-se uma parte do processo como a sua totalidade. No reconhecimento social dos processos de criação como autoria individual, a ideia de uma obra acabada, definitiva, separa o autor da contribuição coletiva à sua obra. No caso das expressões culturais tradicionais, suprime o diálogo com o presente, ou seja, com os movimentos e transformações que permitem a continuidade dessas tradições (BARROS, 2017).

Desta forma, a noção de indivíduo autoral representa o homem de cultura universal, hegemônico, que, no emprego supremo de seus atributos racionais, é capaz de desvendar o mundo de seus mistérios e suas superstições, apresentando objetivamente a Verdade. Quando se institui uma Verdade, todas as formas e maneiras diversas de conceber os saberes e as relações cosmológicas com o mundo são, necessariamente, desacreditadas, equivocadas ou subordinadas à nova Verdade, hegemônica. O modo do indivíduo moderno se relacionar com a história está fundamentado na atitude de reescrevê-la, de racionalidade positivista (BARTHES, 2004).

A criação autoral, de acordo com o modelo hegemônico do indivíduo moderno, deve conter início, meio e fim, apresentando um conjunto acabado e coerente de leitura do mundo. Assim, uma obra não admite caráter transitório, passível de modificações; não pode ser objeto de transformação e adaptação por outras pessoas, ou seja, não pode ser objeto de criação coletiva. Em suma, a obra do indivíduo moderno deve ser registrada, registro este que significa a versão final, acabada, da sua criação.

Nas culturas tradicionais aquilo que se chama de dimensões performáticas, cosmológicas, filosóficas, de visão de mundo, também apresentam um todo coerente. Entretanto, este todo coerente, quando captado por algum registro, não é um arremate conclusório, definitivo e soberano. O movimento das tradições é perene e, portanto, não há uma versão final. Pode-se apenas realizar o registro de um determinado momento histórico.

A manifestação externa da criação diz respeito ao que se torna passível de materialização, como objetos, desenhos e palavras etc., e também se refere a exteriorizações não materiais como sons, músicas, movimentos corporais, versos e prosas faladas, ideias comunicadas etc. Mas a criação não se limita a expressões externas. As criações internas dizem respeito aos sentimentos, às novas formas de conduta, a correlações práticas e conceituais etc. Se manifestam na personalidade da pessoa, organizando-a e alterando-a e, de certa forma, se inscrevem no aspecto interno da pessoa de forma mais plena do que a sua exteriorização seria capaz de informar.

Na teoria histórico-cultural, “chamamos de atividade criadora do homem aquela em que se cria algo novo. Pouco importa se o que se cria é algum objeto do mundo externo ou uma construção da mente ou do sentimento, se conhecida apenas pela pessoa em que essa construção habita e se manifesta” (VIGOTSKI, 2009, p. 11). Esta concepção sobre criação possui implicações para a educação, ao reconhecer que a criação não se refere somente a objetos externos. Os processos educativos, como ato de elaboração de novos conhecimentos, novas formas de comportamento, novas formas de percepção de si e do mundo, baseadas na experiência anterior, são processos de criação interna, e são objeto de esforço da própria pessoa que se desenvolve.

[...] a atividade criadora da imaginação depende diretamente da riqueza e da diversidade da experiência anterior da pessoa, porque essa experiência constitui o material com que se criam as construções da fantasia. Quanto mais rica a experiência da pessoa, mais material está disponível para a imaginação dela. [...] A conclusão pedagógica a que se pode chegar com base nisso consiste na afirmação da necessidade de ampliar a experiência da criança, caso se queira criar bases suficientemente sólidas para a sua atividade de criação. Quanto mais a criança viu, ouviu e vivenciou, mais ela sabe e assimilou; quanto maior a quantidade de elementos da realidade que ela dispõe em sua experiência – sendo as demais circunstâncias as mesmas –, mais significativa e produtiva será a atividade de sua imaginação. [...] A atividade combinatória do nosso cérebro não é algo completamente novo em relação à atividade de conservação, porém, torna-a mais complexa (VIGOTSKI, 2009, p. 22-23).

A imaginação, neste sentido, representa o novo pela sua combinação inédita, e é uma alavanca para novas sínteses e combinações. Tudo aquilo que envolve a atividade de uma pessoa tem duplo caráter, na medida em que as experiências e criações possuem a possibilidade de se manifestar externa e internamente. A criação diz respeito então tanto à elaboração de algo novo, quanto à conservação da experiência.

Os hábitos, experiências, línguas, objetos, comportamentos, ambientes, tudo aquilo que compõe a vida de uma pessoa, desde os primeiros momentos da infância, constituem as suas experiências e viabilizam, de acordo com a trajetória particular de cada um, suas necessidades e possibilidades de criação.

Os processos de criação, portanto, estão ligados ao trabalho da memória e da imaginação, a partir das experiências já existentes. Nesse sentido, um objeto novo, ou uma ideia nova, são uma determinada contribuição sobre um objeto ou ideia anteriores. Daí que a criação é um ato processual, cumulativo, representativo da herança do mundo e da ação sobre esta herança, uma atividade de todos.

Vigotski (2009) considera que a ideia cotidiana de criação, ligada a um dom de poucos cujo resultado são obras-primas feitas por gênios, não corresponde à concepção da teoria histórico-cultural. A noção de criação como um privilégio de poucos possui consequências radicais para a educação. Se uma pessoa acredita que não cria, não pode acreditar que possui papel ativo e responsabilidade sobre algo que caracterize o surgimento do novo, que pode manifestar-se tanto externamente para o mundo, quanto internamente para si.

Estabelecer a legitimidade de criação, para poucos, significa considerar que o surgimento do novo também é pertencente a poucos, desconsiderando então as criações da vasta maioria. Significa romper com o aspecto coletivo que caracteriza o caráter relacional da existência, em que a criação é um atributo do ser humano. A criação é a síntese do esforço coletivo, que alicerça a parcela do esforço individual.

Atribuir uma característica individualizada à educação, à criação e à própria existência significa raptar a pessoa de sua história e cultura, colocando sobre ela o peso de significar o mundo inteiro por si só.

A teoria histórico-cultural estabelece, ainda, que a relação entre a imaginação e as emoções também compõe os processos de criação, ou seja, os sentimentos afetam a imaginação. E, da mesma forma com que os sentimentos afetam a imaginação, também a imaginação afeta o sentimento:

Entretanto, existe ainda uma relação inversa entre imaginação e emoção. Enquanto, no primeiro caso que descrevemos, os sentimentos influem na imaginação, nesse outro, inverso, a imaginação influi no sentimento. Esse fenômeno poderia ser chamado de lei da realidade emocional da imaginação. A essência dessa lei é formulada por Ribot do seguinte modo: “Todas as formas de imaginação criativa contêm em si elementos afetivos” Isto significa que qualquer construção da fantasia influi inversamente sobre nossos sentimentos e, a despeito de essa construção por si só não corresponder à realidade, todo sentimento que provoca é verdadeiro, realmente vivenciado pela pessoa, e dela se apossa (VIGOTSKI, 2009, p. 28).

Na via contrária, a proposta de vida e conhecimento, baseada no indivíduo moderno e na autoria individual, ignora esse aspecto fundamental dos processos de criação. O colonialismo ocidental dividiu a ciência e a vida prática como atributos da racionalidade, e colocou em

patamar inferior o campo dos afetos, incluindo todas as demais dimensões da vida como as cosmologias, corporeidades, esteticidades e etnicidades.

Invertendo a lógica hegemônica, o reconhecimento de que nas experiências na cultura se alicerçam as bases do desenvolvimento humano, e que delas provêm os elementos para a criação, significa entender que as pessoas, e a sua ação com/sobre o mundo como criação, compõem uma unidade indivisível entre si e seu meio.

Criação nas expressões culturais tradicionais como processo educativo contra-hegemônico

Nos contextos de expressões culturais tradicionais, os processos de criação que proporcionam a exteriorização das manifestações coincidem com os seus processos educativos (PEQUENO, 2015). Estes processos fundamentam a forma como as pessoas são recebidas pelas experiências que compõem o seu ambiente e, reconhecendo-se como atuantes em sua história e personalidade, tratam também da forma como as pessoas criam sobre/com sua cultura.

Por exemplo, no contexto da cantoria de viola (SANDRONI, 2007), argumentando sobre a ética das duplas de cantadores, o movimento parte de aspectos melódicos existentes em sua tradição, com a liberdade de colocar sobre tais a originalidade de cada pessoa em sua expressão.

A cantoria de viola, esta maravilhosa arte de improvisação poética cantada, desenvolvida no Nordeste do Brasil, funciona, como mostrou Elizabeth Travassos (1999), segundo uma lógica totalmente incompatível com a lógica do direito autoral. Isto, por duas razões. Primeiro, as melodias das suas improvisações poéticas são usadas por cantadores de maneira totalmente livre. Uma dupla de cantadores vai usar um repertório de melodias como bem entender, sem ter que pagar e sem ter que pedir permissão para alterá-lo. O mourão, o galope, o martelo, entre tantas outras, são modalidades poético-melódicas empregadas pelos cantadores, e concebidas como pertencentes a certo “domínio público”. Mas qual é esse “domínio público”? É o domínio da própria comunidade de cantadores, pois entre eles, cantadores de viola, existe um acordo tácito de que podem usar essas melodias e partindo delas criar novas melodias que vão ser usadas pelos pares de uma maneira igualmente livre. Essa é a primeira razão pela qual a lógica do direito autoral, com seu corolário que é a noção de plágio, não se aplica à cantoria de viola [...] (SANDRONI, 2007, p. 74).

É possível perceber o movimento característico dos processos de criação pelo seu caráter psicológico. A expressão de cada pessoa, a maneira como manipula os instrumentos, os aspectos harmônicos, rítmicos e melódicos não são uma originalidade absoluta, como se negasse as contribuições anteriores. Pelo contrário, são esses elementos que identificam a cantoria como parte da sua tradição, reverenciando a contribuição coletiva anterior, sem que isto signifique, entretanto, que não haja a originalidade e singularidade de quem executa. Sandroni (2007, p. 75) continua:

A segunda razão, é que a ética do cantador de viola nunca vai permitir que ele repita a criação verbal do outro cantador – e não precisa haver nenhuma legislação sobre isso. Pois o

cantador de viola necessariamente, e por definição, cria de improviso seus versos. Ele usa uma melodia que já foi usada quinhentas vezes e cria versos que só serão usados uma vez. Pelos dois lados, da melodia e do verso, a gestão da propriedade intelectual, na cantoria de viola, não tem nada a ver com a lógica do direito autoral. No entanto, quando melodias e versos dos cantadores de viola são usados por pessoas que não são por eles consideradas como pares, tudo fica diferente. É o caso dos artistas da chamada MPB.

O que se coloca como ética do cantador de viola não pode ser limitado somente à maneira de executar músicas nesta manifestação artística. Como ética, é uma forma de conduta, é forma de ser e estar no mundo. Não se pode admitir que duplas de viola não conhecem a maneira autoral individual de estar no mundo, ou como se o seu comportamento nunca tenha aspectos de conduta individual para suas criações. As diferentes formas, da cultura tradicional da cantoria de viola e da cultura moderna autoral, fazem parte do encontro colonial que caracteriza a cultura destes detentores, com todas as suas contradições e assimetrias.

São as relações sociais que se estabelecem em meio às pessoas detentoras da tradição cultural que possibilitam o processo educativo, para que a característica da performance musical, exterior à pessoa, se torne ética da pessoa, caracterizando o seu comportamento. O contato com as pessoas mais velhas da tradição, a observação dos toques, a escuta das melodias e harmonias e os muitos ensaios não se dão somente pelo aspecto técnico de execução, num vácuo social. Pelo contrário, todas essas atividades são significadas pela cultura tradicional e, por sua vez, contribuem também para a significação do mundo.

Outro exemplo vem do contexto da Festa do Divino Espírito Santo, de Pirenópolis (GO), onde os personagens mascarados são um dos ícones visuais. As imagens mais tradicionais são as máscaras de cara de boi, e o que caracteriza a sua confecção é a produção artesanal feita na própria cidade. Pequeno (2015, p. 71) relata a forma com que dois jovens, netos de um dos mestres artesãos da cidade, passaram a confeccionar máscaras:

Os dois netos de Seu Lucinho “P. H.” e “J. P.” estão com 11 e 14 anos em 2015, mas fizeram as suas primeiras máscaras com 6 e 9 anos, respectivamente. Como os netos estão frequentemente na casa dos avós para passar o dia e a atividade de Seu Lucinho é fazer máscaras, foi desta maneira que começaram a observá-lo, a participar de alguma maneira e ajudá-lo, até se aventurarem a fazer as próprias máscaras.

Segundo o autor, os netos do artesão Lucinho, mesmo com pouca idade e experiência se comparados com o avô, são considerados por ele e pela comunidade local como artesãos de máscaras.

Ao mesmo tempo que aprendiam a fazer máscaras e criavam segundo suas próprias experiências, passavam a fazer parte legitimamente daquele grupo de pessoas que articula as tradições da cidade, por fazerem as máscaras de papel baseadas nas referências simbólicas da comunidade. Segundo Seu Lucinho, a legitimidade dos netos com 11 e 14 anos de idade para a confecção de máscaras é a mesma que a dele, que tem 49 anos de experiência como artesão (PEQUENO, 2015, p. 81).

Pode-se perceber como se organizam ambientes educativos tradicionais. Não é preciso ser artesã ou artesão experiente para ser detentor, mas sim o reconhecimento da sua comunidade. É no processo de tentativa e experimentação que as pessoas descobrem a sua relação com a criação coletiva precedente, e a singularidade da expressividade de cada detentor. Quando cada pessoa exercita sua expressão, imprime nela sua singularidade e coloca, para suas tradições, novas formas de se apresentar, de forma que coincidem os processos de criação e de educação.

Nas expressões culturais tradicionais os processos educativos não estão ligados somente à recepção de conhecimentos racionais, mas indissociados do caráter ativo, de colocar-se como detentor e expressar-se como parte constituinte das tradições, ligando o passado ao presente e futuro. Esta forma de perceber as tradições e perceber-se nelas não guarda relações com a ideia de autoria individual, em que o ato criador impulsionado para o futuro silencia as contribuições coletivas anteriores. Por estas evidências conclui-se que nas expressões culturais tradicionais não há rompimentos, mas uma educação que possibilita a unidade entre pessoa e meio social, exercitada e exercida cotidianamente.

A força de argumentação da psicologia histórico-cultural de Vigotski está na sua perspectiva sobre os processos de criação, que proporcionam um outro olhar, para além das assimetrias culturais e coloniais impostas às tradições culturais por meio de sua espetacularização e canibalização.

Como exposto, para Vigotski, em todo processo de criação existe o momento coletivo, das heranças culturais, acúmulos de saberes, conhecimentos e formas de vida, que alicerçam o momento individual, que é a expressão singular de cada pessoa a partir da cultura que a constitui.

As duplas cantadoras de viola aproveitam-se das heranças rítmicas, melódicas e harmônicas coletivas que as precedem, e expressam-se de maneira autêntica. Os artesãos de máscaras de Pirenópolis partilham das referências históricas da cidade sobre quais imagens são representadas, mas os resultados de suas criações diferenciam a interpretação de cada artesã e artesão. Da mesma forma, no contexto moderno eurocêntrico, uma criação também se aproveita do acúmulo cultural coletivo das tradições e convenções linguísticas, estéticas, melódicas, técnicas e científicas, para a criação de novas coisas e ideias.

Portanto, à luz da teoria histórico-cultural, a ideia de autoria individual toma a parte do processo, o momento individual, pelo seu todo. Significa subtrair da educação, das relações sociais e da constituição das pessoas, o exercício constante da sua coletividade, proporcionando comportamentos menos sensíveis e comprometidos com a coletividade, com o processo histórico, com formas autênticas de expressão individual em meio à cultura. A partir das expressões culturais tradicionais em diálogo com a teoria histórico-cultural é possível vislumbrar uma outra noção de criação, contra-hegemônica, como base para o entendimento maior do sentido de educação: a educação, por meio da criação como base da existência plural dos modos de viver, ser e estar.

Considerações finais

O artigo apresentou a maneira com que o caráter hegemônico da autoria individual, como sinônimo do processo de criação, determina a impossibilidade de agenciamento de direitos autorais para as expressões culturais tradicionais. Isto manifesta, também, as assimetrias que se impõem aos diferentes modos de vida em suas concepções de pessoa, de coletividade e de criação na cultura.

O texto teve por objetivo evidenciar que não basta uma revisão sobre estes ou aqueles mecanismos legais, mas caminhos de discussão que reconheçam seus processos educativos, ou seja, as formas com que as pessoas se desenvolvem, como passam a agir e perceber o mundo nos contextos tradicionais, proporcionando outros paradigmas, que reconheçam a expressão autêntica das pessoas e de suas comunidades. Para tanto, propõe a abordagem da teoria histórico-cultural, que compreende os processos de criação como coletivos em sua essência, como possibilidade para um outro entendimento de educação e criação.

Informações sobre os autores:

Saulo Pequeno

 <https://orcid.org/0000-0003-1986-5795>

 <http://lattes.cnpq.br/4438511067969591>

Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE da Universidade de Brasília - UnB. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília. Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pelo Departamento de Antropologia - DAN/ICS da Universidade de Brasília. Pesquisador do GEPPE/FE/UnB - Grupo de Estudos e Pesquisas em Práticas Educativas (Grupo de Pesquisa certificado pelo CNPq). Pesquisador do Grupo de pesquisa Educação, Saberes e Decolonialidade (Grupo de Pesquisa certificado pelo CNPq).

Daniela Barros

 <https://orcid.org/0000-0002-9324-8747>

 <http://lattes.cnpq.br/4848853812639285>

Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília - PPGE/FE/UnB. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília - PPGE/FE/UnB. Pedagoga pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília - FE/UnB. Integrante pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Práticas Educativas - GEPPE/PPGE/FE/UnB (Certificado pelo CNPq). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Educação, Saberes e Decolonialidades - GPES-Decolonialidades/PPGE/FE/UnB (Certificado pelo CNPq). Possui trabalhos realizados no campo da Educação, a partir da Teoria Histórico-Cultural e do Pensamento Decolonial.

Patricia Lima Martins Pederiva

 <https://orcid.org/0000-0003-4434-6671>

 <http://lattes.cnpq.br/6354485124876296>

Licenciatura em Música pela Universidade de Brasília (1987); Especialização em Execução Musical pela Universidade de Brasília (2000); Mestrado em Educação (Ensino-aprendizagem) pela Universidade Católica de Brasília (2005); Doutorado em Educação pela Universidade de Brasília (2009/ Escola, Aprendizagem e Trabalho Pedagógico); Pós-Doutorado no Departamento de Psicologia Evolutiva y Educación de la Universidad Autónoma de Madrid, España; Professora do Departamento de Métodos e Técnicas da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília; Professora do PPGE- Programa de Pós-Graduação em Educação da UnB na Linha de Pesquisa EAPS (Ensino, Aprendizagem, Desenvolvimento e Subjetividade na Educação), no Eixo de

Pesquisa de Processos de Escolarização; Coordenadora do GEPPE-Grupo de Estudos e Pesquisas em Práticas Educativas(Certificado pelo CNPq); Pesquisadora de Teoria Histórico-Cultural de Lev Semionovich Vigotski.

Contribuições dos autores

Todos os autores colaboraram ao longo do processo de escrita, desde a elaboração até a revisão. O texto é recorte de tese de doutoramento do autor Saulo Pequeno, responsável pela ideia do artigo, escrito e editado para tal formato em parceria com a autora Daniela Barros na escrita, desenho e discussão, sob orientação da autora Patrícia Pederiva, que participou na escrita, discussão e supervisão. Todos os autores participaram na aprovação da versão final do artigo.

Como citar este artigo:

ABNT

PEQUENO, Saulo; BARROS, Daniela, PEDERIVA, Patricia Lima Martins. Criação e autoria nas culturas tradicionais desde a Teoria Histórico-Cultural. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 208-213, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29002

APA

Pequeno, S., Barros, D., & Pederiva, P. L. M. (2019, set.). Criação e autoria nas culturas tradicionais desde a Teoria Histórico-Cultural. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 208-213. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29002

Referências

BARROS, Daniela. *Educação, resistências e tradição oral: a transmissão de saberes pelas oralidades de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

ILLICH, Ivan. *Em el viñedo del texto: Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2002.

PEQUENO, Saulo. *Educação, criação e autoria nas manifestações tradicionais das culturas populares: as manifestações da Festa do Divino de Pirenópolis – GO*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SANDRONI, Carlos. Propriedade intelectual e música de tradição oral. *Revista Cultura e Pensamento*, n. 3, p. 64-79 dez, 2007.

VIGOTSKI, Lev Semyonovich. *Psicologia da arte*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VIGOTSKI, Lev Semyonovich. *Imaginação e criação na infância*. Tradução de Zoia Prestes. São Paulo: Ática, 2009.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION. *WIPO Intellectual Property Handbook: Policy, Law and Use*. 2nd ed. Geneva: WIPO, 2008. Available at: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/intproperty/489/wipo_pub_489.pdf. Access on: Jan 22. 2018.

Notas sobre pesquisa colaborativa com sacerdotisas da Deusa Iyami Osorongá*

Silvia Barbosa de Carvalho,^{ID} ** Samira Lima da Costa,^{ID} Andréa Coelho Ferreira^{ID}

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

A ciência hegemônica, pautada em referenciais coloniais, traça linhas bem definidas entre o eu e o outro da pesquisa. Ao lançar foco sobre as tradições de matriz africana, estas linhas são reforçadas com as cores do racismo, seja na expressão das desigualdades como naturais desta divisão, seja na ratificação de um lugar subalterno, pela desqualificação dos saberes da população negra, desde a escravização. Ainda que este cenário produza imensas desigualdades, ao longo da história os povos tradicionais vêm resistindo, pela manutenção de suas tradições, na produção de valores contracoloniais. Este trabalho visa apresentar os caminhos de uma pesquisa colaborativa, em parceria com as sacerdotisas de uma sociedade secreta de culto à deusa Iyami Osorongá. Pensada a partir do campo da psicossociologia, tem como referencial os estudos de memória, tradição, discursos pós e decoloniais e os estudos culturais. A pesquisa colaborativa tem o intuito de propor, não um desenho de pesquisa focada em uma ou outra teoria, como posicionamento de uma construção específica, singular, dependente direta de suas autoras e de múltiplos fatores, mas levando à reflexão sobre autoria, saberes e fazeres de epistemologias contra-hegemônicas, que pensam e falam “com” e não “de” ou “para” seus “objetos” de pesquisa.

Palavras-chave: saberes tradicionais; epistemologias contra-hegemônicas; pesquisa colaborativa; psicossociologia.

Notes on collaborative research with priestesses of the Goddess Iyami Osorongá

Abstract

The hegemonic science based on colonial references draws well defined lines between the self and the other of the research. In the case of the African matrix traditions, these lines are reinforced with the colors of racism, either in the expression of the inequalities as natural of this division, or in the ratification of a subaltern place, by the disqualification of the knowledge of the black population, from enslavement. Although this scenario produces immense inequalities, throughout the history, the traditional people have been resisting, by the maintenance of their traditions, in the production of contracoloniais values. This work aims to present the ways of a collaborative research, in partnership with the priestesses of a society secret cult of the goddess Iyami Osorongá. Based on the field of psycho-sociology, with reference to studies of memory, tradition, discourses after and decolonials and cultural studies with reference to studies of memory, tradition, discourses after and decolonials and cultural studies with the purpose of proposing, not a research design focused on one or another theory, but the search for the positioning of a specific construction, unique, direct dependence of its authors and of multiple factors, leading to the reflection on authorship, knowledge and practices of epistemologies against hegemonic, the speak “with” and “for” and not “of” their “objects” of research.

Keywords: traditional knowledge; against hegemonic epistemologies; collaborative research; psychosociology.

Introdução

Refletir sobre o desenvolvimento das ciências sociais e suas implicações com os grupos a que se dedicam tem sido uma constante nos fazeres da pesquisa social. Essas implicações envolvem diferentes fatores que, se por um lado garantem a ampliação de seus campos, por outro trazem à tona de modo cada vez mais contundente os desafios de uma pesquisa engajada, em que os grupos, na condição de participantes, já não se submetem às simplificações do lugar de “objeto de estudos”. Ao contrário, cada vez mais estes grupos denunciam os olhares e práticas reducionistas e apresentam-se como produtores de conhecimento; os participantes, produzindo saberes contra-hegemônicos e reflexões profundas sobre a academia, fazendo uma crítica

a seus mecanismos de produção de atribuição de legitimidade científica, que excluem os saberes tradicionais ou a eles se voltam como elementos objetificados.

Apresentaremos aqui um pouco da trajetória de produção de conhecimentos de modo colaborativo (BANDEIRA et al., 2016) em uma pesquisa de doutoramento que se dedica ao estudo do segredo, a partir das memórias das sacerdotisas do culto a Iyami Osorongá, desde a aproximação do grupo até os percalços na produção de um caminho de pesquisa onde pudesse vir à tona a voz dessas mulheres, não como contribuição no contorno ou afirmação da voz das sacerdotisas, mas como proposição de um modo de ser pesquisador(a) que fosse pertinente e fizesse sentido para todos os envolvidos no processo. Trata-se de apresentar um caminho que garantisse trazer à tona a potência deste encontro da academia com o saber tradicional de matriz africana. Neste percurso, nossas mãos se encontraram para fazer, bem no passo a passo, uma possibilidade de caminho.

* O presente texto é parte da pesquisa de doutorado, com financiamento próprio, em andamento no EICOS/IP/UFRJ e que tem como título: O Mundo e seus mundos: poder feminino, memória e tradição entre mulheres da sociedade Iyami Osorongá no Rio de Janeiro, da UFRJ e parte da linha de investigação de pós-doutorado sobre Saberes e ocupações tradicionais no Estado do Rio de Janeiro, da UNB.

** Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Divisão de Saúde do Trabalhador, Coordenação de Políticas de Saúde do Trabalhador, Rua Maurício Joppert de Silveira - Cidade Universitária - Rio de Janeiro, RJ - Brasil. CEP: 21941972. E-mails: sbcarvalho6@hotmail.com, biasam2000@gmail.com, andrea.coe@hotmail.com

Os dados completos das autoras encontram-se ao final do artigo.



Ciência e produção de saberes contra-hegemônicos

O desenvolvimento da psicologia como ciência contou com a busca de ambientes bem delimitados de atuação, visando consolidar processos e percursos específicos que definiram campos de pesquisas e seus modelos correlatos, garantindo a hegemonia de seus projetos. Ainda que contasse com o empenho de muitos profissionais comprometidos com a ética de seus fazeres e muito tenha se desenvolvido em seus campos de atuação, não podemos desconsiderar sua trajetória como ciência pautada nos paradigmas da ciência hegemônica, que define campos, saberes, interesses, métodos e metodologias de pesquisa pautados na dicotomia do centro e periferia, do eu e do outro, do negro e do branco (CARONE, 2012).

Se este foi o cenário da constituição das ciências sociais, não podemos esperar que estes modelos ainda hoje possam ser replicados, sem refletir sobre as complexidades do mundo contemporâneo. A pesquisa colaborativa aqui apresentada subverteu este modelo de leitura de mundo, estabelecendo objetivos comuns construídos com o grupo de sacerdotisas, rompendo a equação clássica “pesquisador” e “sujeitos de pesquisa”. A proposta inicial foi valorizar as vozes de mulheres que têm no segredo um modo de resistência de suas histórias e memórias. Ao longo do percurso o objetivo foi se redesenhando, passando a refletir questões das sacerdotisas, interessadas em conhecer como Iyami e elas próprias, suas sacerdotisas, são vistas pelos membros do terreiro. Em um mundo cujas fronteiras são fluidas, é cada vez mais evidente e necessária a proliferação de expressões de múltiplos grupos, denunciando que os poderes já não se encontram sob o domínio de um, mas mostra-se como um poder dividido (NEGRI; COCCO, 2005).

Séculos depois do fim da escravidão, há muito a ser discutido nos campos da psicologia e da sociologia sobre os modelos com os quais nos dedicamos a pensar seus efeitos (SINHORETO; MORAIS, 2018). Neste embate é cada vez mais evidente que a pauta de uma produção de conhecimentos contra-hegemônicos caminha em parceria direta e respaldada pelos interesses desses grupos. Assim, a academia tem seus referenciais relativizados, foco na crítica de outros modos de produção de conhecimento que se colocam em posição de igualdade, com suas experiências e saberes tradicionais (COSTA, 2018).

A Sociedade Osorongá como expressão de resistência feminina – o contexto da pesquisa

A cosmovisão ioruba, da nação Kétu, presente nas comunidades de terreiro, reverencia os Orisa(s) coletivos (deuses e deusas) e seus ancestrais familiares. A combinação destas forças desenha um sistema explicativo do mundo e seus acontecimentos, passados e futuros, a partir das divindades. A harmonia entre o *Orun*, mundo superior, do terreno espiritual; e o *Aiyê*, mundo físico no qual nascemos, vivemos e morremos (VERGER, 1996; BENISTE, 1997) dá-se pela manutenção de práticas de adoração e ritos. Na África, Iyami Osorongá representa o culto aos ancestrais femininos por meio da sociedade

Gèlèdè e da sociedade Egbé, à semelhança da sociedade *Egungun*, de culto aos *Eguns* masculinos (OGBEBARA, 2006; BENISTE, 1997).

Com a diáspora forçada, houve o desmantelamento desses sistemas rituais, bem como a possibilidade de culto aos ancestrais familiares, estas últimas, reconfiguradas em sociedades secretas, como é o caso da Sociedade Osorongá, que cultua Iyami Osorongá, considerada como a mãe de todos, útero do mundo, a terra. A deusa é temida como poderosa feiticeira, capaz de realizar as maiores façanhas por meio de feitiços poderosos (VERGER, 1994; SANTOS, I., 2008). Seus ensinamentos secretos são transmitidos apenas às mulheres convocadas pela deusa para cultuá-la, e suas histórias são contadas e recontadas, enaltecendo seus feitos e ratificando os poderes de suas sacerdotisas, as Iyalode(s).

O poder de Iyami Osorongá, ofertado às suas sacerdotisas, proporciona feitos grandiosos; poder avassalador e incontrolável que, mal administrado, pode ser fatal (GOMES, 2015; MANZINI, 2001; SANTOS, I., 2008; VERGER, 1994). Seus mitos aparecem como elemento norteador das relações dos grupos, seja por sua manutenção pela transmissão oral em muitos rituais, seja por retroalimentar o sistema de regulação dos grupos com sua dinâmica exemplar, mantendo o *status quo* de suas sacerdotisas. Seus poderes se ratificam pelos saberes e crenças do grupo social por meio da manutenção da memória e da tradição, atualizando a fé e a coesão do grupo em torno de uma crença comum.

Para alguns autores, a complexidade do culto a Iyami Osorongá está ligada ao medo da força intrínseca à natureza feminina, própria das religiões matrilineares (SANTOS I., 2008; VERGER, 1996; OGBEBARA, 2006). O culto apresenta-se como narrativas de resistência das mulheres, que no cenário de escravidão contribuiu para a sobrevivência e saúde dos povos tradicionais (CANCLINI, 2000), levando à reflexão sobre as identidades que não se definem por suas permanências (GILROY, 2001; BHABHA, 1998; HALL, 2006; SAID, 2003; SPIVAK, 2014; SANTOS, I., 2008), mas pela capacidade de se reconstituir continuamente, produzindo novas configurações, alternando permanência e mudança ininterruptas.

Caminhos da ciência que nos habita

Os movimentos que se consolidam nos anos 1980 do século 20 anunciaram um interesse crescente em uma cultura de memória (HUYSSSEN, 2000). Esses estudos denunciam o apagamento das memórias por meio, tanto da produção midiática, quanto da produção de esquecimentos pela hiperexposição desses grupos. Nesse aspecto, o excesso é escassez, levando à apatia e à incapacidade de conectar passado-presente-futuro, capturados em um presente sem fim. Esse fenômeno foi amplamente estudado por Benjamin (1994), na tentativa de compreender que há uma falência da capacidade de compartilhar experiências, e que reinvestir no detalhe, no valor do mínimo, poderia ser um caminho para o reinvestimento nessas experiências e suas trocas.

A memória se organiza na vivacidade da história de seus agentes, em diálogo com o narrador e sua realidade socio-histórica. Diálogo tenso e pertinente aos estudos da psicossociologia, pois narrador, sociedade e história se fazem de modo imbricado. A memória como campo e objeto de estudos é a memória social (SÁ, 2007), já que pelo mergulho na vida cotidiana e suas memórias, podem-se compreender aspectos de uma sociedade e de seu tempo.

Não há como destituir a memória e o esquecimento de seus aspectos políticos, que reinventam tempo e lugar, denunciando o interesse crescente em histórias que resistem em silêncio ou de modo silencioso (POLLAK, 1989) à onda globalizante. Estes grupos reconhecem e se reconhecem a partir de valores e saberes próprios, que desafiam a cultura hegemônica de ocidentalização do mundo fixada na relação com o Norte Global (NEGRI; COCCO, 2005). Nesse movimento, se reconhece que a memória como categoria dinâmica, se atualiza a partir de suas próprias narrativas, como uma memória viva, atualizada pelo presente e sempre no presente (POLLAK, 1992; PERALTA, 2007; SÁ, 1984).

No que se refere aos povos e comunidades tradicionais (COSTA; ALVARENGA, L.; ALVARENGA, A, 2007; SANTOS, A., 2015), as vivências, memórias e experiências têm sido preservadas e transmitidas com estratégias próprias, num movimento contracolônial, produzindo saberes que organizam o mundo e sua cosmovisão, em oposição, como pertencentes a outros legados que não os hegemônicos. Se parece difícil a abstração desta proposição, o conflito reside no fato de que a concepção de ciência que aprendemos e discutimos em nossas práticas tem suas bases no legado colonial e, nesse sentido, cabe aqui a reflexão de que na academia, estamos sempre tratando de pensar e repensar estes valores. O pós-colonialismo e o giro decolonial servem de amparo para compreender e reinventar nossa ciência, mas não os saberes tradicionais, pois estes desde sempre estão em movimento de resistência em constante desafio a esses valores. Quando a academia se dedica e investe na composição de forças com essas vozes insubmissas à ciência hegemônica, cabe o desafio de novas epistemologias, como posição política na constituição de outros modos de pensar e revitalizar o campo das ciências como um espaço plural e interepistêmico (COSTA, 2018; CARVALHO, 2017) pela voz dos mestres dos saberes tradicionais, pautados na oralidade, na circularidade e nos saberes ancestrais que sobreviveram à escravização e seus desdobramentos.

O pós-colonialismo, como ferramenta para compreender os efeitos do colonialismo, investiu na revitalização das Epistemologias do Sul, de povos, cujas vozes usualmente eram invisíveis e silenciosas (SAID, 2003; SILVA, 2000; GROSFUGUEL; OSO; CHRISTOU, 2014; HALL, 2014; POLLAK, 1992). Reconhece o conflito inerente à relação com os povos dominadores, tendendo ao apagamento das identidades dos grupos dominados e a reprodução dos paradigmas hegemônicos por diferentes movimentos: a imposição da língua do colonizador, a proibição de expressões religiosas, a definição de padrões estéticos e culturais. Na América Latina este mo-

vimento foi considerado por autores como Grosfoguel (2006) como giro decolonial, tomada de referência para elucidar aspectos da experiência colonial a partir de autores da América Latina pela produção de conhecimento próprio, o que produziu um importante arcabouço teórico para a análise e intervenção nas muitas repercussões e complexidades deste processo.

O grupo de sacerdotisas e a proposta de pesquisa

Pensando um projeto de ciência pautado nos saberes ancestrais e na perspectiva dos poderes e saberes femininos, a pesquisa se estabeleceu com o objetivo de discutir a produção de memórias de mulheres que cultuam a deusa Iyami Osorongá no Rio de Janeiro. A proposta de doutorado surge de um chamado, fruto de muitas confluências. Aqui, destacamos o trabalho com grupos de mulheres em situação de violência doméstica, o ofício de contadora de histórias africanas, um jeito de proporcionar narrativas contra-hegemônicas sobre a África e seus descendentes, que por meio da tradição oral colocam em xeque, de modo sutil, a cristalização de uma África selvagem e sem cultura (NUNES; CARVALHO, 2009). Além desta experiência, o fato de conhecer uma das sacerdotisas da Sociedade Osorongá, por intermédio de uma religiosa, estudiosa da religião, foi o que possibilitou desenhar os pilares iniciais dessa pesquisa, sobre mulheres de uma sociedade secreta, um culto apartado, mas que tem laços com o candomblé, cujas bases remontam aos tempos do Brasil colônia, com a constituição da Irmandade da Boa Morte (BERNARDO, 2005; SANTOS, I., 2008), em Salvador, na Bahia.

Inicialmente, a pesquisa seria pautada na entrevista com as sacerdotisas do culto, uma pesquisa qualitativa (FLICK, 2009) que envolvia a percepção das dimensões do tempo, contextos e pessoas envolvidas no processo. Neste caminho o referencial definido foi a produção de narrativas de vida (THOMPSON, 2002), para organizar os elementos que fossem surgindo e que servissem de ancoragem para a memória e a tradição, ativas pelo processo de narrar (NORA, 1993; PERALTA, 2007). A pesquisa seria participante (BECKER, 1999), visando promover este diálogo com a garantia de que o grupo se identificaria com o material produzido, desenhando o material produzido.

O trabalho se mostrou bem mais difícil do que imaginávamos. Os primeiros contatos foram indiretos, com a presença em algumas festas no terreiro, quando ocorreram encontros informais com as mulheres que fazem parte do culto a Iyami. Nesses momentos a conversa fluía com uma ou outra integrante do grupo de modo bastante leve, descompromissado, mudando radicalmente quando o assunto era o culto a Iyami e suas vivências como Iyalode(s). No decorrer do processo, cada palavra seria repensada e questionada sempre que havia dúvidas ou equívocos de minha parte, ao apresentar as histórias ouvidas como texto. Entre o narrado e o vivido, o ouvido e o escrito, manifestavam-se várias lacunas, muitas delas propositais, já que se trata de uma investigação sobre o segredo e sobre modos de ouvir e narrar estes segredos, sem revelá-los.

Por uma ciência que nos caiba

Se o candomblé tem suas hierarquias, rituais e compromissos, a academia também tem os seus, e no encontro dessas vozes foi se desenhando um novo conflito. Era notório que a participação das mulheres na produção do trabalho extrapolava em muito a ideia de participação. Se a princípio o objetivo era colher as narrativas das sacerdotisas, ficou bem claro que as Iyalode(s) não gostam de falar sobre si e decidiram que seria interessante saber o que algumas pessoas pensam sobre elas e sobre seus poderes; foi assim que identificaram quem seriam as pessoas a serem entrevistadas e construíram as perguntas que julgaram necessárias ao desenvolvimento das entrevistas realizadas nesta ordem: elas por outras, elas por eles, elas por elas.

Nesse formato, as perguntas foram relacionadas aos temas: quem são as sacerdotisas; se há diferença entre elas e as outras mulheres do terreiro; quem são as mais poderosas; se havia ou não conhecimento acerca dos dons que recebem; se foram beneficiado(a)s por algum desses poderes, entre outras. Refazer o percurso a partir das vozes que falam sobre elas foi um processo rico e doloroso, porque em muitos momentos a imaginação apontava modos diferentes dos que foram sendo desenhados na partilha, marcado pelo valor de se dispor a sentar e ouvir segredos. A cada nova entrevista, aumentava o volume de trabalho e a preocupação com os prazos da academia, mas a temporalidade do terreiro, dos tempos sagrados é de outra ordem. Sempre que conversávamos sobre este assunto, ouvia que “o tempo tem o tempo que o tempo tem”, “tudo a seu tempo”, “Iyami conhece o tempo e sabe cuidar dele”. Com isso, não cabia me preocupar com o tempo, mas dar conta de vivê-lo e aproveitar o percurso.

O conceito de “forasteira de dentro” (COLLINS, 2016) foi utilizado para compreender este movimento de nos deixar ficar e reinventar o lugar de pertencimento, num movimento contínuo.

Como uma pesquisa colaborativa, um dos movimentos é sempre se reposicionar diante dos objetivos e compromissos com o grupo e, nesse fazer, um dos pontos nevrálgicos foi a presença de um co-orientador homem escrevendo sobre Iyami. No início do doutorado, esta não era uma realidade que propusesse algum empecilho, ou ao menos não foi pensada como tal, já que todos os envolvidos, orientadora, co-orientador, co-orientadora de campo e doutoranda, estavam engajados em uma direção única, pautada nos fazeres e saberes próprios aos seus campos de estudo e experiências. Antes de realizar entrevistas com as Iyalode(s), ocorreram vários encontros para a produção de narrativas que apresentassem as raízes e as mitologias do culto a Iyami Osorongá no Brasil, sob a perspectiva do grupo, bem como sobre a dinâmica do terreiro e do candomblé, fundamentais para que se compreendesse o contexto mais amplo que envolve a Sociedade Osorongá e seus mistérios. A certa altura ficou claro que, para elas, era inadmissível uma presença masculina na escuta dos segredos sobre Iyami, ainda que, com seus saberes, reconhecessem que ele era “um homem com uma boa energia”. Construir um trabalho que reverencia

a força e a energia do feminino deveria ser com energias totalmente femininas. Com as respostas fornecidas pelo grupo selecionado pelas Iyalode(s) foi possível conversar com elas, a partir das impressões que os membros da comunidade do terreiro tinham sobre elas.

Considerações finais

Falar sobre o segredo provoca imenso desconforto. Nossa tradição acadêmica tem como mote detalhar e analisar todas as dobras dos acontecimentos, lançando luz aos detalhes, modo de dar a conhecer no fazer científico. Nesse trabalho, ficou explícito que as nuances do segredo têm papel fundamental na sobrevivência dos valores e saberes do grupo. O mistério é uma constante no que se refere ao que pode ser escrito sobre o grupo, sobretudo, no interior da comunidade de terreiro. Alguns dos entrevistados (as) desconheciam quase completamente a dinâmica e as integrantes do grupo.

Pautado na tradição passada “de boca a ouvido”, o trabalho valorizou o encontro único daqueles que se dispõem a ouvir as histórias em segredo; e mais do que ouvir, usar ouvidos de escutar. A escrita dessas memórias representou a reconfiguração de modos de fazer ciência, uma ciência que é contra-hegemônica por se propor a uma equivalência de saberes, um reposicionamento constante de nossos modos de produção de conhecimento. A tradição permite a perpetuação e transmissão de valores e saberes ancestrais, mas pautada em uma ética que não pode ser corrompida pelo fazer acadêmico. E se nós, muitas vezes não nos damos conta de que existe correlação forte entre a transmissão desses saberes e a preservação de seus segredos, neste trabalho, este tem sido um ponto fundamental.

Os objetivos se ampliaram para a proposição de um olhar sobre o modo com que a Sociedade Osorongá é vista pelo seu próprio círculo de relação, explicitando que as hierarquias e mistérios do grupo estão preservados, enquanto a narrativa em relação ao universo de Iyami Osorongá se propaga.

A pesquisa traz para o campo da psicossociologia um caminho para o diálogo com grupos e saberes extramuro, levando a produção de modos de fazer pesquisa, pautados no reconhecimento e valorização dos saberes tradicionais e, sobretudo, das limitações da própria ciência como representante da forma exemplar de apresentação do mundo. As transformações se deram em nível macro, interferindo nos modos de pensar a pesquisa, a ciência e de fazer ciência, já que aprender a ouvir sobre o segredo foi também um exercício de aprender a guardar segredos e, em nível micro, como um modo muito particular de aprender sobre os poderes femininos, modos de usar e guardar poderes, sobre formas de construir uma relação de colaboração em pesquisa, através dos saberes compartilhados, mas muito disso ficará como segredo.

Informações sobre as autoras:

Silvia Barbosa de Carvalho

 <https://orcid.org/0000-0003-3533-9859>

 <http://lattes.cnpq.br/5837383252387336>

Mestre em Ciências da Saúde pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz (2000). Psicóloga formada pela UERJ (1993), Especialista em Saúde Pública (ENSP/Fiocruz/1997), Pós-Graduada em Culturas Africanas e Afrobrasileiras (Atlântica Educacional/UCB/2007), contadora de histórias, membro fundadora do Grupo Karingana ua Karingana: Ouvindo e contando histórias africanas(2005). É Psicóloga da UFRJ desde 2008, atualmente na Coordenação de Políticas de Saúde do Trabalhador/Seção de Educação e Promoção da Saúde/UFRJ(2010), onde coordena o Projeto Narrativas, Literatura e Saúde do Trabalhador, voltado para ações de cultura e saúde no ambiente de trabalho. Doutoranda do Programa EICOS - Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social/UFRJ. Membro do Grupo de Pesquisa LABMems - Laboratório de Memórias, territórios e Ocupações, rastros sensíveis, EICOS/UFRJ.

Samira Lima da Costa

 <https://orcid.org/0000-0003-4891-0436>

 <http://lattes.cnpq.br/1253895144833105>

Atualmente é professora Associado I do Departamento de Terapia Ocupacional (FM/CCS) e do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (IP) da UFRJ. Tem atuado, lecionado, orientado e pesquisado sobre as relações entre memória, território, cultura, comunidades e ocupação. Áreas de interesse: Psicossociologia; Terapia Ocupacional Social; Políticas Públicas Sociais; Ocupações Tradicionais; comunidades em vulnerabilidade social, papel social da universidade. Possui graduação em Terapia Ocupacional pela Universidade Federal de São Carlos (1995), especialização em Saúde Pública pela Universidade Federal de São Carlos (1996), mestrado em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (2000) e doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). Estágio pós doutoral em Antropologia, no PPGAS da UnB (2017). Foi Professora na Universidade Federal de São Paulo entre 2008 e 2014. É professora colaboradora do Programa de Pós Graduação em Educação em Saúde da UNIFESP-BS e do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UnB. É líder do Grupo de Pesquisa Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações: Rastros Sensíveis, DGP/CNPq/UFRJ desde 2015; e membro do Grupo de Pesquisa do CNPq "Comunidades, Meio Ambiente e Desenvolvimento - UFRJ"; desde 2005, com pesquisas voltadas para atenção comunitária, valorização da memória local e impactos do desenvolvimento.

Andrea Coelho Ferreira

 <https://orcid.org/0000-0002-0101-3589>

 <http://lattes.cnpq.br/6302455856715030>

Possui graduação em Direito pelo Centro Universitário Augusto Motta (2002). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da UFRJ. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito familiar e sucessões e Direito imobiliário. Experiência de mais de dez anos nas áreas de Violência Doméstica, Lei Maria da Penha, Plano de Segurança Pessoal e Estatuto da Criança e do Adolescente e superação do racismo. Responsável pelo espaço Égbé Omi Aje, grupo que desde 2005 coordena ministrando aulas e oficinas em cursos de religiosidade africana, cultura, religião e mitologia Yoruba, para iniciados e não iniciados.

Contribuições das autoras

Todos as autoras colaboraram ao longo do processo, desde a elaboração até a revisão final do manuscrito. As autoras aprovaram o manuscrito final para publicação.

Como citar este artigo:

ABNT

CARVALHO, Silvia Barbosa de; COSTA, Samira Lima da; FERREIRA, Andrea Coelho. Notas sobre pesquisa colaborativa com sacerdotisas da Deusa Iyami Osorong. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 214-219, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29003

APA

Carvalho, S. B., Costa, S. L., & Ferreira, A. C. (2019, set.). Notas sobre pesquisa colaborativa com sacerdotisas da Deusa Iyami Osorong. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 214-219. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29003

Referências

BANDEIRA, Hilda Maria M. B. et al. *Pesquisa colaborativa: multirreferenciais e práticas convergentes*. Teresina/Piauí: EDUFPI, 2016.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1, p. 197-221. Coleção Obras Escolhidas.

BENISTE, José. ÒrunÀiyé: o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf. Acesso em 10 jan. 2016.

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

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, Iray.; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social e racismo*. 5. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. Uma proposta de estudos culturais na América Latina: inclusão étnica e racial, transdisciplinaridade e encontro de saberes. In: ALMEIDA, Júlia; PATROCÍNIO, Paulo Roberto T. do. (Org.). *Estudos culturais: legado e apropriações*. Campinas: Pontes, 2017. p. 157-190.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2017.

COSTA, Samira. Lima da; ALVARENGA, Luciana; ALVARENGA, Ana Maria. Estudos de/com comunidades tradicionais: cultura, imagem e história oral. *Série DOCUMENTA EICOS*. Comunidades, meio ambiente, desenvolvimento, n. 17, p. 2, 2007.

COSTA, Samira Lima da. *A visão dos mestres e os possíveis da Universidade pluriépistêmica: tradição, território e ocupação*. Relatório de pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

- FLICK, Uwe. Introdução à pesquisa qualitativa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. Disponível em: http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/_repositorio/2015/12/pdf_ba8d5805e9_0000018457.pdf. Acesso em: 22 jul 2018.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro. Universidade Cândido Mendes: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Andrea Caselli. *O culto à Iyami Oxorongá nos templos de candomblé: um fenômeno contemporâneo na cidade do Recife*. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de pós-graduação da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.
- GROSGOUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronteirizo y colonialidad global. *Tabala Rasa*, Bogotá n.4, p 17-48, enero-jun. 2006. Disponible em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso: 16 out. 2015.
- GROSGOUEL, Ramón; OSO, Laura; CHRISTOU, Anastasia. ‘Racism’, intersectionality and migration studies: framing some theoretical reflections. *Identities: global studies in culture and power*, London, v. 22, n. 6, p. 635-652, 2014. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.950974>.
- HALL, Stuart. A questão multicultural. In: SOVIK, L. (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 56-109.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- MANZINI, Yaskara. *Iyami Osorongá (Minha Mãe Feiticeira): o coletivo feminino na cosmogonia do Universo*. 2001. Monografia (Especialização) – Programa de Pós-Graduação *Lato Sensu* da Faculdade Paulista de Arte, São Paulo, 2001.
- NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *Glob(AL): biopoder e luta em uma América Latina Globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 15 out. 2015.
- NUNES, Alyxandra G.; CARVALHO, Sílvia B. de. Relato de experiência: a contação de histórias africanas pelo grupo Karinganaua Karinganain. In: BABAWALE, Tunde et al. (Org.). *Teaching and propagating african and diáspora history and culture*. Lagos, Nigéria: Centre for black and african arts and civilization (CBAAC), 2009. p. 735-744.
- OGBEBARA, Awofa. *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. 2 ed. São Paulo: Pallas, 2006.
- PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, n. 2 (Nova Série), p. 4-23, 2007. Disponível em: http://www.fcsh.unl.pt/revistas/arquivos-da-memoria/ArtPDF/02_Elsa_Peralta%5B1%5D.pdf. Acesso em: 12 mar. 2015.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 10 set. 2013.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-212. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 19 nov. 2015.
- SÁ, Celso Pereira de. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 290-295, 2007. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722007000200015>.
- SÁ, Celso Pereira de. Sobre a fundamentação psicológica da psicologia social e suas implicações para a educação. *Fórum educ.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 23-44, jan./mar.1984. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/fe/article/view/60707>. Acesso em: 23 set. 2018.
- SAID, Edward. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização: modos e significação*. Brasília: UNB, 2015.
- SANTOS, Irinéia, M. Franco. dos. Iá Mi Oxorongá: as mães ancestrais e o poder feminino na religião africana. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, n. 2, p. 59-81, dez. 2008. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2008.88730>.
- SILVA, Tadeu T. (Org.). A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.
- SINHORETO, Jaqueline; MORAIS, Danilo de Souza. 2018. Violência e racismo: novas faces de uma afinidade reiterada. *Revista de Estudos Sociais*, Bogotá, n. 64, p. 15-26, abr. 2018. <http://dx.doi.org/10.7440/res64.2018.02>.
- SPIVAK, Gayatrichakravorty. *Can the subaltern speak?* In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 2014. p. 271-313.
- THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 9-28, 2002. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=47>. Acesso em: 18 nov. 2015.
- VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe feiticeira) entre os Yorubá. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: USP/ AxisMundi, 1994. p. 31-71.
- VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1996.

Mente e *Awareness* nos Tantras Indianos: fundamentos da Meditação, do Hatha Yoga e do Ayurveda

Cecilia de Mello e Souza  ★

Resumo

Apesar da crítica à concepção cartesiana do ser humano, faltam modelos teórico-conceituais que superaram suas limitações, a despeito do destaque dado à integralidade no Brasil. A base filosófica que fundamenta as abordagens dominantes é implícita, até nos modelos orientais importados como nas medicinas tradicionais e Práticas Integrativas Complementares (PICs) que, a partir de 2006, são promovidas no SUS pela Política Nacional das Práticas Integrativas Complementares e portarias. Descontextualizadas, as adaptações e criações de novas modalidades de PICs orientais se desfiguram a partir de interesses comerciais e desconhecimento de seu histórico. A integralidade é perdida, pois a PIC é fragmentada e isolada no modelo biomédico mecanicista e biologicista. Este artigo objetiva apresentar as premissas filosóficas indianas dos tantras em seu contexto histórico, como fundamento para o Ayurveda, e as práticas contemplativas que visam o desenvolvimento espiritual. Sua breve contextualização baseia-se nas análises acadêmicas de textos históricos em sânscrito, como também de autores e mestres de tradições espirituais asiáticas e ocidentais. Os conceitos de mente, corpo, *awareness* e energia integram esta abordagem não dual, onde predomina a imanência. Revelam uma compreensão da natureza humana integrada com o universo de modo complexo e dinâmico, desenvolvida e pesquisada ao longo de milhares de anos.

Palavras-chave: Tantra; meditação; ioga; mente; Ayurveda.

Mind and Awareness in Indian Tantras: foundations for Meditation, Hatha Yoga and Ayurveda

Abstract

Despite the widespread critique of the hegemonic Cartesian view of human nature, no alternatives adequately surpass its limitations in the field of health. The philosophical base which informs these western dominant approaches is implicit, even when eastern health practices are imported. These have been acknowledged and promoted in the public healthcare system in Brazil since the 2006 health policy and later government decrees. Adaptations and western creations based on eastern practices are severed from their original tenets, fueled by commercialism and ignorance of its history. In the process, its integrative approach is lost, as the complementary health practice is used in psychology or in the mechanical and biologizing biomedical model. This article thus presents the philosophical Indian tenets of the Tantras in their historical context, as a foundation for Ayurveda and the contemplative practices aimed at spiritual development. Its brief and necessarily incomplete contextualization is based on academic analysis of historical sanskrit texts by scholars, Indian, American and Tibetan authors and teachers of lineage traditions. The concepts of mind, body, awareness and energy compose this nondual approach to human nature integrated with the universe in a complex and dynamic way, developed and researched throughout thousands of years.

Keywords: Tantra; meditation; yoga; mind; Ayurveda.

A própria psicanálise e as linhas de pensamento a que deu origem – certamente um desenvolvimento distintamente ocidental – são apenas tentativas principiantes comparadas ao que é uma arte imemorial no Oriente.

Carl Jung (1933, p. 216)

Introdução

A biomedicina teve um papel preponderante ao estabelecer no pensamento hegemônico ocidental noções sobre a natureza humana, saúde, patologia, corpo e mente, a partir do dualismo cartesiano. As críticas ao reducionismo e simplificação deste pensamento geraram interesse pela perspectiva da integralidade que, inclusive, tornou-se um dos princípios do SUS (Sistema Único de Saúde). Tendo em vista os limites teóricos do pensamento ocidental em suas concepções sobre a integralidade, as dificuldades de cura das doenças crônicas pela biomedicina, seu alto custo financeiro e a iatrogenia médica (ILLICH, 1975), que hoje é a terceira causa de morte nos Estados Unidos

(MAKARY; DANIEL, 2016), há um interesse crescente nas Medicinas Tradicionais (MTs) e Práticas Integrativas Complementares (PICs) que se legitimaram a partir do incentivo da Organização Mundial da Saúde (OMS) nos anos 70; e do Ministério da Saúde no Brasil, por meio da Política Nacional das Práticas Integrativas Complementares (PNPICs) de 2006 (AMADO et al., 2018), que desde então ampliou as práticas para 29 MTs e PICs (BRASIL, 2018), incluindo o Ayurveda, a meditação e a ioga.

Em contraste com a biomedicina, as MTs e PICs apresentam uma filosofia, cosmologia, ontologia e epistemologia explícitas subjacentes às propostas de práticas de saúde em que o corpo, mente e ambiente são concebidos de forma integrativa. Como saberes e práticas contra-hegemônicos, ainda encontram resistência no Brasil nas instituições de ensino, pesquisa e de saúde reconhecidas. Assim, sua oferta prolifera em outros espaços, onde por vezes são altamente comercializadas (PHILP, 2009). Como no Brasil a PNPIC não inclui nenhum sistema de cura ou PIC com origem explícita no país, a maioria das PICs, legitimada na PNPIC para oferta pelo SUS, é importada. Na importação de outros saberes e práticas, o

* Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia. Av. Pasteur, 250. Urca – Rio de Janeiro, RJ – Brasil. CEP: 22290-240. E-mail: cdemelloesouza@gmail.com

Os dados completos da autora encontram-se ao final do artigo.



pensamento ocidental hegemônico se apropria destes, adaptando-os à sua visão. Isto é, a abordagem ocidental simplificadora e reducionista traduz-se na substituição de tratamentos medicamentosos, invasivos e iatrogênicos pelas PICs, visando meramente à eliminação de sintomas, descartando-se o bebê com a água do banho. Destacadas do pensamento que lhes deu origem, as adaptações e criações de novas modalidades de PICs orientais também se desfiguram a partir de interesses comerciais e desconhecimento do seu histórico (SINGLETON, 2010; ALTER, 2004; PHILP, 2009). Neste processo, a integralidade é perdida, pois a PIC é usada pela psicologia ou dentro do modelo biomédico mecanicista e biologicista de forma fragmentada, distorcida e limitada.

Deste modo, este artigo objetiva apresentar as premissas filosóficas e psicológicas indianas dos tantras em seu contexto histórico, como fundamento para o Ayurveda e as práticas contemplativas – Hatha Yoga e meditação –, desenvolvidas com o intuito do mais elevado desenvolvimento físico, psicológico e espiritual. Trata-se de um exemplo de integralidade elaborado em saber milenar contra-hegemônico desconhecido da psicologia, apesar de algumas PICs serem utilizadas nesta área. A breve síntese apresentada baseia-se nas análises acadêmicas de escrituras em sânscrito, como também de autores e mestres americanos, indianos e tibetanos reconhecidos na área.

Como base para a medicina tradicional Ayurveda¹ e as PICs a ela associadas, a meditação e o Hatha Yoga, os conceitos de mente, corpo, espírito, *awareness* e energia integram esta abordagem não dual, onde predomina a imanência. Tal corpo teórico é um exemplo de uma compreensão da natureza humana e planetária integrada, complexa e dinâmica, desenvolvida e pesquisada ao longo de milhares de anos. Ilustra a necessária reorganização do processo do conhecimento que a virada paradigmática da integralidade requer (MORIN, 1982).

O resgate do arcabouço teórico e histórico contribui de inúmeras maneiras para o campo da psicologia em particular e da saúde de forma geral. Em primeiro lugar, apesar das normas ocidentais de reconhecimento autoral, no que diz respeito às tradições orientais com registros distintos dos nossos, tal prática é abandonada. Cabe dar o devido crédito a quem produziu o conhecimento e as práticas que importamos. É importante destacar o desrespeito da academia ocidental para com as ciências orientais e saberes tradicionais, revelando uma postura colonialista e imperialista inaceitável. Existem implicações éticas, políticas e até legais nas apropriações incorretas sem reconhecimento da devida autoria, e distorções indevidas nas criações alheias para benefício próprio, conforme destacado nas críticas e análises (SINGLETON, 2010; ALTER, 2004; PHILP, 2009) deste processo cultural, econômico e político complexo de comercialização de saberes indianos, iniciado na própria Índia para consumo ocidental (ALTER, 2004, FEURSTEIN, 2013). No

entanto, o foco aqui é lembrar e contribuir para o cuidado com a contextualização histórica e com a autoria, cada vez que divulgamos e ensinamos as MTs e PICs.

Em segundo lugar, o saber que subjaz a prática é tão importante quanto esta. No entanto, as práticas são implementadas em instituições e consultórios sem o conhecimento de seus fundamentos. Na psicologia, a Terapia Cognitiva Comportamental (TCC), a *Terapia Cognitiva baseada em Mindfulness* (MBCT) e a *Terapia de Aceitação e Compromisso* (ACT) adotam práticas da ioga, descontextualizadas, sem referenciar a origem destes saberes. Defende-se aqui que as bases filosóficas possibilitam vislumbrar o potencial completo do sistema e, ao mesmo tempo, melhor implementar e adaptar o que for pertinente de acordo com a realidade local.

Em terceiro lugar, a questão orientadora da filosofia indiana diz respeito àquilo que constitui o ser humano, em uma compreensão da mente nos seus diversos níveis incluindo o *Self* Supremo, que se encontra além do sobrenatural e do indivíduo. A filosofia e a psicologia indianas da mente oferecem uma perspectiva complexa e sofisticada, desenvolvida ao longo de milhares de anos e ignorada na área. Em contraste, no Ocidente, o materialismo unidimensional reducionista concebe a mente como epifenômeno do cérebro e sistema nervoso (FEURSTEIN 2013).

Em quarto lugar, a antropologia aponta como o olhar sobre o outro nos permite a elaboração de uma crítica cultural a nosso respeito (MARCUS; FISHER, 1986). Este artigo e o dossiê temático onde se insere trazem o convite ao exercício da crítica cultural. Esperamos poder reavaliar nossos modelos a partir do contato com modelos tão distintos quanto os orientais.

Em quinto lugar, é necessário corrigir mitos, distorções e apropriações equivocadas dos termos em sânscrito visando à comercialização de práticas e saberes que não têm relação com sua origem histórica. Nenhuma tradição indiana foi mais incompreendida em relação à sua influência global nos movimentos espirituais ocidentais alternativos do que o Tantra, que no Ocidente é confundido com o neotantra moderno americano, iniciado em torno de 1905 por Pierre Bernard (WALLIS, 2012). Mas tal fenômeno também se estende à ioga e à meditação.

O Tantra foi uma tradição e movimento espiritual indiano, articulado com escrituras nomeadas tantras, que influenciou a maior parte das religiões asiáticas com origem no Shaivismo, tendo se disseminado na Índia pelo Leste e Sudeste Asiático, incluindo a Indonésia (WALLIS, 2012). Defende que o propósito da vida humana é desenvolver uma consciência elevada por meio de práticas contemplativas, do cultivo à saúde e o respeito à natureza sagrada da vida cotidiana (FRAWLEY, 1997). Sua singularidade reside no fato de que percebe tudo como sagrado, afirmando a vida, integrando-se ao cotidiano, focando na imanência (WALLIS, 2012) e promovendo a inclusão social. Aceitava a iniciação de praticantes das quatro castas, possibilitando a integração de comunidades agricultoras (SANDERSON, 2010). Elementos desta tradição sobreviveram, mas sem o seu

¹ Traduzido como Ciência da Vida, abrange o conhecimento e sabedoria vinculados à saúde há mais de 5000 anos na Índia.

contexto original, em virtude da invasão muçulmana em 1300, que levou à perda da base institucional do Tantra shaivista e budista (WALLIS, 2012).

Uma vez que tudo é uma manifestação do divino, a meta da prática é poder ter esta experiência do divino em todas as coisas e seres. Assim, distingue-se do asceticismo, da renúncia, da dualidade e da polarização entre o sagrado e o profano, do corpo e do espírito. Na perspectiva tântrica não há defeitos ou distorções a serem corrigidos, mas condicionamentos a serem dissolvidos para revelar a essência que reside em cada ser. Os aparentes obstáculos são matéria-prima energética essencial e tornam-se nosso professor (CHODRON, 1994). Adota uma visão empírica e pragmática centrada na unicidade de cada pessoa, que deve conhecer sua filosofia, experimentar seus métodos e avaliar se tem validade para si (TRUNGPA, 1973/2011), adotando entre as possibilidades de caminhos e práticas as que têm resultado e afinidade.

O artigo traz uma breve contextualização histórica do Tantra, do seu arcabouço teórico e de práticas associadas, tais como meditação, Hatha Yoga e a ciência da vida e da consciência denominada Ayurveda. Apesar das modificações que sofreram ao longo do tempo, tais práticas encontram fundamentos na tradição tântrica clássica. Trata-se de uma breve introdução a um campo complexo e extenso, do “ponto de vista dos nativos” (GEERTZ, 1974), neste caso os autores reconhecidos na área, sem o espaço para análise crítica e aprofundada. Defende-se aqui que o Tantra forma uma base conceitual complexa que articula diversos níveis de análise, da célula ao universo, exemplificando o conceito de integralidade, em que os preceitos filosóficos encontram respaldo nas práticas identificadas nos textos clássicos sobre Hatha Yoga, meditação e o Ayurveda.

O legado tântrico

Tantra é um termo em sânscrito que significa teoria, doutrina ou livro; é geralmente usado para designar livros de escrituras que surgiram na Índia em torno do século 6 d.C. Cada Tantra apresentava um sistema relativamente completo de prática espiritual (WALLIS, 2012). Com origem no norte da Índia, trata-se de um movimento espiritual, estético, filosófico e religioso que afetou todas as tradições indianas de algum modo, não vinculado a uma religião específica, mas formando a base de diversas tradições na Índia pós-védica (GOODALL; SANDERSON; ISAACSON, 2015), tais como o Shaivismo de Caxemira (o primeiro), o Budismo Vajrayana e Dzogchen, Vaishnavismo, Jainismo, o Taoísmo chinês e o Bonm tibetano. Traços marcantes associados ao Budismo tibetano, como mantras, mandalas, mudrãs, iniciação, ioga das deidades, guru-yoga e outros, têm sua origem no movimento pan Indiano tântrico, e não no Budismo (WALLIS, 2012).

Sabemos que a tradição oral dos *Rishis*, os que tinham visão, era bem anterior a qualquer registro escrito. O primeiro texto explicitamente tântrico data de 500-550 d.C. (WALLIS, 2012). O Tantra clássico foi o pico do movimento (800-1200 d.C.), se diferenciando do Tantra hindu posterior. Com o Império Gupta (meados do século 3 até 590 d.C.) em declínio e uma insegurança generalizada, o

Tantra oferecia o poder de controle e determinação do seu estado interno, independentemente de suas circunstâncias externas (SANDERSON, 2009). Culminando entre os séculos 9 e 12, o Shaiva Tantra é um movimento espiritual com ênfase na experiência direta do divino, com aspectos imanentes e transcendentais, baseado na consciência pura e na energia, organizado a partir de uma comunidade espiritual igualitária e da iniciação na relação guru discípulo (WALLIS, 2012). O aspecto transcendente do divino diz respeito à transcendência de todas as qualidades e limitações, além dos sentidos, da fala e da mente. A imanência é aquilo que é perceptível pelos sentidos e mente. São dois aspectos interdependentes da realidade que se expressam de forma criativa, dinâmica, corporificada e extrovertida. O equilíbrio harmônico entre estas duas dimensões da realidade, entre a expansão e a contração, é necessário para a realização espiritual mais elevada. Destaca-se que os tântricos almejam um *awareness* mais amplo da totalidade do Ser no momento presente e como este se manifesta em cada ser senciente ou forma, e não estados mais elevados de consciência (WALLIS, 2012). Sem tradução no português, o termo *awareness* usualmente se refere ao estado ou habilidade de perceber, sentir, estar consciente de eventos, objetos ou padrões sensoriais. No Tantra, busca-se um *awareness* que traz a liberação de nossos condicionamentos. Assim, é definido como

[...] um estado de ser no qual o indivíduo reside numa experiência não-preferencial, passiva e sem esforço, podendo ser contínua ou não contínua, dependendo do nível de treinamento da pessoa. Pode ser expressa como uma experiência total de corpo, energia (fala) e mente, bem como uma expressão do não-dualismo de um indivíduo (DHARMA BODHI, 2011).

Visando acessar e assimilar a energia divina em todas as coisas, para alcançar tanto o sucesso mundano quanto a liberação espiritual, este sistema espiritual se baseava em quatro dimensões: sua base filosófica, a meditação, a ioga do corpo sutil e o cultivo estético dos sentidos. Sua premissa básica é que o mundo é percebido por meio dos sentidos e que o mundo objetivo é uma projeção da nossa subjetividade (FEUERSTEIN, 2008). O ser humano é concebido como um microcosmo que reflete e dá continuidade ao macrocosmo, como este também se manifesta no microcosmo do corpo humano. Seu princípio é “como acima, também abaixo”. Assim, o alinhamento e harmonia entre o indivíduo e o seu entorno, sem rupturas e distinções, promove a saúde. O bem-estar individual e o comunitário são interdependentes (SVOBODA, 1996). O todo, a Consciência, é maior que a soma de suas partes (FEUERSTEIN, 2008). A base não dualista do Tantra reside na visão de que o “tudo que existe ou já existiu é uma única consciência infinita, divina, livre e estática que se projeta... na aparente diversidade de sujeitos e objetos” (WALLIS, 2012, p. 54). Tal perspectiva confere sentido e presença até às ações mais simples.

Nesta visão não dualista, todos os seres sencientes (que possuem a habilidade de sentir, perceber ou estar consciente ou vivenciar a subjetividade) e coisas são manifestações diferenciadas da mesma consciência divina, integrando um vasto campo energético. No Tantra, a

consciência divina é nomeada usando diversos termos em sânscrito, traduzidos como Potência, Coração, Essência, Vibração, Potencial Absoluto, Totalidade, Fusão Íntima, Palavra, Onda, Poder Supremo, O Feroz, Experiência. Algumas manifestações são capazes de refletir sobre si ou sobre outras manifestações da consciência em relação a si. Conseqüentemente, o encontro entre seres sencientes traz a oportunidade de reconhecimento de si no outro e do outro em si, e de reflexão sobre a sua natureza total, levando a uma expansão de sua identidade até a inclusão de todas as coisas e seres em si e de si nos objetos e seres, identificado como sabedoria. Tem o potencial de trazer o reconhecimento de que, artificialmente, nos limitamos a construtos mentais, que definem a nós e ao outro como separados, por exemplo (WALLIS, 2012).

A identificação dos sujeitos que se percebem separados, com suas representações limitadas, leva ao sofrimento. A identificação com as cognições limitadas é denominada de ignorância. O sofrimento é oriundo da ignorância revelada nas narrativas que criamos a respeito da dor, dos julgamentos, da aversão e do apego. Calcada no *awareness* e na equanimidade (constância e neutralidade de temperamento ou ânimo independentemente da circunstância), a sabedoria traz o reconhecimento de que a verdadeira identidade é a da divindade mais elevada, o Todo em cada parte (WALLIS, 2012). Assim, as práticas tântricas visam desenvolver o *awareness* e a equanimidade. A qualidade do nosso *awareness* é fruto de tudo o que fazemos (FRAWLEY, 1997).

Na contramão do asceticismo, da rejeição da dimensão externa em favorecimento da interna, do material pelo espiritual e da alegria e do desejo como constituintes do mal, o Tantra não concebe a esfera mundana e a existência material como obstáculos. Tudo o que encontramos na vida são ferramentas e professores para a perfeição (CHODRON, 1994). Aquilo que derruba você é também o que levanta (KRISHNANANDA, 2004). Trata-se de uma nova atitude perante o corpo e a existência material, como moradia e manifestação da Essência. A Consciência Pura é, assim, um evento corporal total (FEUERSTEIN, 2008).

O Tantra concebe o *self* como constituído por cinco camadas: o corpo físico, o corpo energético (mente/coração), o *prana* (força vital), a vacuidade transcendente e o *awareness* consciente (Essência). Cada camada é permeada pelas que se encontram abaixo dela. Tal modelo revela a primazia do corpo/mente/energia e como são vivenciados simultaneamente. Alguns textos incluem uma sexta camada referente aos seus pertences, a manifestação material de si, que é estudada no *Vastu*, a ciência indiana do espaço natural e construído (WALLIS, 2012).

Na perspectiva do Tantra, o sofrimento se dá quando não percebemos todo o nosso ser e a hierarquia subjacente a estas cinco camadas. Limitamo-nos, por exemplo, à identificação com as camadas mais externas, como nossos bens materiais e nosso corpo físico. Na filosofia tântrica, o coração e a mente se referem à mesma coisa, uma vez que os pensamentos e as emoções são vibrações mentais em polos opostos de um contínuo, onde o

primeiro tem um componente linguístico acentuado, e o segundo tem um componente afetivo mais desenvolvido. A identificação com o corpo energético se expressa por meio de avaliações de nossos estados mentais e emocionais. A identificação mental é a mais forte, para a maioria das pessoas. Já na camada da força vital, a individualidade é mais facilmente superada, já que é compartilhada com outros seres. *Prana* é fundamental para ligar o corpo à mente. O penúltimo nível, a vacuidade, diz respeito à quietude absoluta. É, simultaneamente, a imanência e a transcendência, a experiência na qual é impossível a objetificação (WALLIS, 2012).

A filosofia e a cosmologia tântricas englobam um sistema de 36 *tattvas* (níveis ou princípios de realidade, aquilo que identifica a experiência da realidade). Os primeiros cinco *tattvas* são os elementos da natureza: terra, água, fogo, ar e espaço (WALLIS, 2012). Os cinco elementos compõem tudo no mundo e na nossa experiência, sendo, portanto conceitos básicos para a compreensão do corpo/mente/espírito (SVOBODA, 1996). Os cinco *tattvas* seguintes são elementos sutis referentes aos sentidos (odor, sabor, aparência, tato, vibração). Em seguida, o sistema inclui cinco *tattvas* referentes às funções humanas em relação ao ambiente (evacuação, reprodução, locomoção, manipulação, fala), seguidos de cinco capacidades sensoriais (cheirar, saborear, ver, tocar e ouvir). Subindo na escala, os *tattvas* são mais sutis e referem-se à mente, ao ego e à capacidade de discernimento localizada no corpo todo, a materialidade secundária (o universo físico da matéria e energia), a “alma” individual (o *Self*, testemunho, o sujeito que conhece, a consciência pura). Em seguida, encontramos os cinco véus: o poder limitado da ação, do conhecimento, o desejo, o tempo e a causalidade. Por fim, temos o poder divino de manifestação e diferenciação, o universo puro, a sabedoria pura, a divindade pessoal, a força de vontade divina, a energia espiritual e seu poder transformador, o benevolente (aquilo em que o todo se encontra, o espaço acolhedor); e, no nível mais elevado, o coração, que simultaneamente transcende e supera todas as coisas (WALLIS, 2012). O Ayurveda, ramo do Tantra dedicado à ciência da vida, também concebe o coração, entendido como o centro de conhecimento profundo interno (e não o órgão) como centro da consciência, permeando toda a nossa atividade mental, sem nenhuma localização física (FRAWLEY, 1997).

Saberes e Práticas: Ayurveda, Meditação e Hatha Yoga

Diante de tal modelo de corpo/mente/espírito, o cuidado e a disciplina da manifestação material da existência humana são centrais para os tântricos. Assim, a manutenção da saúde é um imperativo espiritual e social, uma vez que cada indivíduo impacta o universo (SVOBODA, 1996). Ademais, o *Charaka Samita* (texto ayurvédico em sânscrito da Índia antiga), que restou junto com o *Susruta-samhitā*, apresenta a saúde como fundamento supremo da virtude, da prosperidade e da alegria. No Ayurveda, a saúde decorre do uso correto dos sentidos no contato com o mundo (SVOBODA, 1996). Cuidar da saúde é requisito e prática espiritual.

O corpo é a forma bruta da mente, um mecanismo mental, um órgão e um instrumento da percepção e expressão que facilita a experiência da mente (FRAWLEY, 1997). No Tantra, a mente é concebida como objeto, uma estrutura material, conjunto de energias (SARASWATI, 1984) e condições. A mente também é ferramenta que usamos para coletar informações sobre o mundo e por meio do qual o *awareness* opera. Nos pertence, mas não é quem somos. Move-se seguindo nossa atenção e *awareness* (SVOBODA, 1996). Não é inerentemente *aware*, inteligente ou iluminada. Usualmente, desconhecemos a natureza da mente, nem sabemos usá-la em seus estados (desperto, sono ou sonho), o que leva à ignorância de si. A mente divide-se em três camadas: a interna (consciência profunda), a externa (sensação e emoção) e a intermediária (inteligência) que medeia as primeiras duas. A mente tem relação com o corpo físico sem localização definida. A cabeça é o centro da mente, que opera os sentidos e tem direção externa. O coração é visto como o centro da mente interna que supera os sentidos (SVOBODA, 1996). A mente é o instrumento principal ao qual recorremos para tudo o que fazemos, deixando-nos dominar, estabelecendo quem somos e o que fazemos. Tal concepção e uso equivocado da mente é um problema primário que cria outros problemas secundários, como explicações para a vida que criamos a partir de projeções internas, gerando sofrimento. O autoconhecimento requer ultrapassar a mente e liberar-nos de seus envolvimento. Seu uso correto resolve problemas e leva ao nosso potencial máximo de realização (FRAWLEY, 1997). O *awareness* verdadeiro é consciência pura que ultrapassou o campo mental (FRAWLEY, 1997).

Como sistema filosófico ligado às ciências irmãs do Ayurveda e hatha yoga, o Tantra se originou a partir da observação dos princípios da natureza e da experimentação, visando ao desenvolvimento de práticas e tecnologias de controle da energia, do corpo e da mente. Visando à união suprema com a Consciência, trata-se do método mais direto de controle da energia (LAD, 2002). Nossos condicionamentos nos levam a reagir de forma habitual e fixa. Nossa consciência é limitada à atividade superficial do cérebro. Assim, precisamos mudar a mente para mudar nossas respostas (SARASWATI, S., 2005). Este treinamento mental se dá com a manipulação das forças e sistemas no corpo físico (SARASWATI, S., 2005), por exemplo, pelo Hatha Yoga, prática que trabalha o *prana* para transcender o *self* e realizar o *Self* (FEUERSTEIN, 2008). O *self* diz respeito a três níveis: o externo, definido de acordo com a nossa identidade física; o interno, que se refere à subjetividade pura; e ainda o *Self*, que diz respeito ao Supremo, à Essência Natural, à alma, a consciência que transcende identidades, corpos e imagens (SVOBODA, 1996). Ioga significa a união do *prana* e da mente com o *Self* (MUKTIBODHANANDA; SARASWATI, S.; SVĀTMĀRĀMA, 1985).

Enquanto energia universal e vital, o *prana* é condensado no corpo sutil, movendo-se por canais energéticos (*nadis*), que não têm estrutura física, mas estão ligados a vasos sanguíneos, nervos e órgãos (SARASWATI, S., 1996). Há escrituras de ioga que identificam 72.000 e

outros 300.000 *nadis* (FEUERSTEIN, 2008). *Ida* (canal direito), *pingala* (canal esquerdo) e *sushumna* (canal central) são os principais. As práticas de ioga promovem o equilíbrio das qualidades masculinas e femininas referentes ao lado direito e esquerdo do corpo e do cérebro (SARASWATI, N., 2002). Na ciência ocidental, a natureza humana dual é reconhecida do ponto de vista psicofisiológico na estrutura física do cérebro (2 hemisférios) e sistema nervoso. No Hatha Yoga, esta compreensão da natureza humana é integrativa, abrangendo diversas práticas que, além de promover a saúde física e mental, culminam para os que assim desejarem, em estados mais elevados de consciência.

O termo ioga diz respeito a um sistema de práticas psicofísicas, com ênfase na meditação, com o intuito de disciplinar e integrar corpo, mente e energia para alcançar o estado de *awareness* e experiência não dual. O Hatha Yogae a meditação visam desenvolver todas as nossas faculdades mentais (como atenção e *awareness*) e físicas, que são sujeitas a *prana* (energia vital que controla o corpo sensorial) e *chitta* (energia mental) de modo que estejam, na maioria, sintonizadas. A mente concentrada e forte tem influência na saúde, força de vontade, caráter, capacidade de implementar decisões e toda a vida humana (SARASWATI, N., 1993). A meta da meditação e da ioga é elevar o *awareness* para um nível em que cessa a experiência do movimento da consciência e energia, trazendo uma visão mais ampla e elevada da vida, denominada *prajna* (sabedoria). A alteração no nosso estado de consciência é possível alterando o nível do *prana*, de modo a estabilizar e concentrar a mente. Com o despertar do *prana*, a liberação da energia leva à expansão da consciência e a estados de superconsciência (SARASWATI, N., 2002). “A ciência da meditação transcende a totalidade da experiência humana” (SARASWATI, N., 1993, p. 15). Almeja-se atingir *satya*, a verdade absoluta, a consciência pura, que significa tornar-se um com a realidade (SARASWATI, N., 1993).

Tal ioga começou na época de Buda (563-483 a. C.). Após dez séculos, o movimento tântrico o incorporou, expandiu e o aprofundou. O Hatha Yogatem vínculo com o mais conhecido sábio Shaiva Tantra, Matsyendra (WALLIS, 2012). A noção de que a ioga surgiu ou é vinculada com a tradição pré-tântrica do Patanjali Yoga sutra é falsa, pois tal texto não oferece instruções de práticas, como o *Hatha Yoga Pradipika* (MUKTIBODHANANDA; SARASWATI, S.; SVĀTMĀRĀMA, 1985), escritura tântrica. Os sutras de Patanjali também foram incorporados e ampliados pelos tântricos (WALLIS, 2012).

O Hatha Yogainclui diversos tipos de práticas de ioga, como *asana* (posturas físicas), *pranayama* (exercícios respiratórios), *trataka* (métodos de concentração), *ioga nidra* (relaxamento profundo), *kriya ioga* (ioga da prática). As descrições destas precederam os Upanishads e os Yoga Sutras em centenas de anos nos tantras antigos (SARASWATI, S., 2005). Tais práticas abrem os *nadis* (canais) e movimentam a energia que, quando estagna, causa doenças. O controle da respiração, elemento central do Hatha Yoga, é a forma mais imediata de atuar no

prana (FEUERSTEIN, 2008). Assim, é uma prática que promove a saúde e trata a doença (LAD, 2002). São práticas que acalmam a mente, desenvolvendo o *awareness* de sua natureza interior e sua expressão. Levam à experiência, ao estado meditativo e à realização em todas as dimensões do ser humano, além da harmonia entre o ser interior e seu entorno (SARASWATI, S., 2005). Pelo Hatha Yoga, inicia-se um processo corporal de transformação do *prana* e forças mentais em que os elementos físicos do corpo são transformados em elementos não físicos e vice-versa, como preparação para a meditação (MUKTIBODHANANDA; SARASWATI, S.; SVĀT-MĀRĀMA, 1985). Assim, o saber e as práticas tântricas identificaram o que a física só reconheceu muito depois: que a matéria é energia.

A meditação aqui é entendida como o conjunto de práticas que desencadeiam um processo pelo qual conhecemos e testemunhamos as funções da mente, ao repousar nossa atenção em uma âncora que, frequentemente, é a respiração, com o corpo em movimento ou sentado. A chave para tal compreensão é a aceitação sem julgamento do que surge, a observação sem apego aos pensamentos, emoções e sensações que emergem e a experiência da mente com a perspectiva de observador. Envolve sentar consigo, entrar em contato com sua situação atual, e o estado cru e bruto da sua mente, observando-a e aprendendo como processamos pensamentos e emoções. Isto permite ver com clareza quem somos e como são as situações do cotidiano, de modo a conseguirmos nos relacionar plenamente com ambos (TRUNGPA, 1973/2011).

Não se almeja o êxtase espiritual, a serenidade, nem se tornar uma pessoa melhor. Nem se praticam a meditação e o ioga com metas. Assim, não há esforço, nem meta ou expectativas. Não há tentativa de acalmar a mente ou lutar contra suas tendências, mas testemunhá-la. “Trata-se apenas de criar um espaço onde expomos e desfazemos nossos jogos neuróticos, as narrativas que nos enganam, nossos medos escondidos e esperanças” (TRUNGPA, 2002). O foco da prática é no processo e não no resultado desta, princípio que orienta todas as dimensões da vida.

Não se nega, reprime, julga ou rejeita o que emerge nas práticas, pois é contraproducente. A relação obsessiva com ou a tentativa de aquietar a corrente de pensamentos ou qualquer atenção dada a estes alimenta-os de energia e poder. A meditação nos coloca na posição de observadores, de onde vemos que pensar é um simples fenômeno mental, desconectado da verdadeira realidade do mundo (TRUNGPA, 2002). O *awareness* não deve ser fabricado, mas surge na pausa, no espaço criado por meio desta prática (TRUNGPA, 1995).

O ser humano se percebe como observador, e como objeto da percepção, também faz parte do campo da saúde, de acordo com a escritura clássica de Ayurveda, *Charaka Samhitā*. Como ciência da vida e da consciência que abrange a ciência, filosofia, religião e a sabedoria dos *rishis* (os que tinham visão), o Ayurveda foi elaborado com base na observação e experimentação referente às tendências da natureza; e como a energia cósmica, se

manifesta nos seres vivos e objetos (SVOBODA, 1996; VARIER, 2005). Apesar de a maior parte dos autores identificar o primeiro registro do Ayurveda nos Vedas (LAD, 2002), a literatura mais antiga do mundo, há mais de 5.000 anos, esta perspectiva é questionada por Varier (2005) que aponta que os Vedas não mencionam o Ayurveda. Como o Tantra, a origem desta ciência é muito anterior ao registro escrito, e Varier (2005) aponta evidências arqueológicas da civilização hindu anterior que exerceu influência na civilização védica dos arianos.

Como ciência da vida e da consciência, o Ayurveda contempla as diversas dimensões da realidade, do bruto ao sutil, do material ao espiritual e do universo aos *dhatu*s (tecidos do corpo humano). Uma vez que o ser humano é um microcosmo da natureza, os cinco elementos listados acima, entre os 36 *tattvas*, existem em toda matéria e formam a base para a compreensão ayurvédica da vida e do planeta. A partir de princípios básicos que governam a vida terrena, o Ayurveda oferece orientações para o cotidiano, que incluem dietas, rotinas saudáveis, práticas tradicionais (como ioga e meditação) e disciplinas que conduzem a estados internos de *awareness* para todas as dimensões da vida, de acordo com os ciclos diários, sazonais e anuais da natureza, como também o ciclo da vida humana, as fases da lua, o fluxo da energia solar, o movimento dos planetas (que são intimamente relacionados com os órgãos e tecidos), além da constituição de cada pessoa. Tal constituição é baseada nos cinco elementos e nas suas qualidades físicas e sutis. Apesar de identificar uma tipologia de constituições, nomeadas de *doshas*, cada indivíduo é uma manifestação singular da Consciência Pura com um funcionamento particular, considerado por meio da indagação básica ayurvédica: para quem e quando? Contendo o universo em si e sendo parte integrada dele, a harmonia e a sintonia com seus movimentos e tendências são vitais para a saúde individual e coletiva. Daí a importância da rotina, nomeada de *dinacarya*, que mantém a regularidade da vida encontrada na natureza.

Na visão de que toda a jornada da vida é sagrada (LAD, 2002), o Ayurveda trabalha em quatro níveis: o tratamento da doença, a promoção da saúde, a exaltação da vida (vitalidade e longevidade) e o desenvolvimento de *awareness*. A ausência de *awareness* e a compreensão do nosso propósito de vida são compreendidos como a origem de todos os nossos problemas (FRAWLEY 1996). Assim, os seres humanos podem compreender o potencial do corpo e da mente e suas necessidades, tendo o poder de cura e recuperação da saúde, tornando-se sujeitos de suas vidas.

Conclusão

Argumentou-se aqui a necessidade de resgatar a visão de mundo, a perspectiva histórica, filosófica e teórica subjacente às PICs e à prática da meditação e Hatha Yoga, inerente às medicinas tradicionais como o Ayurveda, que hoje se difundem no Ocidente com o cuidado de reconhecer e identificar aqueles que desenvolveram tais saberes e estabelecer com eles um diálogo contínuo. Ao contrário do que vemos no Ocidente, o modelo apresentado

tem clareza na sua concepção de saúde, natureza humana e a dinâmica daquilo que a constitui, podendo oferecer aos profissionais e pesquisadores no campo da saúde no Ocidente, ferramentas ricas para se trabalhar com a perspectiva da integralidade e da complexidade. Não se trata de defender a validade ou superioridade de uma tradição indiana sobre outra, mas de resgatar um pouco desta parte da história, desconhecida da maioria que estuda o Hatha Yoga, a meditação e o Ayurveda, bem como daqueles que usam práticas meditativas e de ioga como parte de métodos terapêuticos ocidentais e corrigir distorções oriundas pelo movimento Neotantra Ocidental e a ioga postural comercial. A contribuição preenche esta lacuna, além de apontar novas possibilidades nas discussões teóricas e embasar adaptações locais do que importamos de uma cultura tão distinta da nossa e que oferecemos em contextos e com objetivos tão distantes dos originais.

A integralidade do Tantra e Ayurveda e suas práticas perpassa um sistema complexo de pensamento e práticas desenvolvidas ao longo de milênios. Contempla a vida em todas as suas dimensões, identificando como o microcosmo reflete e responde ao macrocosmo. Oferece teorias e conceitos sofisticados para a psicologia e ciências da saúde, permitindo um diálogo profícuo do ponto de vista teórico, com o potencial de contribuir para uma crítica cultural dos nossos próprios modelos e o avanço destes. Ademais, parte de uma base filosófica da saúde e propósito de vida tão fundamental para a psicologia. Espera-se que este artigo contribua e incentive este diálogo interparadigmático, interdisciplinar e intercontinental em momento tão propício, quando o Conselho Federal de Pesquisa se volta para as PICs.

Informações sobre a autora:

Cecilia de Mello e Souza

 <https://orcid.org/0000-0002-3393-9378>

 <http://lattes.cnpq.br/5590468930577109>

Professora Titular da UFRJ, colaboradora na Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, do Programa EICOS, Instituto de Psicologia da UFRJ. Possui graduação em Antropologia com High Honors por Bates College (1983), graduação em Psicologia Cum Laude por Bates College (1983), Licenciatura em Psicologia e Diploma de Psicóloga (1985) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1984), mestrado em Antropologia Social pela University of California em Berkeley (1986), Ph.D. em Antropologia Social pela University of California, Berkeley (1993) e pós-doutorado no Institute of Health Policy Studies da Universidade da Califórnia em São Francisco (2005). Foi vice-presidente da ABRAPSO. Atua, com perspectiva interdisciplinar, nas áreas: Antropologia da Saúde e Psicologia Social Comunitária, se dedicando ao longo de sua trajetória profissional à movimentos sociais, estudos de gênero, exclusão social, sexualidade e saúde reprodutiva entre as camadas populares. Orientou mais de 30 dissertações e teses. Atualmente coordena o Prajna - Núcleo de Pesquisa e Práticas em Saúde Integral, Comunidades e Ambiente onde desenvolve pesquisas sobre medicinas tradicionais e práticas integrativas de saúde como também sobre comunidades intencionais.

Como citar este artigo:

ABNT

SOUZA, Cecilia de Mello e. *Mente e Awareness nos Tantras Indianos: fundamentos da Meditação, do Hatha Yoga e do Ayurveda. Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 220-227, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28997

APA

Souza, C. M. (2019, set.). *Mente e Awareness nos Tantras Indianos: fundamentos da Meditação, do Hatha Yoga e do Ayurveda. Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 220-227. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28997

Referências

- ALTER, Joseph. *Yoga in modern India: the body between science and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- AMADO, Daniel et al. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde 10 anos: avanços e perspectivas. *Journal of Management and Primary Health Care*, v. 8, n. 2, p. 290-308, ago. 2018. <https://doi.org/10.14295/jmphc.v8i2.537>
- BODHI, Dharma. Psicoterapia Tantrika (Sahu): uma completa mudança de paradigma no bem-estar e na saúde mental-emocional. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CONSCIÊNCIA, MENTE E CORPO: PERSPECTIVAS ORIENTAIS E OCIDENTAIS, 1, 2011, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. p. 1-9.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 702, de 21 de março de 2018*. Altera a Portaria de Consolidação nº 2/GM/MS, de 28 de setembro de 2017, para incluir novas práticas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares - PNPIC. 2018. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2018/prt0702_22_03_2018.html. Acesso em: 20 set. 2018.
- CHODRON, Pema. *Start where you are: a guide to compassionate living*. Boston: Shamabala, 1994.
- FEUERSTEIN, Georg. *The yoga tradition: its history, literature, philosophy and practice*. Chino Vally, Arizona: Hohm Press, 2008.
- FEUERSTEIN, Georg. *The psychology of yoga: integrating eastern and western approaches for understanding the mind*. Boston: Shambala, 2013.
- FRAWLEY, David. *Ayurveda and the mind: the healing of consciousness*. Twin Lakes, Wisconsin: Lotus, 1997.
- GEERTZ, Clifford. From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 28, n. 1, p. 26-45, Oct. 1974. <http://doi.org/10.2307/3822971>
- GOODALL, Dominic; SANDERSON, Alexis; ISAACSON, Harunaga. *The Nisvāsātattvasamhitā: the earliest surviving Śaiva Tantra*. Pondicherry, India: Institut Français de Pondichéry, 2015.
- ILLICH, Ivan. *Medical Nemesis: the expropriation of health*. London, Calder & Boyars, 1975.
- JUNG, Carl. *Modern man in search of a soul*. Oxford, England: Harcourt, Brace, 1933.

- KRISHNANANDA (Swami). Introduction: Tantra Sadhana. In: SIVANANDA (Swami). *Tantra Yoga, Nada Yoga and Kriya Yoga*. Uttaranchal, India: The Divine Life Society, 2004. p. vii-xi.
- LAD, Vasant. *Ayurveda: the science of self-healing*. Delhi: Mitilal Banarsiass Publishers, 2002.
- MAKARY, Martin; DANIEL, Michael. Medical error: the third leading cause of death in the US. *British Medical Journal*. 2016. Disponível em: <https://www.bmj.com/content/353/bmj.i2139>. Acesso em: 12 jun. 2017.
- MARCUS, George; FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MORIN, Edgar. Le systeme, paradigme ou theorie? In: _____. *Science avec conscience*. Paris: Fayard, 1982. p. 172-189.
- MUKTIBODHANANDA, (Swami); SARASWATI, Satyananda (Swami); SVĀTMĀRĀMA. *Hatha Yoga Pratipika: Light on hatha yoga: including the original Sanskrit text of the Hatha yoga pradipika with translation in English*. Munger (Bihar – India): Yoga Publications Trust, 1985.
- PHILP, John. *Yoga, Inc.: a journey through the big business of yoga*. Toronto: Viking Canada, 2009.
- SANDERSON, Sanderson. The Śaiva Age: the rise and dominance of śaivism during the early medieval period. In: EINO, Shingo (Org.). *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo Institute of Oriental Culture Special Series, 2009. n. 23, p. 41-350.
- SARASWATI, Satyananda. *Kundalini Tantra*. Munger, India: Bihar School of Yoga, 1984.
- SARASWATI, Satyananda. *Kundalini Tantra*. Bihar, Índia: Bihar School of Yoga, 1996.
- SARASWATI, Satyananda. *Meditations from the Tantras*. Bihar, India: Yoga Publications Trust, 2005.
- SARASWATI, Niranjanananda. *Dharana Darshan: yogic, tantric and upanishadic practices of concentration and visualization*. Bihar, India: Yoga Publications Trust, 1993.
- SARASWATI, Niranjanananda. *Prana Pranayama Prana Vidya*. Bihar, India: Yoga Publications Trust, 2002.
- SINGLETON, Mark. *Yoga body: the origins of modern posture practice*. Oxford University Press, 2010.
- SVOBODA, Robert. *Ayurveda: life, health and longevity*. Albuquerque, New Mexico: The Ayurvedic Press, 1996.
- TRUNGPA, Chogyam. *The path is the goal: a basic handbook of buddhist meditation*. Boston: Shambhala Publications, 1995.
- TRUNGPA, Chogyam. *The myth of freedom and the way of meditation*. Boston: Shambhala Publications, 2002.
- TRUNGPA, Chogyam. *Cutting through spiritual materialism* (1973). Boston: Shambhala Publications, 2011.
- VARIER, N. V. Krishnankutty. *History of Ayurveda* Malappuram. Kerala, India: Arya Vaidya Sala, Kottakkal, 2005.
- WALLIS, Christopher. *Tantra Illuminated: the philosophy, history and practice of a timeless tradition*. Woodlands, Texas: Anusara Press, 2012.

El enfoque de género y la Ley 1448 en Colombia★

Andrea García-Salazar,^{ID} ** Karol Cotes-Cantillo ^{ID}

Observatorio Nacional de Salud, Instituto Nacional de Salud de Colombia, Bogotá, Colombia

Resumen

El conflicto armado colombiano se extiende por todos rincones del país; en esa guerra la violencia de género encontró un lugar fértil. Este artículo analiza el enfoque de género a partir de los lineamientos de la Ley 1448 de 2011, y entrevistas con funcionarios estatales, es un análisis de las narrativas propias de estos y de texto de la norma, así como otras normas concomitantes que no solo reconocen el conflicto armado sino que le otorgan importancia necesaria a las afectaciones particulares a la mujer; sumado a esto se explora la aparición de la presencia estatal y el avance que fue necesario en la política pública en Colombia para el reconocimiento de más de 8.000.000 de víctimas del conflicto armado. Se describe la situación vulnerable de las mujeres en el conflicto armado, que ve la luz en el reconocimiento normativo de las afectaciones particulares a este grupo poblacional. Para concluir se explora la importancia para la construcción de nación del reconocimiento del conflicto armado colombiano en el gobierno de Juan Manuel Santos, así como para la construcción de un camino hacia la paz mediante las políticas de reparación, perdón, verdad y reconciliación.

Palabras clave: conflicto armado colombiano; referenciales; política pública; víctimas.

The gender perspective and the 1448 Colombian law

Abstract

The Colombian armed conflict extends to all corners of the country; in that war, gender violence found a fertile place. This article analyzes the gender perspective based on the guidelines of Law 1448 of 2011, and interviews with state officials, it is an analysis of the narratives of these and the text of the norm, as well as other concomitant norms that not only they recognize the armed conflict but give necessary importance to the particular affectations on woman, added to this the novelty State presence and the advance that was necessary in the public policy in Colombia for the recognition of more than 8,000,000 victims of the armed conflict. It describes the vulnerable situation of women in the armed conflict, which sees the light in the normative recognition of their particular affectations. To conclude, the importance of recognizing the Colombian armed conflict in the construction of a nation is explored, as well as for the construction of a path towards peace through policies of reparation, forgiveness, truth and reconciliation, a context that was built on Juan Manuel Santos government.

Keywords: Armed conflict; referentials; public policy; victims.

A perspectiva de gênero e a Lei 1448 na Colômbia

Resumo

O conflito armado colombiano se estende a todos os cantos do país; nessa guerra, a violência de gênero encontrou um lugar fértil. O texto analisa a abordagem de gênero, que faz parte da Lei de Vítimas e Restituição de Terras, no país que é traçado pela geografia da violência, enquadrado nas diferenças entre urbano-rural, masculino-feminino, centro – periferia... Depois, analisa a chegada da presença do Estado e o significativo avanço das políticas públicas na Colômbia para dar lugar ao reconhecimento de mais de 8.000.000 de vítimas do conflito armado. A situação particular das mulheres no conflito armado é descrita pelo reconhecimento normativo das afetações particulares nesse grupo populacional, incluindo sua saúde mental. As conclusões expressam a importância que tem para a construção de uma nação e que o governo de Juan Manuel Santos reconheceu a existência de um conflito armado, para a construção de um caminho em direção à paz por meio de políticas de perdão, verdade e reconciliação.

Palavras-chave: conflito armado colombiano; referenciais; política pública; vítimas.

Introducción

Esta investigación desarrolla una metodología cualitativa, mediante el análisis de documentos que componen la política pública, esto se realiza en un marco analítico-descriptivo que estudia la Ley 1448 de 2011, los Decretos Ley 4633, 4634, 4635 y 4800 del mismo año, la sentencia T-025 de 2004 y los autos de seguimiento de la Corte Constitucional 092 de 2008, 004, y 005 de 2009 (COLOMBIA, 2004, 2008a, 2008b, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2011e), entre otros documentos técnicos

de política inherentes al accionar de las entidades estatales, que de manera específica aterrizan al orden práctico los postulados de la política.

La herramienta analítica que permite explorar los cambios en el discurso de la política pública que se gestó en respuesta al conflicto armado, así como sus presupuestos discursivos y perspectivas de acción nace del ejercicio descrito por Bruno Jobert como la *función intelectual de la política*, y que desarrollado por Pierre Muller se conoce como los *referenciales* (ROTH DEUBEL, 2010, p. 231-243). El referencial es la representación de aquella realidad social que se quiere intervenir, y es alrededor de dicha idea que quienes realizan y ejecutan la política desarrollan sus acciones. En este análisis se exploran tres referenciales, uno de tipo global que es el de conflicto

* Este estudio cumplió con los requisitos éticos de la Ley de Colombia, enmarcados en la Resolución 8430 de 1993, el Ministerio de Salud, Artículo 11. Clasifica este estudio de investigación como seguro.

** Endereço para correspondência: Observatorio Nacional de Salud. Avenida calle 26, n. 51-20 - Zona 6 CAN. Bogotá – Colômbia, D.C. CEP: 111321. E-mails: agarcia@ins.gov.co, kcotes@ins.gov.co.

Los datos completos de las autoras se pueden encontrar al final del artículo.



armado, y dos referenciales sectoriales que son la víctima y el género, aunque este último opera también como operador de transición.

La nación que se construyó en la violencia

Diversos autores han congeniado en señalar que la década de 1920 es la etapa decisoria para el inicio de una nueva configuración nacional (ECHEVARRÍA; VILLAMIZAR, 2006), con la llegada de la estructura desarrollista e industrial, los esquemas de la política se centraron en un nuevo proceso de desarrollo en el país que terminaría por dividir una nación heterogénea y desigual, erróneamente construida sobre la idea de una sociedad homogénea. Este nuevo modelo reñiría con la concepción tradicional de la propiedad de la tierra, impulsando a bastos poderes económicos a concentrar cada vez más la tenencia en pocos individuos, contexto que gestaría las primeras luchas sociales (CASTILLEJO CUÉLLAR; REYES ALBARRACÍN, 2013; MACHADO CARTAGENA, 2009). La consolidación del poder político guardaría estrecha relación con la lucha por la tenencia de la tierra, y la incipiente lucha agraria, en un primer momento se concentraría alrededor de la figura de Quintín Lame a inicios del siglo XIX, indígena caucano que encontraría coincidencias en su lucha con otras gestadas en Cundinamarca y Córdoba. El objetivo común era la conversión de las dinámicas de tenencia, este movimiento acarrearía masacres de líderes y campesinos dando lugar a la guerra civil. Esta época conocida como de la Violencia, en análisis actuales se aleja del bipartidismo al reconocer que gran parte de sus motivaciones estaban enfocadas en la eliminación de las ideas lideradas por Gaitán señaladas de socialistas que buscaban eliminar la concentración latifundista (GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA [GMH], 2013; PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, 2003).

La distribución de la tierra es el núcleo primario de las desigualdades en una nación heterogénea, con una gran proporción de habitantes en pobreza. La lucha por el control de los recursos es la esencia de la revolución armada, donde los campesinos descontentos con el panorama del terrateniente, inician una lucha ideológica, que parte del descreimiento por un Estado ausente, y la guerra contra unas relaciones de patronazgo centradas en la informalidad laboral y la sobre explotación de la mano de obra (CASTILLEJO CUÉLLAR; REYES ALBARRACÍN, 2013).

En la década de 1950 inicia lo que se considera es la transición de la violencia bipartidista a la subversiva (GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA [GMH], 2013), donde se consolidan los grupos armados al margen de la ley conocidos como guerrillas. En los años que van de 1980 a 1996 aproximadamente, frente a la avanzada de las guerrillas se inicia un periodo de respuesta por parte de autoridades militares y civiles, este escenario sería el propicio para la creación del paramilitarismo, para la época, el narcotráfico y el temor ante la creciente polarización del escenario político transformaron el conflicto armado en Colombia en una guerra entre facciones al margen del Estado (GMH, 2013).

La llegada del Estado ausente

Al examinar la deuda del Estado colombiano con las víctimas, se hace claro que se debe a la falta de respuestas institucionales en la atención a las víctimas, y al olvido explícito que por décadas se expresó en los discursos de gobierno y en las precarias acciones de atención a las víctimas, quienes se vieron obligados a encontrar refugio en organizaciones internacionales y algunas acciones dispersas por parte del Estado. La atención por entonces, se aparejaba a la idea sobre la cual las acciones del conflicto obedecían a acciones “terroristas”, así replicadas por diversos medios de comunicación (CASTILLEJO CUÉLLAR; REYES ALBARRACÍN, 2013), aisladas de lo que se reconoce es un conflicto armado interno, esto impediría que la atención no fuese integral ni armónica.

El desconocimiento del conflicto armado interno pasa por el olvido de las grandes desigualdades que tiene la nación colombiana. En el año 2011 el 34,1% de la población a nivel nacional se encontraba en estado de pobreza, concentrada en su mayoría en el área rural, con un coeficiente de Gini de 54,8, lo que implica una amplia brecha de desigualdad. Estas cifras permiten comprender las causas y el contenido del conflicto armado, por dos razones: la primera es reconocer que el mismo se gesta por la ineficacia del Estado; y lo segundo es que se desarrolla en poblaciones que subsisten en medio del olvido con precario o nulo acceso a la educación, la salud y el trabajo. Acorde a los postulados de Reynal y Querol existe una relación entre desigualdades y conflicto armado, es decir, donde no existan desigualdades la probabilidad de la existencia de conflictos armados internos es nula, y aunque esta posición no legitima la existencia de la guerrilla, sólo pone sobre la mesa la reflexión acerca de las acciones e inacciones de los gobiernos y del Estado.

La doctrina internacional, el conflicto armado interno es definido como la tensión “guerrista” existente entre las fuerzas armadas legítimas del Estado y los grupos armados ilegales que obedecen a un postulado ideológico específico o líder. En el caso colombiano, dicha tensión desencadenó una grave crisis humanitaria que fue reconocida por la Corte Constitucional en el año 2004 con la sentencia T 025, bajo el orden de un “estado de cosas inconstitucional”, y fue corroborada por la comunidad internacional que observaba una persistente amenaza a los derechos humanos de la población civil, en particular de sectores considerados vulnerables (ISAZA DAZA; CAMPOS R., 2005).

Hasta el año 2011 el lenguaje de la política pública había excluido de forma implícita de sus estándares semánticos la categoría “conflicto armado”, lo que en consecuencia dibujaba una realidad signada por acciones terroristas inconexas, desaparecidos por razones personales, y por el mismo camino se comprendían las amenazas y homicidios. Esta estrategia de gobierno, que se expresaría con mayor vehemencia durante el gobierno del ex presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006/2006-2010) desconocería la realidad colombiana, esquema discursivo replicado en la Ley de justicia y paz la cual, al igual

que el gobierno, “enfrentó duras críticas provenientes de los organismos internacionales de derechos humanos, los cuales manifestaron dudas en torno a los temas de verdad, impunidad y reparación, así como también sobre los asuntos relacionados con el narcotráfico” (CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA, 2013, p. 213).

El gobierno de Uribe Vélez buscaría quitarle la etiqueta de humanitario (BORDA GUZMÁN, 2012) al conflicto al situarlo en acciones terroristas, desconocimiento que desencadenó una serie de irrespetos a la vida de los combatientes, a la vida y bienes de los civiles y de las misiones médicas (URREGO-MENDOZA, 2015). El salto que da la Ley 1448 (COLOMBIA, 2011) es la humanización del conflicto, estamento contenido dentro del referencial de conflicto armado, reconocido anteriormente por el Protocolo II de Ginebra, lo que permitiría que el control estatal pase por reforzar la presencia del Estado en aquellas zonas donde los grupos armados ilegales han buscado legitimidad a base del miedo, e implica empezar a cerrar las brechas de desigualdad y procurar que la población acceda a los esquemas básicos de atención y protección de sus derechos.

Para la fecha el Estado era un imaginario del olvido, que en la búsqueda de socavar las consecuencias civiles, políticas y sociales de las acciones violentas de los actores armados (guerrilla, paramilitares y Estado), gesta la ley 1448 (COLOMBIA, 2011). Gran parte de este esfuerzo implica hablar no sólo de victimarios sino también de víctimas, y por ende integrarlas dentro del diseño de la política pública. La construcción de las acciones que competen a la política integra la participación de las víctimas, con mecanismos que reconocen no sólo las afectaciones sino la necesidad del empoderamiento de los individuos (MORENO CAMACHO; DIAZ RICO, 2016).

Empieza la era del reconocimiento de una deuda estatal, bajo una realidad colectiva que se convierte en referencial de política como lo es el conflicto armado colombiano. Por una parte la creación del Sistema Nacional de Atención Reparación Integral a Víctimas (SNARIV), conmina a todas las entidades del Estado a desarrollar acciones que reparen los derechos de las víctimas, en búsqueda activa por los principios de verdad, justicia y reparación que manifiestan la necesidad integral de la población en materia de educación, salud, empleo, verdad jurídica, entre otros. Esto en conjunto con la creación de una entidad que dirija las acciones generales y cree una estructura de caracterización de la población víctima, dicha entidad es la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV).

Entre las acciones de la política se encuentra indicar cuantos individuos serán sujeto de sus estrategias, para lograr este objetivo es necesario cuantificar el número de víctimas del conflicto armado. Según cifras del Registro Unitario de Víctimas (RUV), a la fecha, existen 8.792.542 víctimas, y el 75% de estos individuos son sujeto de atención por parte del Estado (se excluyen aquellos asesinados, entre otros). Acorde al Índice de Intensidad del Conflicto Armado (IIC) construido por el Observatorio Nacional de Salud, de los 32 departamentos

de Colombia, sólo cinco contaron con baja intensidad del conflicto (INSTITUTO NACIONAL DE SALUD; OBSERVATORIO NACIONAL DE SALUD, 2017), esto da cuenta de la asoladora guerra y barbarie que vivió la población colombiana.

La inclusión de un referencial de conflicto armado, que se creía extinto dentro de las políticas públicas, permite que las víctimas sean reconocidas, y consideradas por sus afectaciones “[...] como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno” (COLOMBIA, 2011a). Esta nueva visión permite que las víctimas sean interpeladas para la construcción de la política, de manera tal que allí en la cartografía de violencia que ha acompañado sus vidas, puedan gestar espacios de seguridad, retribución y gobernanza, asegurando que el Estado cumpla con su deuda histórica, ahora las víctimas no son actores custodiados por el terror sino sobrevivientes y voceros de su propia vida.

El reconocimiento de las víctimas pasa por la comprensión de la heterogeneidad de la población, por esto que una de las herramientas de mayor difusión dentro del esquema político es el enfoque diferencial que reconoce que las afectaciones recaen de manera heterogénea en la población, y que por lo tanto se requiere de una atención diferencial.

La institucionalidad creada integra en sus acciones la mirada diferencial en los ejes de la ley (restitución, reparación verdad y justicia) con medidas de especial protección a niños y niñas, adultos mayores, mujeres, comunidades étnicas y población en situación de discapacidad. Específicamente, el enfoque de género dimensiona las afectaciones particulares que sufrieron las mujeres, y lo femenino, desde una postura que alimenta el desarrollo de las estrategias y acciones en política bajo la comprensión de las relaciones sociales que le atribuyen roles específicos a hombres/mujeres y a masculino/femenino (ESTRADA JARAMILLO, 2011).

La violencia que no inauguró el conflicto: restitución de derechos a las mujeres víctimas

En el conflicto armado colombiano las mujeres fueron víctima de hechos violentos de forma particular, al ser compañeras, hijas, madres de asesinados, víctimas de desplazamiento, víctimas de actos de violencia sexual, y con esto llevar el peso de sobrevivir a una violencia que les arrebató su proyecto de vida, obligándolas al exilio en la mayoría de las ocasiones. Muchas de ellas madres forzadas a ser cabeza de hogar, y re victimizadas por un sistema legal que incurría en faltas al deber de protección de sus derechos. Según las cifras del RUV 461.949 mujeres fueron asesinadas, 78.993 víctimas de desaparición forzada, 24.370 sufrieron delitos contra su libertad e integridad sexual (en comparación con la cifra de hombres que es de 2009), 204.396 fueron amenazadas, y 3.808.929 víctimas de desplazamiento. Estas cifras nos permiten dilucidar el panorama de las afectaciones a las mujeres.

El género “[...] hace referencia al significado *social* de la diferencia biológica entre los sexos. Este significado se asocia con la construcción social de esferas de actividad masculinas y femeninas, cuya diferenciación se traduce en asimetrías institucionalizadas entre hombres y mujeres en el acceso a los recursos y en el poder sobre ellos” (GÓMEZ GÓMEZ, 2002, p. 328, énfasis del autor), lo que en consecuencia limita la vida de los individuos. La Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en Beijing en el año 1995, incluyó a la proclama sobre los “derechos de la mujer” la categoría *género* con el fin de explicar las desigualdades que devienen de la diferenciación del rol del hombre y el rol de la mujer, esta motivó la integración del enfoque de género en la política de las naciones para superar la desigualdad en empleo, la explotación sexual, la discriminación, y demás prácticas violentas que atacan a la mujer, y en un espectro más amplio a lo femenino (EXPÓSITO, 2011; VALENCIA; PALACIO, 1995). En Colombia, dichas desigualdades han fomentado diversos actos de violencia, discriminación y exclusión de la mujer, por lo que la Política Pública de Equidad de género para las mujeres del año 2012 tiene como objetivo subsanar dicho impacto a la mujer.

En la construcción de la política pública colombiana en general se reconoce el enfoque de género en dos espacios particulares, uno es en las políticas dirigidas específicamente a atender aquellos temas relacionados exclusivamente con las mujeres, a saber son la maternidad, el establecimiento de su poder político, el feminicidio, entre otros; y por otra parte se encuentra el requerimiento de integrar el enfoque de género como una perspectiva de acción, de manera general en toda la política, proceso que se conoce como “transversalización”. Este proceso implica reconocer que todas las acciones humanas se encuentran permeadas por una estructura que de manera dicotómica define y estructura las relaciones entre aquello hombre/ mujer y femenino/masculino, abrogando a cada una características específicas y excluyentes (MOLINARES HASSAN; OROZCO ARCIERI; BERNAL CRESPO, 2015).

La política de víctimas, comprendida por la ley 1448 (COLOMBIA, 2011a), el Decreto 4633 (COLOMBIA, 2011b) y el CONPES 3784 (COLOMBIA, 2013a), realizan lo necesario para llevar a cabo la transversalización de tal manera “[...] que en el diseño e implementación de las políticas, planes y programas sectoriales y territoriales se consideren el efecto diferenciado que tienen las acciones que se realizan y los impactos esperados sobre hombres y mujeres” (COLOMBIA, 2012a, p. 55), este ejercicio debe realizarse a partir de diferentes estrategias que permitan de manera general “[...] garantizar la protección y el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres víctimas a la atención, asistencia, reparación integral y contribuir al ejercicio de su ciudadanía plena” (COLOMBIA, 2014, p. 38); así como el reconocimiento de afectaciones particulares a las mujeres; y la integración en la política de las acciones que las mujeres realizan en el espacio de lo político, lo comunitario y lo familiar para la reconstrucción del tejido social. De manera general la transversalización

(WILLS OBREGÓN, 2004) es una medida de acción que se encuentra a lo largo de la política de víctimas y sus decretos reglamentarios, mediante un llamado a las entidades del SNARIV para que dentro de sus acciones y estrategias integren el enfoque de género.

El análisis del referencial asociado al enfoque de género presente en la Ley 1448 (COLOMBIA, 2011a) arroja cuatro elementos que lo constituyen. Los elementos constitutivos del referencial son mujer tejedora, mujer étnica, mujer cabeza de familia, mujer víctima, cada uno de estos constituido en función de los roles que la visión colectiva, académica y el tejido social ha dado a la mujer, el encuentro de estos se manifiesta como la interseccionalidad, que constituye una herramienta que comprende la combinación de identidades “[...] teniendo en cuenta sus contextos históricos, sociales, culturales y políticos. Por otro lado, identifica y reconoce las experiencias individuales como únicas ya que son el resultado de la conjunción de las distintas identidades asumidas por un individuo en su cotidianidad” (COLOMBIA, 2017), así permite interconectar diversas categorías e identidades (etnia, nivel socioeconómico, religión, discapacidad, orientación sexual, género, entre otras).

La vulnerabilidad, asociada al referencial de enfoque de género, se expresa bajo el término “mujer víctima”; este elemento representa el mayor peso dentro de la política y se relaciona con la atención y reparación de las dinámicas relacionadas con la violencia de género, como son el feminicidio, la violencia sexual, la violencia de pareja, y en el marco del conflicto armado las acciones que llevaron a cabo actores armados con el fin de fracturar el tejido social. Es el caso de la comisión de delitos de violencia sexual que en conjunto con otros hechos victimizantes buscaban establecer control sobre la población, en palabras de una funcionaria del Centro de Memoria Histórica “[...] si tú revisas como cualquier hecho victimizante encuentras que la violencia sexual estuvo presente, amedrenta, silencia, castiga, genera límites, genera rentas, o sea hace parte del engranaje del conflicto, y si es tan clara esa lógica pues patriarcal, en donde además hay silencio, entonces es como muy propicia” (*extracto entrevista*). El establecimiento de las leyes 1257 de 2008, 1542 de 2012, 1761 de 2015, el CONPES 161 y Plan de Acción Indicativo 2013-2016, y las resoluciones 1888 y 1889 de 2009 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (COLOMBIA, 2008c, 2012b, 2013b, 2015a; ONU, 2009a, 2009b), reconocen el rol de víctima en el que la mujer se encuentra inscrito a causa de las formas de poder que se le circunscriben.

Otro elemento constitutivo del referencial es el de “mujer étnica”, que se reconoce como tal debido a las particularidades que comporta su identidad relacionada con la de un colectivo sea indígena, afrocolombiano, o rom. Este elemento se construye desde las reivindicaciones de las comunidades étnicas, y es considerado importante en función de las afectaciones particulares a las mujeres indígenas a partir de consideraciones de la Corte Constitucional citando a la Comisión Interamericana de

Derechos Humanos en el Auto 004 de 2009, que hace un llamado para atender la situación crítica de las mujeres indígenas y afrocolombianas puesto que son

[...] víctimas de múltiples formas de discriminación por causa de su raza, etnia y por el hecho de ser mujeres, situación que se agrava dentro del ámbito del conflicto armado. Enfrentan dos estratos de discriminación desde que nacen: el primero por pertenecer a su grupo racial y étnico y el segundo por su sexo. Al estar expuestas históricamente a dos formas de discriminación, son doblemente vulnerables a ser abusadas y victimizadas por los grupos armados en su lucha por controlar recursos y territorios (COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, 2006, p. xi-xii).

Este elemento constitutivo del referencial contiene el reconocimiento de las diversas expresiones de violencia que soportan las mujeres étnicas. Las modalidades de violencia asociada a estas comunidades se relacionan con la seguridad y existencia de su capital cultural, se establece entonces un vínculo entre la violencia sexual como mecanismo de control a las comunidades en tanto la individualidad repercute en el espacio cultural.

Un componente de vital importancia que se configura en el entramado de la política de atención a víctimas del conflicto armado es el rol de las mujeres como reconstructoras del tejido social, identidad conexas con el rol de cuidado con que se le relaciona, narrado así desde el lineamiento nacional

[...] [las mujeres] aportan al desarrollo del país y debe propenderse por la valoración y el reconocimiento de su contribución a la sociedad. En el ámbito laboral, no sólo participan realizando todo tipo de trabajo remunerado, sino que en sus hogares se encargan del trabajo reproductivo y del cuidado, como madres y como mujeres cuidadoras de otros miembros de su familia e incluso de personas que no hacen parte de su núcleo familiar (COLOMBIA, 2012a).

De igual manera lo destaca el Auto 092 de 2008 al señalar que “Colombia se destaca por las experiencias organizativas de los grupos de mujeres que desean participar e incidir en la agenda pública” (COLOMBIA, 2008a, “III.1.5. Riesgos derivados”, parr. 3), es por esto que en el orden de las acciones del posconflicto, y en procura del reconocimiento de dichas acciones de reconstrucción surge el referencial de la “mujer tejedora o cuidadora”.

Finalmente, “mujer cabeza de familia”, se erige como un elemento conexas a las características de cuidadora, sitúa a la mujer en el lugar de la maternidad y en el espacio del cuidado del hogar. Las acciones de Estado contemplan un modelo de maternidad (GÓMEZ LOPEZ, MURAD; CALDERÓN, 2013) circunscrito al modelo patriarcal de familia, esta postura ubica a la mujer en el rol de cuidado de los hijos, tal es el caso de las mujeres que sobreviven al conflicto armado que son cabeza de familia

“[...] sin presencia de sus padres (solteras, viudas o divorciadas), la situación es aún más delicada, con carga de trabajo importante que puede aumentar después del accidente: cuidan a familiares enfermos, desarrollan actividades para compensar la pérdida del trabajo del compañero/ esposo o para mantener a la familia. [...] Varias

mujeres cuyo marido falleció o adquirió secuelas graves y ya no trabaja más, pasan a ser cabezas de familia y, además de ocuparse de los oficios del hogar y de cuidar a lo/as niño/as, trabajan más que antes o empiezan a trabajar para mantener a la familia (lavado de ropa, servicios domésticos, cocinar para peones)” (GENDER & MINE ACTION, 2013), esta difícil situación se circunscribe al modelo social según el cual la mujer cabeza de familia se hace más vulnerable, considerándola entonces un sujeto pasivo obligado al tríptico de la mujer vulnerable, mujer civil y mujer madre (GÓMEZ LOPEZ; MURAD; CALDERÓN, 2013).

Estas manifestaciones de lo social, inscritas en la ley permiten comprender el panorama de vulnerabilidades a los que se enfrenta la mujer cabeza de familia, así lo dispone la Ley 1448 de 2011 al recalcar en la medida de compensaciones específicamente para la restitución de tierras que exista prelación en la atención a “las madres cabeza de familia y de las mujeres despojadas”. Así mismo se circunscriben las acciones a las madres lactantes que contemplan prioridad en la atención, dicho ejercicio de prelación se encuentra fundamentado en la importancia de la maternidad y del rol de madre conferido a la mujer (COLOMBIA, 2004).

Las rupturas a la composición familiar que ha traído el conflicto armado se manifiestan al indagar acerca de la jefatura femenina, ejercicio que recuerda Merteens al citar a Meertens y Segura, donde al realizar el examen comparativo de los hogares víctima del conflicto se encuentran premisas relacionadas con “[...] la feminización de la pobreza, (que) proceden del análisis de tendencias estructurales a la exclusión económica y social de amplias masas de la población, que en virtud del género actúan selectivamente sobre las mujeres y sus hogares monoparentales” (SEGURA ESCOBAR; MERTEENS, 1997, p. 39). Se hace necesario contemplar el contexto que permite la vulneración a la mujer cabeza de familia, y a la vez examinar las cifras de exclusión del sistema educativo, en donde se encuentra un mayor peso en niñas y adolescentes madres, lo que las lleva a asumir el rol de ama de casa, o se vinculan a actividades económicas informales. También se señala que las mujeres cabeza de familia son víctimas de rechazo y discriminación en el espacio laboral.

Los elementos constitutivos del referencial de enfoque de género inscrito dentro la Ley 1448 de 2011, no son excluyentes, y se han modificado acorde a la dinámica social, por lo que se han gestado una serie de acciones afirmativas entre las que se encuentra la transformación cultural (ONU, 2006a) la cual establece la política para la superación de la situación desigual de las mujeres, de esta labor se estima son responsables la sociedad, junto con el estado a través del posicionamiento del enfoque de género en la educación, y el fortalecimiento de herramientas y procesos que modifiquen las acciones sociales que van en detrimento de las mujeres (COLOMBIA, 2015b; ONU, 2006b), por medio de la modificación de los roles de género impuestos que la sitúan en una situación desigual o vulnerable. Esta dinámica de incorporación social y normativa permite dilucidar el camino para

la construcción de una nación colombiana que integre en sus principios el respeto por los derechos de humanos, y la deuda histórica que tiene con las mujeres.

Conclusiones

El conflicto armado en Colombia no sólo ha sido de larga duración, también ha adquirido diferentes matices que se han visto reflejados en las acciones de política pública; algunos gobiernos buscaron responder a la situación según su forma de entender las causas de la problemática situación que en varias ocasiones dejó de lado lo propuesto por las víctimas. La Ley 1448 de 2011 y sus Decretos Ley 4633, 4634 y 4635 (COLOMBIA, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d) son el resultado de la lucha constante de las víctimas y de los grupos diferenciales, al igual que de los reconocimientos por parte de la Corte Constitucional y organizaciones internacionales de derechos humanos, con el fin que se comprenda claramente que el conflicto afectó de manera diferencial a ciertos grupos poblacionales, como los étnicos y las mujeres; por otro lado, que la respuesta estatal sea acorde a estas afectaciones particulares y sus propias realidades sociales, políticas, económicas y culturales.

Es claro que la política de género continúa vinculando a la mujer a los espacios tradicionales (la maternidad, el cuidado, la violencia sexual), esto se debe en parte a que la labor de la política es la resolución de las problemáticas sociales, y también que se gestan en un contexto social particular descrito por varios autores como el del patriarcado y la heteronormatividad (GUZMAN RODRÍGUEZ; PRIETO DÁVILA, 2013). Este contexto ha permitido que la mujer colombiana sea víctima de múltiples tipos de violencia que se desarrollan en los ámbitos público, privado y de manera extensiva en el conflicto armado, en donde las violencias no difieren de aquellas cotidianas para las mujeres (VALENCIA; PALACIO, 1995) como son la violencia sexual, violencia física y psicológica, sumado al desplazamiento forzado, la tortura, las minas antipersonales, entre otras. Por lo que es necesario que se modifiquen los roles impuestos a la mujer, al rol de lo femenino y los espacios discursivos que ocupa.

El posicionamiento de las formas discursivas dominantes, que sitúan a la mujer en el rol de madre, hija, cuidadora, entre otros, ha sido señalado por la Corte Constitucional (COLOMBIA, 2004) como uno de los problemas a solucionar, en tanto estos roles devienen de la mirada familista que fomenta la sujeción de la mujer a determinados roles, coartando su desarrollo en otros espacios sociales. De manera más amplia el panorama ha dejado de lado las identidades de género que no caben dentro del binarismo hombre/ mujer generando, entre muchas formas de violencia, discriminación y olvido a los derechos de la comunidad LGTBI (GMH, 2013).

Alcanzar la paz es una construcción social que debe relacionar todos los espectros de la vida nacional, colectiva e individual, es por esto que la directriz a nivel nacional señala que el enfoque debe ser implementado por

entidades estatales a nivel territorial, y por esto se hace necesario que se capacite de manera adecuada a los individuos que finalmente son quienes ejecutan la política.

Información sobre las autoras:

Andrea García-Salazar

 <https://orcid.org/0000-0001-7261-0762>

Antropóloga, egresada de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Investigador del Observatorio Nacional de Salud del Instituto Nacional de Salud de Colombia.

Karol Cotes-Cantillo

 <https://orcid.org/0000-0002-9389-0676>

Máster en Salud Pública por la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Observatorio Nacional de Salud del Instituto Nacional de Salud de Colombia.

Contribuciones de las autoras

Las autoras dieron su aporte en partes específicas del proceso de diseño, elaboración y revisión del documento, el cual ha sido aprobado por estas para su publicación

Cómo citar este artículo:

ABNT

GARCÍA-SALAZAR, Andrea; COTES-CANTILLO, Karol. El enfoque de género y la Ley 1448 en Colombia. *Fractal: Revista de Psicología - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 228-235, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29024

APA

García-Salazar, A., & Cotes-Cantillo, K. (2019, set.). El enfoque de género y la Ley 1448 en Colombia. *Fractal: Revista de Psicología - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 228-235. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29024

Referencias

BORDA GUZMÁN, Sandra. La administración de Álvaro Uribe y su política exterior en materia de Derechos Humanos: de la negociación a la contención estratégica. *Análisis Político*, v. 25, n. 75, p. 111-137, mayo 2012. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/43509/44798>. Acceso: 22 jul. 2018.

CASTILLEJO CUÉLLAR, Alejandro, REYES ALBARRACÍN, Fredy Leonardo (Ed). *Violencia, Memoria y Sociedad: debates y agendas en la Colombia actual*. Bogotá: Grupo de Memoria, Universidad Santo Tomás, 2013.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *Justicia y paz: Los silencios y los olvidos de la verdad*. Bogotá: CNMH, 2013. Disponible en: http://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2012/silencios_justicia.pdf. Acceso: 15 sept. 2016.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*. 2006. Disponible em: <http://www.cidh.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/Informe%20Mujeres%20Colombia%202006%20Espanol.pdf>. Acceso em: 12 maio 2015.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Auto 004/09*. 2009. Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981.pdf>. Acceso: 12 maio 2015.

- COLOMBIA. Corte Constitucional. *Sentencia T-025/04, 2004*. 2004. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>. Acceso: 27 jul. 2018.
- COLOMBIA. Corte Constitucional. *Auto 092 de 2008*. 2008a. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/a092-08.htm>. Acceso: 25 jul. 2018.
- COLOMBIA. Corte Constitucional. *Auto 248 de 2008*. 2008b. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/Autos/2008/A248-08.htm>. Acceso: 26 jul. 2018.
- COLOMBIA. Presidencia de la República. Congreso Nacional. *Ley 1257 de 2008*. Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, se reforman los Códigos Penal, de Procedimiento Penal, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones. 2008c. Disponible en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1676263>. Acceso: 5 agosto 2018.
- COLOMBIA. Presidencia de la República. Congreso Nacional. *Ley N° 1448 (2011)*. Ley de Víctimas y Restitución de Tierras y (Decretos Reglamentarios). 2011a. Disponible en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html. Acceso: 27 jul 2018.
- COLOMBIA. Ministerio del Interior. *Decreto-Ley 4633 de 2011*. Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. 2011b. Disponible en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/decreto_4633_2011.html. Acceso: 22 jun. 2018.
- COLOMBIA. Ministerio del Interior. *Decreto 4634 de 2011*. Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras a las víctimas pertenecientes al pueblo Rrom o Gitano. 2011c. Disponible en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/decreto_4634_2011.html. Acceso: 23 jun. 2018.
- COLOMBIA. Ministerio del Interior. *Decreto-Ley 4635 de 2011*. Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. 2011d. Disponible en: https://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/decreto_4635_2011.htm. Acceso: 24 jun. 2018.
- COLOMBIA. Ministerio de Justicia y del Derecho. *Decreto 4800 de 2011*. Por el cual se reglamenta la Ley 1448 de 2011 y se dictan otras disposiciones. 2011e. Disponible en: https://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/decreto_4800_2011.htm. Acceso: 25 jun. 2018.
- COLOMBIA. Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer. *Lineamientos de la Política Pública Nacional de Equidad de Género para las Mujeres*. 2012a. Disponible en: <http://www.equidadmujer.gov.co/Documents/Lineamientos-politica-publica-equidad-de-genero.pdf>. Acceso: 27 jul. 2018.
- COLOMBIA. Presidencia de la República. Congreso Nacional. *Ley 1542 de 2012*. Por la cual se reforma el artículo 74 de la Ley 906 de 2004, Código de Procedimiento Penal. 2012b. Disponible en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1542_2012.html. Acceso: 5 agosto 2018.
- COLOMBIA. Consejo Nacional de Política Económica y Social. *CONPES 3784*. Lineamientos de política pública para la prevención de riesgos, la protección y garantía de los derechos de las mujeres víctimas del conflicto armado. 2013a. Disponible en: <http://historico.equidadmujer.gov.co/Normativa/Documents/Conpes-3784-Mujeres-victima-conflicto-armado.pdf>. Acceso: 23 jul. 2018.
- COLOMBIA. Consejo Nacional de Política Económica y Social. *CONPES 161*. Equidad de género para las mujeres. 2013b. Disponible en: <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Conpes/Social/161.pdf>. Acceso: 9 agosto 2018.
- COLOMBIA. Defensoría del Pueblo. *El conflicto armado y el riesgo para la mujer rural: estudios de caso en los departamentos de Chocó, Córdoba, Santander y Caquetá*. 2014. Disponible en: <https://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2014/09/libro-defensoria>. Acceso: 12 agosto 2018.
- COLOMBIA. Presidencia de la República. Congreso Nacional. *Ley 1761 de 2015*. Por la cual se crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo y se dictan otras disposiciones. (Rosa Elvira Cely). 2015a. Disponible en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30019921>. Acceso: 6 agosto 2018.
- COLOMBIA. Defensoría del Pueblo. *Voces ignoradas: la situación de personas con orientación sexual e identidad de género diversas en el conflicto armado colombiano*. 2015b. Disponible en: <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/Paz/undp-co-voces-2015.pdf>. Acceso: 23 agosto 2018.
- COLOMBIA. Ministerio de Salud y Protección Social. *Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas del Conflicto Armado – PAPSIVI*. Documento Marco. 2017. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/PS/Documento-Marco-papsivi-2017.pdf>. Acceso: 4 agosto 2018.
- ISAZA DAZA, José Fernando; CAMPOS R., Diógenes. Modelos dinámicos de guerra: el conflicto colombiano. *Revista de La Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, v. 29, n. 110, p. 133-148, 2005.
- ECHEVARRÍA, Juan José; VILLAMIZAR, Mauricio. El proceso colombiano de desindustrialización. *Borradores de Economía* (Banco de la República de Colombia), n. 361, p. 1-62, 2006. Disponible en: http://repositorio.banrep.gov.co/bitstream/handle/20.500.12134/5379/be_361.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acceso: 2 agosto 2018.
- ESTRADA JARAMILLO, Lina Marcela. Políticas Públicas de Género. *Diálogos de Derecho y Política*, Medellín, año 2, n. 6, p. 43-62, enero/abr. 2011. Disponible en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/article/view/9958>. Acceso: 23 agosto 2018.
- EXPÓSITO, Francisca. Violencia de género. *Mente y Cerebro*, n. 48, p. 20-25, 2011. Disponible en: <https://www.uv.mx/cendhiu/files/2013/08/Articulo-Violencia-de-genero.pdf>. Acceso: 4 agosto 2017.
- GENDER & MINE ACTION. *Afectación por las minas antipersonal y los restos explosivos de guerra sobre las mujeres víctimas en Colombia*. 2013. Disponible en: http://www.gmap.ch/fileadmin/GMAP_Articles_and_Papers/Impact_of_mines_on_women_in_Colombia.pdf. Acceso: 2 ago. 2018.
- GÓMEZ GÓMEZ, Elsa. Género, equidad y acceso a los servicios de salud: una aproximación empírica. *Revista Panamericana de Salud Pública*, Washington, v. 11, n. 5-6, p. 327-334, 2002. <https://doi.org/10.1590/s1020-49892002000500008>.
- GÓMEZ LÓPEZ, Claudia; MURAD, Rocio; CALDERÓN,

- Maria Cristina. *Historias de violencia, roles, prácticas y discursos legitimadores: violencia contra las mujeres en Colombia 2000-2010*. 2013. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/INEC/INV/7%20-%20VIOLENCIA%20CONTRA%20LAS%20MUJERES%20EN%20COLOMBIA.pdf>. Acceso em: 13 nov. 2015.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html>. Acceso: 13 sept. 2016.
- GUZMÁN RODRÍGUEZ, Diana Esther.; PRIETO DÁVILA, Sylvia. *Acceso a la justicia: mujeres, conflicto armado y justicia*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2013. Disponible en: https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_364.pdf. Acceso: 12 agosto 2018.
- INSTITUTO NACIONAL DE SALUD; OBSERVATORIO NACIONAL DE SALUD. Consecuencias del conflicto armado en la salud en Colombia. *Informe Técnico ONS*, Bogotá, n. 9, p. 1-340, 2017. Disponible en: <https://www.ins.gov.co/Direcciones/ONS/Informes/9%20Consecuencias%20del%20Conflicto%20Armado%20en%20la%20Salud%20en%20Colombia.pdf>. Acceso: 27 jul. 2018.
- MACHADO CARTAGENA, Absalón. *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia: de la colonia a la creación del Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Disponible en: <http://www.cid.unal.edu.co/cidnews/archivos/Politica-de-Tierras-en-Colombia.pdf>. Acceso: 12 jan. 2017.
- MORENO CAMACHO, Manuel Alejandro; DIAZ RICO, María Elena. Posturas en la atención psicosocial a víctimas del conflicto armado en Colombia. *El Ágora U.S.B.*, Medellín, v. 16, n. 1, p. 198-213, enero 2016. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-80312016000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=es. Acceso: 24 jul. 2018.
- MOLINARES HASSAN, Viridiana; OROZCO ARCIERI, Carlos Andrés; BERNAL CRESPO, Julia Sandra. Identidades suspendidas por el silencio, la opacidad, la vergüenza y los tabúes: narrativas sobre violencia sexual en la guerra irregular en el Caribe colombiano. *Revista de Derecho*, Barranquilla, n. 43, p. 158-196, jan. 2015. <http://dx.doi.org/10.14482/dere.43.7476>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Poner fin a la violencia contra la mujer: de las palabras a los hechos*. 2006a. Disponible en: https://www.un.org/womenwatch/daw/public/VAW_Study/VAW-Spanish.pdf. Acceso: 20 agosto 2018.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Fondo de Población de las Naciones Unidas. *Igualdad y equidad de género: aproximación teórico-conceptual*. 2006b. Disponible en: http://safmun.weebly.com/uploads/4/0/3/9/40392359/herramientas_de_trabajo_en_genero_unfpa.pdf. Acceso: 22 agosto 2018.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Consejo de Seguridad. *Resolución 1888 (2009)*. Aprobada por el Consejo de Seguridad en su 6195ª sesión, celebrada el 30 de septiembre de 2009. 2009a. Disponible en: <https://undocs.org/es/S/RES/1888%20%282009%29>. Acceso: 10 agosto 2018.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Consejo de Seguridad. *Resolución 1889 (2009)*. Aprobada por el Consejo de Seguridad en su 6196ª sesión, celebrada el 5 de octubre de 2009. 2009b. Disponible en: [https://undocs.org/es/S/RES/1889%20\(2009\)](https://undocs.org/es/S/RES/1889%20(2009)). Acceso: 10 agosto 2018.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. *El Conflicto, Callejón Con Salida*. Bogotá: [s.n.], 2003. Disponible em: http://hdr.undp.org/sites/default/files/colombia_2003_sp.pdf. Acceso: 22 sept. 2016.
- ROTH DEUBEL, André-Noël (2010). *Enfoques para el análisis de las políticas públicas*. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- SEGURA ESCOBAR, Nora; MERTEENS, Donny. Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia. *Revista Nueva Sociedad*, Bogotá, n 148, p 30-43, marzo/abr. 1997. Disponible en: https://nuso.org/media/articles/downloads/2576_1.pdf. Acceso: 8 agosto 2018.
- URREGO-MENDOZA, Diana Zulima. Conflicto armado en Colombia y misión médica: narrativas médicas como memorias de supervivencia. *Revista de la Facultad de Medicina*, Bogotá, v. 63, n. 3, p. 377-388, 2015. <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v63n3.45209>
- VALENCIA, Ana Judith; PALACIO, María Cristina. *Nuevos escenarios de la violencia contra la mujer*. Manizales: Universidad de Manizales, 1995.
- WILLS OBREGÓN, María Emma. *Las trayectorias femeninas y feministas hacia lo público en Colombia (1970-2000) ¿Inclusión sin representación?* 2004. 324 h. Tesis (Doctorado en Filosofía)-La Universidad de Texas en Austin, Austin, 2004.

Vidas indestrutíveis: micropolíticas da pobreza na vida homossexual

Antonio Leonardo Figueiredo Calou  ★

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil

Resumo

Por meio das composições teóricas estabelecidas por Foucault sobre poder, tecnologia de poder e discurso, Guattari, Deleuze e Rolnik formularam uma nova perspectiva de articulação teórica ao perceberem que, em meio às relações privadas existem micropolíticas que se corporificam como forças normalizadoras dos comportamentos e desejos humanos. Embasada nesses pressupostos, esta pesquisa articulou os temas de pobreza e homossexualidade, buscando pensar como as vidas homossexuais são negadas e inseridas nas condições precárias fomentadas pelos discursos que condicionam a homossexualidade. A metodologia nesta produção se diversifica entre uma revisão bibliográfica conceitual e uma análise de cenas de vidas homossexuais que encadeiam juntas uma produção onde se verifica as ações de assujeitamento sobre essas vidas e suas resistências/reações. Foram selecionados três depoimentos, encontrados em fragmentos de falas de uma entrevista concedida por Pablo Vittar ao canal Trip Tv, e mais duas encontradas em narrativas de uma outra produção feita pelo autor no ano de 2013. A ideia de Vidas Indestrutíveis busca mostrar como se engendram micropolíticas que conduzem os sujeitos homossexuais a condições de precarização, e como essa, enquanto campo minado de sujeição de seus corpos, produz resistências e linhas de fuga para que sobrevivam em meio as condições normativas de suas vidas.

Palavras-chave: micropolíticas; pobreza; homossexualidades; vidas indestrutíveis.

Indestructible lives: micropolitics of poverty in homosexual life

Abstract

Through the theoretical compositions established by Foucault about power, technology of power and discourse, Guattari, Deleuze and Rolnik formulated a new perspective of theoretical articulation when they perceive that, in the midst of private relations, there are micropolicies that embodied as normalizing forces of human behaviors and desires. Based on these assumptions, this research articulated the themes of poverty and homosexuality, trying to think how homosexual lives are denied and inserted in the precarious conditions fomented by the discourses that condition homosexuality. The methodology in this production is diversified between a conceptual bibliographical review and an analysis of scenes from homosexual lives that chain together a production where the actions of subjection on these lives and their resistances / reactions are verified. It was selected three testimonies, found in excerpts from an interview granted by Pablo Vittar to the Trip Tv channel, and two more in narratives of another production made by the author in the year 2013. The idea of Indestructible Lives tries to show how micropolitics are generated that lead homosexual subjects to conditions of precariousness, and how, as a minefield of subjection their bodies, it produces resistances and lines of escape so that they survive through the normative conducts of their lives.

Keywords: micropolitics; poverty; homosexuality; indestructible lives.

Introdução

No ensino fundamental foi bem difícil, eu sofri muito, porque as pessoas não entendiam né? As pessoas não entendiam, na verdade, o rolê ainda do gay, da coisa de gênero; era uma coisa que não era discutida ainda na escola, não era falada. Uma vez eu tava na fila da merenda e um menino me jogou uma sopa quente, um prato de sopa quente, ele virou aquela sopa na minha cara, porque eu tava falando com a minha amiga, e ele virou pra mim e jogou aquele prato de sopa quente em mim [respiração tensa], porque na cabeça dele, eu tinha que ser homem, falar com voz de homem, ser homem. Ai, xô, sou feliz, sou drag, sou bonita, bebê [...].

(Pablo Vittar, em entrevista concedida ao canal Trip TV).

As poucas palavras deste depoimento pertencem a Pablo Vittar, o mais novo fenômeno da música pop brasileira, que traz sobre sua arte e corpo as reivindicações dos movimentos de gênero e sexuais. Pablo é maranhense, tem 23 anos, é homossexual assumido desde os 14

anos, o que afirma não ser uma novidade para sua família, composta por sua mãe e duas irmãs. É filho de pais separados e se autoidentifica¹ como homem gay afeminado, uma posição característica de sua luta em meio às composições machistas e sexistas da cultura brasileira. Mesmo estando hoje em uma situação privilegiada, por se tratar de uma posição de fama e prestígio pela sua arte, Pablo deixa bem claro nas suas entrevistas quanto à sua origem, da qual tem muito orgulho. Nasceu em meio pobre e sempre teve o sonho de cantar, tendo como espelho dessa profissão, artistas ícones do pop nacional e internacional, entre os quais estão as cantoras Beyoncé, Whitney

¹ Utilizei o termo autoidentificar por considerar que a identidade se faz sobre os processos de formação e constituições individuais e subjetivas dos indivíduos, assim como as subjetividades têm a ver com aquilo que se apresenta a estes indivíduos na constituição de suas experiências. Autoidentificar é um ato de nomear-se enquanto algo que se representa na sociedade. Assim como a maioria dos autores pós-estruturalistas que utilizo nesta pesquisa, também considero que a formação da identidade acaba sendo pressuposto para perpetuação do jogo subjetivo de poderes que suas criações regimentam. Butler (2015a, 2015b, 2016) e Derrida (1973) concordam quando ambos percebem a identidade como uma construção linguística histórica, e que ao ser reiterada, é incorporada nos indivíduos moldados às suas normas constitutivas. Há, portanto, um impasse nas produções políticas identitárias, tendo em vista que suas normas são construídas sempre como tecnologias de manutenção dos poderes hegemônicos. Para Derrida, a saída seria por meio da desconstrução, estratégia analítica que contradiz o logocentrismo produtor da linguagem e seus sentidos no mundo ocidental (VASCONCELOS, 2007); e para Butler seria a subversão performativa, traçando novas linhas identitárias que façam mesclar cada vez mais os padrões normativos, resvalando em novas subjetividades possíveis.

* Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campus Universitário - Lagoa Nova - Caixa Postal 1622. Natal/RN - CEP 59078-970. E-mail: leo.calou@hotmail.com
Os dados completos do autor encontram-se ao final do artigo.



Houston, entre outras. Pablo Vittar já alcançou recordes incríveis de visualizações de seus vídeos no YouTube, como também de *downloads* de suas faixas musicais nos *sites* de comércio virtual musical. A *drag queen* é reconhecida hoje pela defesa e visibilidade que trouxe para as pessoas que não se identificam com nenhuma das categorias de normalização sexual, que produzem regras de comportamentos para os gêneros; assim, ela afirma transitar entre os gêneros, livre de qualquer padrão.

Como grande parte dos homossexuais – falo aqui de *gay*s² e não de lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis, intersexuais e as demais categorizações que possam existir – Pablo traz sobre sua história de vida momentos marcados pela injúria cometida pela falta de conhecimento sobre sua forma de atuação no mundo, e o papel social que deseja assumir.

Esses momentos, que configuram lembranças, emergem na subjetividade em que se constitui a formação de sua trajetória de vida. A escola, como instituição social e considerada o segundo espaço de formação cidadã e socialização dos indivíduos, não tem cumprido o seu papel na formação e segurança dos/das sujeitos homossexuais, e isso parece se reafirmar nas palavras de Pablo sobre o seu percurso no ensino fundamental.³ O espaço escolar trata-se de uma instituição com normas e regras pautadas nas condições de um sistema que historicamente se perpetua em várias culturas, principalmente do ocidente, o sistema patriarcal,⁴ por onde se manifestam as condições nos padrões formativos que seguem a masculinidade culturalmente e tradicionalmente dominante.

A vida dos(as) homossexuais tende a ser realmente difícil quando é negligenciada a formação de suas histórias, ou seja, daqueles(las) que, como eles(elas), marcaram o mundo com as reivindicações e lutas em todos os campos e instituições sobre as quais a sexualidade foi enxergada, assim também como muitas outras “minorias”.⁵

² *Cis* e *trans* são termos em latim que significam o que está próximo e o que está para além, termos ressignificados para utilização nas identidades de gênero. Cis-gêneros são aqueles homossexuais que seguem as normatividades de masculino e feminino de acordo com o seu sexo, transgêneros são os que transitam ou não se reconhecem nas normatividades do gênero determinado pelo seu sexo.

³ De acordo com Leandro de Oliveira (2013), a homossexualidade é um atributo discursivo moralmente diferente das demais concepções que incitam manifestações preconceituosas no ambiente escolar: “A manutenção do segredo e os dramas da revelação da orientação sexual (ou *coming out*) são assuntos que recebem significativa atenção nesta linhagem de pesquisa. O estigma associado à homossexualidade, que pode ser ocultado por mecanismos de controle da informação sobre si, não é compartilhado com o grupo familiar de origem, como certos estigmas associados à raça e a religião (PECHENY, 2004). Tal fato possibilita que a homossexualidade se torne um segredo fundante das identidades e relações pessoais, sedimentando laços entre aqueles que o compartilham e dando origem a formas específicas de interação e de conflito com outros grupos” (OLIVEIRA, 2013, p. 105-106). Assim, pode-se perceber que, em grande parte dos casos, a homossexualidade é relegada ao segredo, ao tempo em que esse segredo vai compondo a identidade do indivíduo, como também a própria subjetividade, autorregulando-se nas atuações de seus papéis sociais.

⁴ “Conforme destaca Scott (1991), o patriarcado não designa somente o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social. O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: a) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, b) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas. Também, legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina. Além do mais, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas” (LEMOS, 2013, p. 202).

⁵ Não sou muito adepto dos estudos de minorias; acredito que o termo não dá conta daquilo que pretende significar, que é encaminhar aos grupos sociais de

No entanto, voltemos nosso olhar na busca de analisar o que compõe as marcas que este ambiente lhes proporcionou, evidenciando as forças, ou pelo menos uma delas, que movem Pablo Vittar ao desejo de intervir na cultura machista e sexista por meio de sua arte.

No seu depoimento, Pablo evidencia um acontecimento que marca⁶ sua história de vida. Uma injúria cometida sobre um ato comunicacional, que expressa informações contundentes de normas e condutas de atuação estabelecidas pelas regras do jogo de gênero.⁷ Nessa relação e neste momento, a linguagem não é pronunciada por meio dos sons de uma comunicação formal, mas é expressa pelas ações que enunciam uma forma de agenciamento. O ato de jogar um prato de sopa quente informa e dirige ao receptor a precariedade da condição de sua identidade aproximada à feminilidade,⁸ para além da repulsa ao “estranho”, aquele que não obedece aos padrões normativos impostos pelas formações de gênero e o determinismo biológico do sexo, estando fora do que é previsto como “normal”.⁹ Nesse jogo, o ato enunciativo posiciona os corpos evidenciando o poder para o emissor, que ressalta reafirmando sua masculinidade e o poder que ela tem. Toda essa atuação não apenas informa, mas de alguma forma impõe correções em modos de atuação, favorece as condições de dominação e estabelece as regras no jogo dos poderes nos papéis de gênero.

Na vida de Pablo, essas manifestações, ou melhor, esses agenciamentos de enunciação,¹⁰ aconteciam no espaço escolar, e é sobre essas experiências que marcam o subjetivo num pedido de reação que a *drag queen* lança a música *Indestrutível*, a qual embasa o título deste texto.

lutas a ideia de serem excluídos. O termo tende a enfatizar o quantitativo desses grupos, mas as mulheres consideradas um deles, são maioria no mundo. O termo também segrega, quando desarticula as identidades que não são reconhecidas no conceito, pois uma única mulher pode ser negra, lésbica, pobre e demais outras identidades que compõem lutas. Para mais detalhes dessa discussão, ler Miskolci (2009) e Preciado (2011).

⁶ Eribon (2011), ao compreender o choque da injúria o caracteriza como uma marca na consciência daquele que é receptor de uma comunicação que informa seu lugar produzindo a própria personalidade do receptor. Nas suas palavras: “Aquele que lança a injúria me faz saber que tem domínio sobre mim, que estou em poder dele. É esse poder é principalmente o de me ferir. De marcar a minha consciência com essa ferida e o inscrever a vergonha de si mesma, torna-se um elemento constitutivo da minha personalidade” (p. 28-29).

⁷ “Para Barry Thorne, os conflitos nos jogos de gênero, mesmo imbuídos de seu caráter lúdico, provocam com intensidade o antagonismo entre os gêneros. Thorne utiliza a expressão ‘antagonismos de gênero’ para referir-se tanto a oposições entre os sexos (meninos versus meninas), quanto a antagonismos nos sentidos de gênero (masculinidades e feminilidades)” (THORNE apud CRUZ; CARVALHO, 2006, p. 137).

⁸ Foi o que constatou também Lucimar Rosa Dias (2011), que ao pesquisar a ação de acadêmicas pedagogas na prática pedagógica, notou que a reprodução dos papéis de gênero é enfática nas interrupções feitas sobre o ato de brincar; ela percebe que não se podem passar os limites e fronteiras dos gêneros, principalmente para os meninos, idealizando assim que a masculinidade compulsória acessa as acadêmicas.

⁹ Segundo Butler (2016), aquele que não obedece a normas sociais, ou seja, o que está fora da normalidade, é excluído dos jogos das relações de poder; este é o “abjeto”, o estranho, o não convencional, o que perde a credibilidade e não merece nenhuma atenção.

¹⁰ “Conforme Deleuze e Guattari ([1995] 2011, p. 20), ‘as palavras de ordem ou os agenciamentos de enunciações [...] designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações corpóreas ou atributos não corpóreos que eles expressam’. Vale ressaltar que esses agenciamentos de enunciação são coletivos não apenas por se tratarem de um caráter grupal, mas também por se caracterizarem pela entrada de diversas coleções de objetos técnicos, de fluxos materiais e incorpóreos, entidades incorporais, entre outros” (MAIA, 2015, p. 238-239).

Em sua letra sensível, a música retrata as dores e angústias da vida humana, num desejo intenso de que as situações e/ou circunstâncias ruins possam passar, reafirmando que foi sobre as experiências desastrosas da vida que se estabeleceu uma forma de viver sobre ela. Essa faixa incrível mostrou-me uma articulação interessante quanto às vidas homossexuais e às micropolíticas da pobreza que têm efeitos em seus percursos, pois os sujeitos que serão apresentados mais adiante, de alguma forma, conseguem se mover reagindo aos espaços subalternos que lhes são designados. São vidas que respondem aos agenciamentos, e que de uma forma ou de outra (positiva ou negativa), criam linhas de fuga e estratégias para existir. São vidas indestrutíveis.¹¹

Portanto, o depoimento da cantora vem apenas desenhando os contextos micropolíticos que se manifestam pelas forças e perpassam as formas de subjetivação do homossexual que reage a ela de alguma forma. Aqui está o objetivo central deste trabalho, a saber: analisar, a partir das vidas homossexuais, as micropolíticas que lhes conduzem às situações de pobreza, além do modo como, nas suas diversas formas de atuação, eles(elas) (homossexuais) são produzidos por essas normas e como respondem a elas.

Micropolíticas da pobreza: uma breve revisão teórica e conceitual

A categoria teórica das micropolíticas ganha fôlego nos anos de 1980, nas teses dos filósofos e psicanalistas Deleuze, Guattari e Rolnik (2010). Entretanto, essa expressão que nos relega hoje uma possibilidade analítica, de percepções sutis das relações sociais em interação na formação e produção de subjetividades e corpos, somente pode ser fecundada a partir de uma leitura atenta e articulada às produções de Michel Foucault, sob o embrião de suas teses sobre o poder.¹² Rompendo as barreiras do marxismo, no que se diga da percepção do poder capital, Foucault (1999), analisando as sociedades pré século 18 e pós século 19, percebe que o poder, enquanto base das relações, não se atribuía somente nos estados, ou melhor, nas instituições dominantes que regulamentavam a vida humana sobre a criação de políticas macro, mas que este, enquanto caráter imanente de nossas relações, está em toda parte, sendo a todo tempo comunicado, o que contribuiu para que pensasse que o poder seria um elemento molecular das instituições onde a comunicação se fazia presente.

Diante dessa premissa, Foucault (1999) irá compreender que para perceber o poder nesse estado das coisas existirá, nessa fonte molecular, uma forma categórica de tecnologia, recurso por onde se exhibirá o poder. As tecnologias do poder se caracterizam por uma espécie de

ferramenta, sobre a qual se materializam em formas de obtenção do poder, sendo o discurso um arcabouço potencial, pois é por meio dele que se pode agenciar, controlar, dominar, promover o mando, conseguir o poder.

Nesse jogo em que as relações de poder se manifestam por todas as relações sociais, Félix Guattari e Suely Rolnik (2010) enfatizam haver, então, micropolíticas nas quais as formas de atuação dos sujeitos são regidas a partir dos sentidos de uma comunicação primeira, expressa, às vezes, consciente ou inconscientemente. As micropolíticas se caracterizam, para Deleuze e Guattari, como “um mundo de micropceptos inconscientes, de afetos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem a mesma coisa, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo” (2012, p. 99).

Neste contexto, é necessário deixar claro que não estamos tratando de uma oposição binária que manifesta uma potência maior e outra menor do poder. O macro e o micro são forças, e essas se entrelaçam produzindo sujeitos e subjetividades nas suas relações privadas e públicas. O interesse na teoria principal dos autores não é por uma composição macropolítica – ela existe e é bem explorada, posto que, de acordo com Mejia (2012, p. 103) o aspecto macropolítico é “esse que cobre aquelas esferas do visível, é essa linha que recorta os sujeitos caracterizados por oposições binárias: burguês-proletário, branco-preto, jovem-velho, homem-mulher etc.” – mas sim com o aspecto micropolítico, que seria:

Ao contrário, micro é a política do plano gerado pela linha dos afetos, primeiro movimento do desejo (ROLNIK, 2011: 31), linha das intensidades não subjetivadas, determinadas por agenciamentos (DELEUZE; GUATTARI, 1994: 513-515) que o corpo produz e, portanto, são inseparáveis de suas relações com o mundo (ROLNIK, 2011: 61) (MEJIA, 2012, p. 4).

Com esta concepção, Guattari e Rolnik concebem que a subjetividade dos sujeitos não parte de um inconsciente estranho, característico da mente. Ao contrário, esse inconsciente e essa subjetividade que enfoca os desejos, as ações, as formas de pensar e sentir, são terminantemente produzidos sobre o solo de nossas relações que, em interação, comunicam-se em uma intersubjetividade. Tudo pode mover a subjetividade, ou melhor, produzi-la enquanto desejo, visto que tudo ao redor da vida social humana tende a informar algo: os espaços, as artes, a literatura, os sons, os cheiros, tudo perpassa uma informação que se constrói no espaço social. Maia (2015, p. 238), embasado por outros autores, define a subjetividade como:

Uma espécie de indução à adoção de sistemas de referências e supostas verdades e formas de atuação, de ações, de vivências, de percepção e formas de pensar do indivíduo construindo também uma série de valores instituídos.

Portanto, se nossa interação nos comunica, nos introjeta e nos faz assumir as ações e comportamentos como nossas vontades e desejos, o sistema cultural, social, econômico, político etc., em que estamos inseridos, estará também e diretamente compondo nossos padrões de vida. É sobre esse contexto que Guattari estará considerando

¹¹ Vidas Indestrutíveis é um conceito que quero amadurecer, pois a inspiração vem tanto da música de Pablo Vittar, como também daquilo que Judith Butler (2011) entendeu como Vidas Precárias; vidas essas que para a autora, sofrem com as produções discursivas que precarizam as condições de existir do outro lhes informando seus lugares. Contudo, quero pensar que respondemos a esse discurso e procuramos maneiras de resistir a ele.

¹² “Através dessas prescrições, vê-se que o deciframento das ‘tecnologias políticas do corpo’, da ‘microfísica dos poderes’ (S. P., p. 31) e da ‘polícia discursiva’ (O. D., p. 37), proposta por Michel Foucault, não consiste numa simples demarcação contemplativa, mas implica o que eu chamei uma *micropolítica*, uma análise molecular nos fazendo passar das formações de poder aos investimentos de desejo” (GUATTARI, 2007, grifo do autor, p. 37).

a perspectiva do que chama de cultura capitalística¹³ e subjetividade capitalística. “Trata-se de sistemas de conexões diretas entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social, e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo” (GUATTARI; ROLNIK, 2010, p. 35).

Guattari (2010) considera que as subjetividades são também uma produção dos sistemas culturais, nos quais o indivíduo está inserido, tendo nos seus desejos a incursão do poder que se estabelece nesse âmbito. As subjetividades capitalísticas caracterizam-se por uma articulação de instâncias extrapessoais (compostas pela mídia e outros aspectos), sobre as informações infrapsíquicas (compostas por formações subjetivas e privadas, como sentimentos, valores etc.).

De acordo com Maia (2015), estamos imersos numa produção que idealiza padrões e normas de felicidade e liberdade, limitando suas significações e sentidos a aquisições de bens de consumo e, em consequência, movendo o capitalismo. A falta dessa aquisição de bens intensifica a ideia de classes que, por si só, divide os sujeitos pelos fatores econômicos e *status* sociais que possuem. Essa intensificação produz desigualdades que, por sua vez, produz mais uma gama de micropolíticas que se instalam no âmbito de cada classe, normalizando suas vidas com base nas condições econômicas, sociais, culturais e políticas. Contudo, como pensar tudo isso nas condições de vida dos mais pobres? Como pensar que existam normas micropolíticas que produzem pobreza na vida homossexual?

Tendo em vista que a pobreza é um problema social, cujas fronteiras estão intrinsecamente ligadas a sujeitos inferiores na escala das classes sociais e está presente no cotidiano desses, parece ser preciso analisar a pobreza primeiro com uma concepção macropolítica, desde que esta trata-se de um pressuposto dual, visível de uma realidade que se concebe binária na formação das classes, compreendido sobre características de que a pobreza é um fenômeno estritamente produzido pelas desigualdades de direitos e divisão de bens promovida pelo estado capitalista. De acordo com Arroyo (2015a, p. 14):

Interpretações reducionistas da pobreza e das desigualdades, como as citadas, terminam por ocultar o processo histórico de produção desses fenômenos e ignoram a questão social que os envolve. Aos(às) pobres são negados os direitos sociais mais básicos, como alimentação, teto, renda e trabalho, os quais são atributo do estado garantir.

Ao compreender a pobreza numa dimensão macropolítica, consigo perceber como as formas de formação cultural capitalísticas perpassam os sujeitos naturalizando e conformando suas vidas como pobres. Um exemplo contundente está presente na pesquisa da antropóloga Janice Perlman, sobre os estudos da pobreza nas favelas brasileiras.

¹³Cultura capitalística é um termo utilizado por Guattari e Rolnik (2010) para fazer menção às formas como o nosso desejo mais subjetivo se articula às regras e relações de troca e de uso propostas no seio desse sistema. Guattari (2010, p. 31) enfatiza: “No fundo, só há uma cultura: a capitalística. É uma cultura sempre etnocêntrica e intelectocêntrica (logocêntrica), pois separa os universos semióticos das produções subjetivas. [...] Assim como o capital é um modo de semiotização que permite ter um equivalente geral para as produções econômicas e sociais, a cultura é o equivalente geral para as produções de poder. As classes dominantes sempre buscam essa dupla mais-valia: a mais-valia econômica, por meio do dinheiro, e a mais-valia do poder, por meio da cultura-valor”.

Segundo Janice, boa parte da explicação para o fenômeno está no preconceito social que assola o morador da favela, constantemente associado à criminalidade; além disso, apesar do aumento substancial da escolaridade, a estrutura econômica continua reservando os empregos mais precários – quando não o desemprego – para boa parte dessas populações (ARROYO, 2015b, p. 16).

As micropolíticas, portanto, seriam uma composição de forças que inferem diretamente nas condições de vida dos sujeitos pobres, normalizando-os e conduzindo a um contexto inferior, como também trabalham como forças criadoras de subjetividades que, pelo desejo, atribuído por uma cultura capitalística, procuram meios para alcançar uma ascensão ou superação de seu estado/*status*. Forma reagente de atravessamento do problema social, mas muitas vezes, falidas pelas próprias normas de exclusão. Outro exemplo é como a sociedade, principalmente a brasileira, ainda repercute, na economia, os efeitos dos estigmas criados pelos discursos históricos e culturais de gênero, raça, sexo etc.

Tais grupos se tornam portadores de traços de exclusão duplos ou triplos, tornando-se vítimas de várias modalidades de marginalização. Essas razões são, com efeito, mais do que suficientes para se compreender a necessidade de se conhecer as singularidades que marcam esses grupos. Assim, as práticas democráticas que visam melhorar suas condições de vida necessitam, imperiosamente, levar em conta suas peculiaridades culturais, advindas de suas experiências vividas das dores da exclusão, por meio de políticas de reconhecimento (PIZANI; REGO, 2015, p. 31).

Somos, então, levados a pensar que as micropolíticas da pobreza estabelecem territórios, espaços subalternizados. Assim, mesmo que se cumpra com as regras do jogo, haverá então uma nova condição, uma nova força para exclusão desses sujeitos. É que não se podem generalizar todos os padrões de vida; porém, é visivelmente observado, nas condições de divisão de classes e suas especificidades nas relações de poder, como são as concepções de gênero, raça, orientação sexual etc. que, historicamente, são condicionadas a regras e normas que as subalternizam. A pobreza tem estrita relação com os estereótipos produzidos nas relações de classe (REZENDE, 2015).

A homossexualidade, dentro de sua história, já se concebe sobre um discurso precarizado e subalterno. Michel Foucault, em *História da Sexualidade I: a vontade do saber* (1988), enfatiza sobre uma análise das significações e sentidos dados aos atos sexuais e sua dimensão representacional até o século 17 e pós-século 19, percebendo que as manifestações discursivas e as formas de agenciamentos dos corpos se caracterizam sobre dimensões diferenciadas. Para tanto, o que se concebia sobre o ato de fazer sexo com pessoas do mesmo sexo, até o século 17, era atribuído pela religião e pelo direito, como ato pecaminoso, passível de condenação, sendo a prática denominada de sodomia, pois rompia com os princípios cristãos bíblicos, princípios esses que embasavam o direito da época. Após o século 19, surge o termo homossexualidade, cunhado pelas ciências médicas. A percepção,

agora científica, vinha enfatizar o discurso de patologização; seria ela uma conotação de desvio sexual, sendo entregue à psiquiatria como rato de seu laboratório.

Nesse enredo historiográfico, Michel Pollak (1990) vem nos conceber que, do século 19 aos anos de 1980 e 1990, a homossexualidade passa no âmbito ainda das ciências médicas por idas e vindas na ressignificação de seus discursos, onde médicos diziam não provar a sua condição patológica. Porém, com o advento do vírus HIV/AIDS, de acordo com Pollak (1990) e Bonfim (2011), por volta dos anos 80 e 90, um novo discurso é estabelecido, associando a doença à prática sexual de pessoas do mesmo sexo. A doença virou sinônimo da homossexualidade: a “peste gay”, e para os religiosos conservadores, a ira de Deus sobre os *gays* (MOTT, 2012). Ainda no fim dos anos 1990, a própria medicina desmistifica as associações feitas, descobrindo que a doença também estava presente entre idosos e crianças, e grande parte em casais heterossexuais.

Percebe-se, neste breve resumo, que a homossexualidade passa por uma história de sentidos fomentados por instituições sociais que controlam e detêm o poder, exportando-a para espaços subalternos e produzindo uma cultura que nega, para assim, regular os comportamentos dos padrões dominantes. Toda uma história de produções enunciativas negativas é posta para a homossexualidade, e por isso Foucault a considerava um alvo dos dispositivos de poder.

Apesar de estar lidando com uma teoria subsequente e também apropriada das percepções teóricas de Foucault, as micropolíticas, enquanto forças invisíveis que perpassam relações sociais, instituições sociais e subjetividades individuais e coletivas, acabam por se formarem também nas relações homossexuais; e me atrevo a afirmar que talvez, de uma forma bem mais lesante, quando consideramos a sua história e vários aspectos por outros nomes pós-Foucault. Apesar disso, não estou diretamente atento a essas produções, haja vista ter um interesse específico nesta pesquisa, que é pensar a pobreza na vida homossexual. Sobre isso me pergunto: pobreza e homossexualidade têm uma ligação relevante? Se sim, que micropolíticas agenciam a vida homossexual na direção da pobreza?

Para responder a estas perguntas, estarei me apropriando de algumas histórias de vida,¹⁴ na tentativa de mostrar como os agenciamentos de enunciação que fabricam micropolíticas, produzem para/nos sujeitos homossexuais territórios de marginalização no seio do capitalismo, lhes relegando a condições de vida precárias. E nessa interface, mostrar que as vidas precárias dos sujeitos homossexuais, são, em certa medida, “vidas indestrutíveis”, pelas formas como buscam reagir às normatividades que negam suas identidades e desejos.

¹⁴“Segundo Lazega e Ferraroti (1990), a história de vida é uma forma de expressão da experiência humana, do vivido cotidiano, o que vai nos permitir uma visão mais aprofundada das influências recíprocas entre os processos psíquicos individuais e as condições sociais, geradoras do primeiro” (ARAÚJO; OLIVEIRA, 2005, p. 137). “Abrindo mão da pretensão de produzir ‘explicações’ para os fenômenos sociais, as histórias de vida podem proporcionar uma melhor ‘compreensão’ sobre a dimensão experiencial destes fenômenos, descortinando para o pesquisador todo um leque de perspectivas e problemas” (OLIVEIRA, 2013, p.111-112).

Vidas Indestrutíveis: micropolíticas da pobreza na vida homossexual

No início deste texto, comecei ressaltando sobre uma vida indestrutível, a do artista *drag queen* e homossexual Pablo Vittar, no episódio ocorrido em sua juventude no espaço escolar, manifestando micropolíticas que normalizavam sua atuação, marcando sua subjetividade com uma força, fazendo-o reagir com outra que, com sua arte, tornou-se ícone de manifestações de resistência ao que lhes havia sido imposto. Agora, quero apresentar mais duas vidas, nas quais as micropolíticas atuaram com outras intensidades de força, produzindo sujeitos em um nível de regulação da pobreza.

As duas histórias de vida, por mim coletadas em 2013¹⁵ ainda quando fazia graduação, são histórias bem enfáticas porquanto as relações micropolíticas produzem pobreza na vida homossexual. Buscarei outro olhar para estes depoimentos, percebendo as forças que relegam à pobreza de Alison e Felipe.¹⁶

Alison tinha 19 anos no tempo em que o conheci, por intermédio de um amigo de infância. Lembro-me que naquele ano ele passava por momentos de mudança e recordava sua vida como se tudo fosse uma nova conquista. Era filho de pais separados, e sua mãe vivia da renda obtida pelos programas do governo federal para populações de baixa renda e de lavagem de roupas. Após o ocorrido, que logo será narrado, Alison deixou a escola e conseguiu um emprego em um mercadinho. À época da entrevista, afirmou não ganhar um salário completo e não estudava à noite, porque chegava muito tarde e cansado em casa; e mesmo que quisesse, não daria tempo. Deduzi que trabalhava além da quantidade de horas permitidas por lei. Segue trechos do depoimento publicados em Calou (2013):

“Eu sempre estudei em escolas públicas desde criança, na creche, sabe? Eu sempre sofri na escola, todo mundo me chamava de veadinho, de bichinha essas coisas. Eu nunca liguei. Eu tinha medo de apanhar, sabe né? A maioria eram aqueles meninos tipo macho demais [...], pois é, eu desisti de estudar só no primeiro ano (ensino médio). Tinha um menino lá na minha sala, que assim, tipo, a gente não se dava bem, ele não me esquecia, vivia me perturbando. Ai pedi à minha mãe pra ir lá, mas não fizeram nada. A diretora disse que eu mudasse meu jeito. Daí o menino soube, se juntou com os amigos maconheiros dele e quiseram me bater lá na praça; depois desse dia, eu nunca mais fui para a escola. Arrumei um ‘trampo’ mesmo. Eu nunca contei para minha mãe, porque ela dizia que se eu apanhasse na rua eu ia apanhar de novo em casa” (ALISON, desistente para ser atendente de mercadinho, 19 anos, grifo nosso).

O fato exposto traz consigo produções contundentes das micropolíticas que regulam a vida homossexual. Para além dos agenciamentos na forma de apelidos e xingamentos, Alison ouvia de pessoas em posições de poder na hierarquia das instituições de sua vida – como é o caso

¹⁵Trabalho apresentado no Encontro Nacional de Ensino em Sociologia na Educação Básica (ENESEB), que tinha como objetivo expor como se dava a evasão e exclusão de homossexuais masculinos do âmbito escolar.

¹⁶Os nomes aqui citados são fictícios, usados dessa forma para preservar a identidade dos interlocutores.

da diretora da sua escola e sua própria mãe –, enunciações que reforçavam a necessidade de se manter dentro das políticas de masculinidade e da heterossexualidade para então poder manter-se no espaço escolar e familiar. Porém, há um fator implícito que se passa invisível à situação, a desistência se concebe pela produção do medo.

Marcado pelas ameaças dos inimigos da escola, ele produz em si a insegurança de manter-se no mesmo espaço daqueles que ameaçam atentar contra sua vida. O medo que paralisa, no contexto educacional, é justificado pela oportunidade de emprego a ele concedida. É sobre este fator que mora a precariedade das micropolíticas de normalização que agenciam a sua vida homossexual. Quando o impede de estudar e formar-se, retira-lhe a oportunidade futura de concorrência no sistema de competição, oferecendo-lhe um emprego que, em um primeiro momento poderia significar uma ascensão, porém, em um segundo momento poderia ser percebido como forma de exploração de seus serviços, tendo em vista que é negligenciado, ou mesmo são tirados seus direitos como empregado.

Felipe, também filho de pais separados, morava com sua mãe e dois irmãos bem mais novos que ele. Tinha 21 anos à época da entrevista. Conheci-o pela internet, por intermédio de um antigo namorado. Conversamos via *chat* em uma rede social, e por incrível que parecesse, ele trabalhava, ou melhor, ainda trabalha em um *cyber* café, onde eu raramente fazia impressões de trabalhos.¹⁷ Depois desse encontro para a entrevista, ele tornou-se um conhecido, com o qual mantive uma relação cordial de amizade. Nunca saímos juntos, mas vez ou outra costumava vê-lo sempre que passava na rua do *cyber* café. Lembro que Felipe era uma pessoa tímida, introspectiva, e gravá-lo não era uma opção. Tomava notas de suas falas. Quase cinco anos depois, ao passar em frente ao *cyber* café, ainda me deparo com Felipe na recepção do espaço. Segue trecho de seu depoimento:

“Eu desisti por uma coisa só. Assim, eu fazia o 1º ano (ensino médio), aí lá tinha um professor que ele ficava só com coisa de piadinhas com os outros meninos lá da sala, sendo que era comigo. Aí uma vez ele pegou e ficou se jogando pra cima de mim, me chamando pra sair com ele, mas isso foi fora da escola, eu tava no jogo de handball, aí ele ia passando no carro e disse as coisas lá, aí eu contei para uma amiga minha, ela espalhou, sabe né? Pronto, pois depois daí em diante ele fez um inferno da minha sala comigo, me deu nota baixa e eu peguei e desistirei de ano, no outro ano eu me matriculei de novo mas nem fui” (FELIPE, desistente para ser recepcionista de *cyber* café, 21 anos, grifo nosso).

As condições de Felipe, no tocante à sua vida financeira e ao trabalho, eram muito semelhantes às de Alison. Sua mãe também vivia do dinheiro disponibilizado pelos programas sociais do governo, e recebia sobre os três filhos que tinha. Ao desistir da escola e chegando à idade adulta, Felipe já não fazia mais parte das cotas dos programas sociais; o trabalho no *cyber* café era conveniente, principalmente para ajudar a família. Nas horas vagas, ele fazia bicos como DJ em festas LGBTs.

¹⁷ Raramente, porque as xerox do *cyber* custavam mais caro que o normal, então somente ia até lá em casos de urgência.

Felipe tem uma vida de direitos retirados. Afirmo isso imaginando que, se ele tinha 21 anos à época da entrevista e desistiu no primeiro ano do ensino médio, é possível deduzir que tenha se afastado aos 16 ou 17 anos; ou até mesmo antes, perfazendo seis anos de sua saída, ainda em 2013. Na entrevista, não me recordo se ele informou quando começou a trabalhar no *cyber* café; por isso, não tenho certeza do que estou afirmando sobre quanto tempo tem de prestação de serviços nesse local. Mas, se contarmos desde sua saída até os dias atuais, são 12 anos aproximadamente. Doze anos de trabalho informal, tempo em que o entrevistado nunca recebeu um salário fixo e completo, uma situação que percebo, no mínimo, complicada para um jovem que vive em um país que passa por grandes crises políticas de previdência. Ao revê-lo, poucos meses antes de escrever este texto, perguntei informalmente sobre sua vida e ele respondeu afirmando estar fazendo supletivo no Centro Educacional de Jovens e Adultos (CEJA).

Percebe-se que as forças que agenciam a vida de Felipe se relacionam a um personagem que se torna protagonista das marcas de sua vida. O professor, sujeito que julgamos ser formador de cidadãos e promotor do conhecimento, leva para a sala de aula os conceitos pré-concebidos pelas construções sociais que fazem referência à degradação das orientações sexuais e as identidades de gênero, perseguindo Felipe nos momentos de aula. Entretanto, ao convidá-lo para sair junto, o professor faz enunciações que conotam algumas posições entre os dois sujeitos do diálogo. Para Felipe, um incômodo desmedidamente inconveniente, trazendo-lhe a sensação de vergonha e insegurança e, subsequentemente, vivenciando a impunidade que lhe fez afastar e desistir da educação escolar. Já o professor, pretensiosamente, posiciona-se nessa relação de poder e consegue prevalecer nela; todavia, a posição deste cabe bem na concepção do que Daniel Borillo (2010, p. 82) considerou como homofobia:

Hostilidade geral, psicológica e social por aqueles e aquelas de quem se supõe que desejam a indivíduos de seu próprio sexo ou que têm práticas sexuais com ele. Forma específica do sexismo, a homofobia também rejeita a todos os que não se conformam com o papel pré-determinado por seu sexo biológico. Construção ideológica consistente na promoção de uma forma de sexualidade (hétero) em detrimento da outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades e extrai dela consequências políticas.

Por fim, busco aqui considerar que os discursos que agenciam corpos, enunciando suas posições e normas na vida homossexual sobre os padrões dominantes da heterossexualidade e da masculinidade compulsória, precarizam as vidas desses sujeitos, que ao introjetarem e compreenderem essas políticas e seus lugares nas relações de poder, subjetivamente incorporadas, buscam reagir de alguma forma a essas forças, traçando estratégias que enfocam a sua própria sobrevivência no sistema que lhes segrega.

Para além disso, a subjetividade capitalística, incutida sobre todos e todas que experienciam o sistema capitalista, conduz à ideia de que o trabalho, da forma que vier, mesmo que sem a seguridade de direitos empregatícios, significa

algum tipo de ascensão e independência, uma concepção falida pela lógica com que trabalham alguns desses sujeitos, assim como foi visto na vida de Alison e Felipe.

Considerações finais

Talvez meu leitor esteja tentando associar todos os pontos que ressaltai ao longo desta pesquisa que considero desafiadora. Mas é nesse ínterim que pretendo trazer melhores esclarecimentos finais (pelo menos no momento) do meu pensamento acerca dos temas aqui vinculados.

A pobreza, enquanto arcabouço macropolítico, tende a cercar um campo de indivíduos submersos a condições precárias, sendo atingidos pelos favoritismos de classe que os posicionam nas formações subalternas da hierarquia social, que por ser desigual, mantém o sistema capitalista. Essas pessoas conduzem características históricas, que movem sua segregação nesse campo. Tais perspectivas se afirmam na desigualdade que se produz sobre mulheres, negros e homossexuais, entre outros segmentos de lutas sociais, que respondem reivindicando visibilidade, igualdade e direitos. Mas em todas elas, as macropolíticas causam e criam micropolíticas que se infiltram nas relações privadas dos sujeitos, fazendo-os atuarem entre relações de forças que agenciam seus corpos.

Na vida homossexual, esses agenciamentos são contundentes e são, por sinal, produtos de discursos históricos, nos quais suas atribuições são quase sempre repressivas, apesar de sempre ter sido chamada à discussão. Isso faz da homossexualidade um potencial arcabouço que será cercado pela exploração, pela desigualdade e pela pobreza.

O espaço escolar tende a ser um ambiente catalisador de agenciamentos de enunciações da vida homossexual, haja vista ser esse um local de socialização de sujeitos com várias formações culturais, que a todo momento expõe essas formações em suas interações. Poderia dizer que tais formulações carregam as forças micropolíticas que subjetivamente se manifestam nas relações comunicacionais ou informativas do cotidiano.

A homossexualidade, neste ambiente, acaba por ser alvo fácil diante da sua história em face de discursos normalizadores de corpos. As expressões fora das normas vigentes de gênero e de sexo acabam por sofrer com forças micropolíticas que batem de frente com os desejos e condições de suas vidas. Muitos homossexuais sofrem neste espaço a violência e a injúria de uma cultura falocêntrica e compulsoriamente pautada pela masculinidade e heterossexualidade, que nas relações privadas, reproduzem políticas para suas atuações. Ao não se colocarem nas condições humilhantes das relações de poder, muitos homossexuais tendem a deixar o ambiente escolar procurando outra forma, uma estratégia reativa para sobreviver diante da pobreza e da subalternidade que lhes são impostas.

Utilizando de uma subjetividade capitalística, nós, homossexuais, acreditamos buscar ascensão com nossas estratégias. Muitos reagem ainda na escola, outros não reagem, deixando a escola que lhe é tirada pela sua orientação sexual. Assim como em outros segmentos de luta social, nós também somos formados pelas micropolíticas da pobreza que nos atravessa e que tem estrita

relação com a forma como desejamos atuar no mundo. Mas como todos esses segmentos, traçamos estratégias de sobrevivência, dentro das possibilidades daquilo que foi construído em nós. Assim, nós resistimos e continuaremos a resistir feito vidas indestrutíveis.

Informações sobre o autor:

Antonio Leonardo Figueiredo Calou

 <https://orcid.org/0000-0001-6795-7200>

 <http://lattes.cnpq.br/8982146061374788>

Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Membro do Grupo de Pesquisa Política, Produção de Subjetividade e Práticas de Resistência (GENTELEZA). Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sob a área de concentração em Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde. Membro do Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e de Gênero (SOCIUS); Membro Associado da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Especialista em Educação, Pobreza e Desigualdade Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Psicanálise Clínica pela Faculdade de Teologia e Ciências (FATECC); Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA); E Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade Anhanguera (UNIDERP). Ênfase de pesquisas: Ciências Sociais Aplicadas: Administração de Recursos Humanos; com interesse nas seguintes temáticas: Psicologia Organizacional, Educação Corporativa e Empresa Feminista. Ciências Humanas: Educação com interesse nas seguintes temáticas: Educação, Pobreza e Desigualdade Social; e Antropologia, Sociologia e Psicanálise, com interesse nas seguintes temáticas: Emoções, Teorias Psicanalíticas Pós-Estruturalistas, Sociologia Psicanalítica, Esquizoanálises, Teorias Queer, Teorias de Gênero e Sexualidades, Espiritualidades e Saúde.

Como citar este artigo:

ABNT

CALOU, Antonio Leonardo Figueiredo. Vidas indestrutíveis: micropolíticas da pobreza na vida homossexual. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 236-243, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29025

APA

Calou, A. L. F. (2019, set.). Vidas indestrutíveis: micropolíticas da pobreza na vida homossexual. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 236-243. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29025

Referências

ARAÚJO, Anísio José da Silva; OLIVEIRA, Gislene Farias de. Ciência e Subjetividade: histórias de vida como metodologia. *Tendências Caderno de Ciências Sociais: Ciência e Experiência – artigos e ensaios sobre espiritualidade*, Crato, Ceará, n. 3, p. 17-38, set., 2005.

ARROYO, Miguel. G. *Pobreza, Desigualdade e Educação*. Fortaleza: SECADI, 2015a. Disponível em: <http://catalogo.egpbf.mec.gov.br/modulos/pdf/intro.pdf>. Acesso em: 12 out. 2017.

ARROYO, Miguel. G. *Pobreza e currículo: uma complexa articulação*. Fortaleza: SECADI, 2015b. Disponível em: <http://catalogo.egpbf.mec.gov.br/modulos/pdf/modulo4.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2017.

- BOMFIM, Silvano Andrade do. Homossexualidade, direito e religião: da pena de morte à união estável. A criminalização da homofobia e seus reflexos na liberdade religiosa. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, n. 18, p. 71-103, jul./dez, 2011.
- BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BUTLER, Judith. Vida Precária. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, n.1, p. 13-33, jan./jun., 2011. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18>. Acesso em: 17 fev. 2018.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- BUTLER, Judith. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 151-172.
- CALOU, Antonio Leonardo Figueiredo. Nem vem tirar meu riso frouxo com algum conselho que hoje eu passei batom vermelho: relatos de homossexuais no âmbito escolar. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO EM SOCIOLOGIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA, 2013, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: UFC, 2013.
- CRUZ, Tânia Mara; CARVALHO, Marília Pinto de. Jogos de gênero: o recreio numa escola de ensino fundamental. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 113-143, jun. 2006. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100006>.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectivas, 1973.
- DIAS, Lucimar Rosa. Formação docente e gênero: relato de uma prática pedagógica. In: PASSAMANI, Guilherme R. (Org.). *Contra Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual*. Campo Grande: UFMS, 2011. p. 15-25.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1988. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GUATTARI, Félix. 1985: Microfísica dos Poderes e Micropolíticas dos Desejos. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina V. (Org.). *Foucault Hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 33-41.
- GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- LEMOS, Carolina Teles. Religião e Patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217, jul./dez., 2013. <http://dx.doi.org/10.18224/cam.v11i2.2795>
- MAIA, Marcos. Discriminação da pobreza e segregação urbana no Rio de Janeiro. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n. 42, p. 237-252, 2015.
- MEJÍA, Rafael Estrada. Micropolíticas, cartografias e heterotopias urbanas: derivas teórico-metodológicas sobre a aventura das (nas) cidades contemporâneas. *Revista Espaço Acadêmico*, Campinas, n. 215, 2012. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/16876/0>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222009000100008>
- MOTT, Luiz Roberto de B. *Memória Gay no Brasil: o amor que não permite dizer o nome*. Disponível em: <https://luizmottblog.wordpress.com/artigos/memoria-gay-no-brasil-o-amor-que-nao-se-permitia-dizer-o-nome/>. Acesso em: 5 ago. 2012.
- OLIVEIRA, Leandro de. O uso de histórias de vida na pesquisa sobre a família e orientação sexual. In: CORDEIRO, Domingos Sávio. (Org.). *Temas Contemporâneos em Sociologia*. Fortaleza: Iris, 2013. v. 4, p. 103-131.
- POLLAK, Michael. *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões Queer: notas para uma política dos “anonmais”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002>
- REGO, Walquíria Leão; PINZANI, Alessandro. *Pobreza e cidadania*. Fortaleza: SECADI, 2015. Disponível em: <http://catalogo.egpbf.mec.gov.br/modulos/pdf/modulo1.pdf>. Acesso em: 18 maio 2017.
- REZENDE, Viviane de Melo. Violência simbólica: representação discursiva da extrema pobreza no Brasil - relações entre situação de rua e vizinhança. *Discurso e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 106-128, 2015. Disponível em: [http://www.dissoc.org/edicoes/v09n01-2/DS9\(1-2\)Resende.pdf](http://www.dissoc.org/edicoes/v09n01-2/DS9(1-2)Resende.pdf). Acesso em: 22 jun. 2017
- TRIP TV. Pablo Vittar é bonita, bebê. *YouTube*. 16 fev. 2017. 2min55s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aUvF8UeiW8M>. Acesso em: 16 de fev. 2017.
- VASCONCELOS, José Antonio. O que é a desconstrução? *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15, n. 17, jul./dez. 2003. <http://dx.doi.org/10.7213/rfa.v15i17.3421>.

Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta

Lucas Motta Veiga  ★

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

O presente artigo investiga os efeitos da colonização na produção de subjetividade e na produção de conhecimento, em especial seu desdobramento na formação dos profissionais de psicologia. Com o objetivo de demonstrar a fragilidade da formação em psicologia no Brasil e os impactos do racismo nas subjetividades negras, o artigo apresenta epistemologias do campo da saúde mental historicamente apagadas nos currículos das graduações. Resgatamos o trabalho de Wade Nobles, Naim Akbar, Neusa Santos Sousa, dentre outros intelectuais negros e negras para, numa articulação com nossa experiência clínica, apontar como as subjetividades negras podem ser cuidadas em sua singularidade. Concluímos que o cuidado da saúde mental da população negra brasileira não pode se dar sem um resgate epistemológico das produções negras sobre o tema, e que a dimensão de quilombamento que é instaurada na clínica quando do atendimento de pacientes negros por psicólogos negros é fundamental na promoção de saúde mental da população negra. Finalizamos estabelecendo direções clínico-políticas para a expansão de uma Psicologia Preta no Brasil.

Palavras-chave: colonização; Psicologia Preta; saúde mental.

Decolonizing psychology: notes for a Black Psychology

Abstract

This article investigates the effects of colonization on the production of subjectivity and on the production of knowledge, especially its development in the training of psychology professionals. In order to demonstrate the fragility of the training in psychology in Brazil for the treatment of the impacts of racism on black subjectivities, the article presents mental health epistemologies historically erased in the curricula of the graduations. We have retaken the work of Wade Nobles, Naim Akbar, Neusa Santos Sousa, among other black intellectuals and articulated it with our clinical experience to address black subjectivities and how they can be taken care of considering all their singularity. We have concluded that we cannot take care of Brazilian black population's mental health without an epistemological retake of black intellectual work on the subject and that the quilombola dimension instated in the clinical environment when black psychologists take care of black patients is essential in the mental health promotion of black population. We finalized stablishing clinical and political directions to an expansion of a Black Psychology in Brazil.

Keywords: colonization; Black Psychology; mental health.

Introdução

É imprescindível ao psicólogo estar atento e sensível ao contemporâneo. É tempo de ampliarmos cada vez mais a concepção de que o que se passa no mundo nos atravessa e produz subjetividade (GUATTARI, 1992). O sofrimento psíquico não é da ordem da intimidade, ele é político. A histeria tal como Freud tratou e a que ainda comparece em nossos consultórios existiria em um mundo em que não houvesse opressão de gênero e das manifestações da sexualidade? Emmy Von N., primeira paciente de Freud, pede a ele que fique em silêncio e a escute (BREUER; FREUD, 1895/1995). Pediu a um homem branco no seu lugar de poder/saber médico que parasse com suas técnicas, hipnose e sugestão na época, e a ouvisse. Podemos parafraseá-la e dizer: “respeite meu lugar de fala, encontre seu lugar de escuta”. Desde então, a escuta vem sendo vivida como principal tecnologia terapêutica de diferentes abordagens clínicas. Conseguir ouvir o paciente implica conseguir ouvir o sintoma que o adocece, ouvir o sintoma para ouvir o mundo que o produz. Dar poucos ouvidos ao mundo talvez tenha sido um dos grandes erros da história da psicanálise.

Nietzsche (1882) ouviu e decretou a morte de Deus. Sacou que uma virada num dos eixos de sustentação do mundo tal como ele é estava se dando. E que era preci-

so seguir afirmando esta morte, trabalhar para que ela seguisse se efetuando. O que os ouvidos sensíveis do contemporâneo podem ouvir? É tempo de decretarmos o fim do colonialismo. Sair da grande noite, operar a descolonização radical de Fanon (MBEMBE, 2017). Como psicólogo, me interessa sobremaneira a descolonização do inconsciente. Nosso inconsciente é colonial. O sucesso da colonização se baseia na capacidade não apenas de colonizar territórios geográficos, mas na capacidade também de colonizar territórios existenciais, o inconsciente. Racismo, machismo, lgbtphobia são produtos da máquina colonial de produção de subjetividade, produtos que operam um corte na realidade e que dividem o mundo num arranjo que compõe quem exerce violência e quem a sofre. Opressão do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, do cis sobre a/o trans, do hétero sobre o homossexual. Este mundo tal como o conhecemos se funda na violência.

Numa sociedade estruturada na violência, sua reestruturação não pode se dar senão por meio do que Mombuca (2016) chamou de “redistribuição da violência”. Mas, diferente do modo destruidor da violência colonial, a violência anticolonial é uma violência criadora. Em se tratando da questão racial, a redistribuição dessa violência começa com a violência da marca. Você é branco. Nomear o branco de branco, marcar que o lugar de onde ele fala é o de uma pessoa branca, que os autores que ele lê são brancos, que o pensamento dele é branco. Fazer isso sem subjugar a ele e aos seus um regime de escravidão, fazer isso sem que seus jovens brancos sejam assassina-

*Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Campus do Gragoatá. Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/nº, bloco N, 4º andar. São Domingos – Niterói, RJ – Brasil. CEP: 24210-201. E-mail: lucasmottaveiga@gmail.com

Os dados completos do autor encontram-se ao final do artigo.



dos a cada 23 minutos no Brasil. Apenas marcar: você é branco. A esse respeito, Mignolo (2008, p. 297) afirma que “ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais”.

Em se tratando da formação e do exercício da psicologia no Brasil, promover sua descolonização também parte por marcar que a psicologia brasileira é branca (VEIGA, 2018a). Tendo sido colonizados por uma branquitude-patriarcal-europeia, ficou identificado como sendo bom, inteligente ou relevante a criação do colonizador, inclusive e, talvez principalmente, sua produção de conhecimento. Como desdobramento dessa colonização do pensamento, homens-brancos-europeus foram tomados como sabedores das questões filosóficas, existenciais, políticas, econômicas, artísticas e psicológicas de todos os povos. O pensamento colonial é universalista, mas nega que o seja como um ato de resistência sintomático de negação da própria doença.

Os currículos de psicologia nas universidades brasileiras são impregnados de colonialismo, e os autores mais estudados são homens-brancos-europeus. Estes autores, que são importantes na história ocidental da psicologia como ciência, e aqui me refiro à psicologia clínica, construíram conceitos para manejar as subjetividades brancas com foco no sofrimento psíquico. A importação e incorporação direta das conceituações psicológicas e psicanalíticas produzidas na Europa desconsideram a singularidade da marca, dos processos de subjetivação não-brancos e impõem uma nosologia à imagem e semelhança da subjetividade do colonizador. A esse respeito, nos diz Abdias Nascimento:

Como poderiam as ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia e outras – nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestarem útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro, à sua realidade existencial, aos seus problemas, aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa e nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? (NASCIMENTO, A., 2009, p. 206).

Ao limitar-se às conceituações brancas e europeias sobre saúde mental e sofrimento psíquico, a psicologia brasileira deixa de contemplar e tratar adequadamente 54% da população do país, composta por negros e negras. A subjetividade negra é ignorada na grande maioria das graduações em psicologia, e um dos efeitos diretos disso são pacientes negros serem vítimas de racismo pelos profissionais que deveriam acolhê-los e, ao mesmo tempo, sentirem que não estão sendo compreendidos em suas questões e nem escutados como pertencentes a um povo que durante mais de 300 anos foi escravizado e que só há 130 anos foi liberto.

Diversos intelectuais negros e negras dedicaram-se à produção de conhecimento sobre os efeitos do racismo nas subjetividades negras. Já na década de 1930 a psicanalista Virgínia Bicudo realizou uma vasta pesquisa com negros em São Paulo, que resultou na sua dissertação de mestrado *Atitudes raciais de negros e mulatos em São Paulo*. O psiquiatra martinicano Frantz Fanon, em seu

trabalho clínico e acadêmico, escreveu, nos anos 1940, o livro *Pele negra, máscaras brancas*, referência nos estudos da saúde mental da população negra. Nos anos 1960/1970, no trabalho de psicólogos negros como Wade Nobles e Naim Akbar surge, nos Estados Unidos, a *Black Psychology* como sendo a construção de teorias e práticas em psicologia clínica tendo como referência as subjetividades negras e a ancestralidade africana. Nos anos 1980, a psicóloga e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza escreveu o livro *Tornar-se negro*, em que fez uma releitura de conceitos fundamentais da psicanálise a partir da experiência negra. Não há espaço aqui para o levantamento de todas as publicações sobre saúde mental negra ao longo da história; elegemos essas por se tratar de publicações de autores e autoras pioneiros nesse tema.

A saúde mental de vidas negras importa

A subjugação dos africanos à condição de escravos produziu efeitos devastadores em suas subjetividades. Para além das mortes nos porões dos navios, nas rebeliões, nos castigos perpetrados pelos colonizadores, muitos africanos em condição de escravidão atentaram contra a própria vida. A retirada forçada de sua terra, de sua comunidade, de sua língua, de seus laços afetivos e a subsequente diáspora pelo mundo na condição de escravos teve efeitos de desterro e de perda de referências tão acentuados, que a própria identidade e consciência corporal entravam num processo de desintegração. Resgatar a cultura africana por meio do canto, da dança e da espiritualidade foi fundamental na preservação da saúde mental dos africanos. As fugas e construções de quilombos garantiram o restabelecimento do senso de identidade e de coletividade permitindo que, por piores que fossem as condições de vida, muitos sobrevivessem e inscrevessem em terras brasileiras as heranças culturais da África.

Como descendentes de africanos nascidos pós-abolição, e ainda que não tenhamos vivido os horrores da escravidão do modo como nossos ancestrais viveram, trazemos as marcas desse período. Para além disso, estamos inseridos num país que implementou e que perpetua com múltiplos dispositivos uma política de embranquecimento da população. Política esta que se inaugura com a abertura do país para a entrada de imigrantes europeus no fim do século 19 a fim de substituir a mão de obra escrava e que se desdobra até os dias de hoje onde a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado; em que a expectativa de vida dos negros é de seis anos a menos que a dos brancos; em que 75% da população mais pobre é negra; em que a renda per capita de famílias negras é 200% menor que a renda de famílias brancas; em que, apesar de ser mais de 54% da população nacional, negros são minoria no Congresso, na Academia, na Televisão e em todos os espaços de poder da sociedade (CARNEIRO, 2011).

Vivemos num país antinegro, e isto tem efeitos nocivos sobre as subjetividades negras. O termo subjetividade, aqui, refere-se à produção de modos de ser, estar, sentir e perceber o mundo (VEIGA, 2015). São inúmeros os vetores que se atravessam na constituição das subjetividades; e o racismo é um desses vetores que, nas suje-

tividades negras, é o catalisador dos demais, a partir do qual toda uma configuração existencial é montada. Neusa Santos Souza (1983, p. 6) fala do efeito do racismo na relação do negro com o próprio corpo:

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, desespero ou revolta resultantes da diferença em relação ao branco vão traduzir-se em ódio ao corpo negro.

De acordo com a psicanalista, o branco como ideal e como marca do desejo faz com que o negro se engaje em formas de se aproximar desse ideal branco, aproximação que tem como objetivo e como efeito apagar os signos corporais do corpo negro, afilar seus traços como alisar ou raspar os cabelos, e, no limite, desejar o apagamento total do corpo negro, sua própria extinção. Veremos mais adiante os efeitos do racismo nos corpos-subjetividades negras.

A saída forçada da África e a vida num país antinegro são elementos que se entrecruzam na produção da subjetividade negra. Chamo de “efeito diáspora” a sensação de não se sentir pertencente ao ambiente onde se vive, a dificuldade de ser genuinamente acolhido e incluído nas dinâmicas sociais numa posição equânime com os demais membros da sociedade e não numa posição de subalternidade.

A experiência da negritude é marcada pelo desprezo e pelo ódio que a branquitude projetou sobre as vidas negras desde a escravidão até os dias de hoje. Ódio que, introjetado nas subjetividades negras, resulta num doloroso processo de auto-ódio. Essa engrenagem subjetiva de introjetar o afeto do outro como sendo seu é muito semelhante ao que se dá com uma vítima de abuso ou outra violência. A vítima, por vezes, sente-se culpada pelo ocorrido quando o afeto de culpa deveria ficar com o abusador. Culpa e auto-ódio atravessam na dolorosa experiência de elaboração do trauma de uma violência. Os abusos do racismo sobre os corpos e as subjetividades negras têm como um de seus efeitos a culpa pela condição socioeconômica precária em que a maior parte da população negra se encontra; e o auto-ódio por toda a raça negra e por si mesmo por sentir-se falho, menor, sem qualidades diante dos privilégios da branquitude.

Uma direção de tratamento para a cura desses afetos que corroem a subjetividade negra está em devolver para a branquitude, ou seja, para o abusador, a responsabilidade pela violência do racismo. O movimento de deslocamento da posição de auto-ódio para a posição de empoderamento passa pela experimentação do afeto de raiva como sendo o trilho pelo qual o que ficou represado e introjetado na subjetividade negra culpando-a pela condição em que se encontra e fazendo-a sentir-se inferior possa escoar por toda a malha subjetiva do tecido social. A subjetividade negra, liberta do auto-ódio, ganha espaço para a construção de outras relações consigo, com os demais negros, com a branquitude; a sensação permanente de não se sentir em casa, em vez de ser paralisante, se tor-

na motor para a criação de modos singulares de existência diaspórica e matéria-prima para a produção artística, cultural, intelectual e política.

Como tratar dos efeitos do racismo na subjetividade negra numa relação terapêutica em que a marca do terapeuta, ser branco, é o que legitima as violências ao ser preto do paciente? Como acessar o auto-ódio para dele poder sair e não acessá-lo e dele continuar padecendo? Os psicólogos brancos suportariam a redistribuição da violência racial no *setting*? Quando a transferência negativa é, na verdade, violência criadora, o psicólogo branco sabe manejar? Questões fundamentais para promovermos a descolonização da psicologia e da prática clínica, posto que descolonizar não é apenas incluir na bibliografia as epistemologias até então silenciadas, mas colocar em questão o próprio lugar do psicólogo, situar suas marcas, seu lugar de fala, porque é desse lugar que ele exerce a escuta. Há uma dimensão da subjetividade negra que só outro negro consegue acolher. Um negro, diz Molefi Asante (2009, p. 102), “é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia”. Devido aos efeitos dos privilégios de se ter uma pele branca na subjetividade dos psicólogos brancos, a problemática do sofrimento racial, que maltrata as subjetividades negras, não é compreendida ou escutada com todas as suas implicações. “A alma do branco está corrompida”, alerta-nos Fanon (2008, p. 118).

No filme *Praça Paris* (2018), de Lucia Murat, isso é ilustrado por meio da relação da terapeuta branca Camila com a paciente negra Glória. Camila não entende o caso de Glória. Sua escuta está tão embranquecida, que sua empatia é dirigida às pessoas brancas que aparecem no discurso de Glória. Incapaz de sintonizar com o sofrimento de uma mulher negra da favela, a psicóloga branca e, ironicamente, portuguesa, incomoda-se com a forma de Glória estar no mundo sem compreender que aquela forma era efeito do racismo e que era exatamente essa forma de ser que, na relação terapêutica ela precisaria mais do que acolher, suportar. Brancos, em geral, não suportam. Não sabendo lidar com o caso de Glória, Camila abandona-a, rejeita-a, reproduzindo em Glória aquilo que ela mais teme, aderindo totalmente ao sintoma da paciente a ponto de a experiência terapêutica de Glória se tornar mais uma das experiências traumáticas em série. Mas a direção cinematográfica faz com que Glória seja a antagonista e não Camila. Quando, diante do abandono da terapeuta, Glória procura seu endereço e vai até sua casa pedir que Camila não pare de atendê-la, a trilha sonora escolhida é a de um *thriller*; e quando Camila expulsa Glória de sua casa, a câmera foca em Camila, que corre para pegar um ansiolítico e um copo d’água. Não sabemos como foi o caminho de Glória de volta para casa. Olhos brancos sempre atentos às dores brancas.

Como curar a negritude dos efeitos do racismo?

Ainda que nós, negros nascidos pós-abolição, não tenhamos vivido o horror da escravidão, vivemos o horror do embranquecimento. Como o embranquecimento se dá a partir da negação do valor da pessoa negra e se perpetua

por meio de um aparato político-midiático em que pessoas brancas estão na posição de poder e de referência da beleza, em detrimento às pessoas negras, surge, no negro, o desejo de se aproximar da branquidão (NOBLES, 2009, p. 288). Esta intromissão da política de embranquecimento nacional nas subjetividades pretas cria uma condição psicológica debilitante, porque aquilo que ele é e do qual não pode se desfazer, a cor da pele, coloca-o socialmente numa posição subalterna. Tanto Neusa Santos Souza (1983) quanto Wade Nobles (2009) concordam que o embranquecimento é o principal alimento do auto-ódio. Um ataque que não se restringe à autoimagem e à autoestima negra e que deturpa o próprio sentido do que significa ser humano. A isso pode se seguir na pessoa negra um conjunto de comportamentos autodestrutivos que são, na verdade, “fugas psíquicas de uma realidade profundamente antinegra” (NOBLES, 2009, p. 290).

Nobles desenvolveu um conceito fundamental para a prática clínica de psicólogos pretos com pacientes pretos: pulsão palmarina. A pulsão palmarina, cujo nome faz referência a Zumbi dos Palmares, é o desejo de ser africano e livre. Livre das engrenagens coloniais que nos mantêm presos a um esquema sociopolítico que nos adocece, nos mata, nos afasta da realidade do que somos, nos afasta do sentido africano do que significa ser humano: “Ser humano é ser um espírito em contato constante com os poderes espirituais que habitam o invisível, é ser expressão singular da infinitude e da força do divino” (NOBLES, 2009, p. 292). Somos parte de uma totalidade cósmica e espiritual que rege o universo, somos elementos da natureza do mundo; nosso corpo é recipiente e instrumento de uma força espiritual em eterna expansão. Em diálogo com o conceito de pulsão palmarina, desenvolvido por Nobles, está o conceito de “ritmo” tal como apresentado por Naim Akbar (1975). Considerando que o eu africano é um eu extenso, ou seja, que o eu é a parte individualizada de uma totalidade originariamente divina, o ritmo seria o movimento que leva as pessoas negras a buscar formas de se reconectar com a dimensão coletiva de sua origem divina. O ritmo, de acordo com o psicólogo, é uma característica que os africanos do continente e da diáspora trazem geração após geração de seus ancestrais pela via da memória do corpo e de uma possível transmissão genética. É o ritmo que promove a reunião entre africanos e a criação de práticas coletivas que têm por finalidade expandir o eu individual no contato com os demais e possibilitar a reconexão com o divino que nos constitui e nos transborda, fazendo desaparecer momentaneamente a fragmentação e a separação entre os indivíduos. Naim Akbar (1975) afirma que a partir da noção de ritmo podemos compreender a força das manifestações culturais africanas na música, na dança, no candomblé. “A motivação básica do eu africano é um esforço por algo que vai além da individualidade e reconecta o eu com o eu extenso” (AKBAR, 1975, p. 98). A reconexão com o divino – o sentido africano do que significa ser humano – por meio de práticas coletivamente criadas é,

historicamente, condição de possibilidade da manutenção da saúde mental negra em meio às violências da colonização e do racismo.

A colonização e seus desdobramentos

A escravidão e o embranquecimento nos afastaram - nós, negros - de nossas origens, não apenas por meio do apagamento dos caminhos e de parte da história de nossos ancestrais, mas também por meio da criação de uma narrativa sobre nós, que teve como efeito sentirmos vergonha, culpa, falta em relação a nós mesmos e ao povo ao qual pertencemos. *But time's up*. Esse tempo acabou. “A descolonização”, diz Fanon, “é uma força de recusa, uma capacidade de dizer não” (MBEMBE, 2017, p. 185). Dizemos não às narrativas brancas e hegemônicas e traçamos nossas próprias narrativas a partir do trabalho que nossos ancestrais e nossos mais velhos em vida vêm produzindo ao longo dos séculos. Dizemos não a uma certa psicologia, branca demais para acolher e tratar dos efeitos do racismo em nossas subjetividades, e nos aprofundamos no estudo para o desenvolvimento de uma Psicologia Preta no Brasil.

Descolonizar implica estilhaçar as velhas sedimentações culturais, intelectuais e políticas e, mais do que resgatar, criar um senso de valor próprio sobre si mesmo e sobre o povo ao qual se pertence. Pertencemos ao povo que criou a matemática, a filosofia, a medicina, o samba, o jazz, o blues, o rap, o funk, o vogue, o hip hop, as pirâmides do Egito... “Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos” (FANON, 2008, p. 126). Experimentar a si mesmo como dádiva, seguir a recomendação de Oxum, que, ao ser perguntada sobre como encontrar o amor verdadeiro, respondeu: “olhando sempre para o espelho”. O racismo produziu uma autoimagem turva, prejudicando a mais fundamental capacidade de amar: o amor-próprio. Uma das direções de trabalho na Psicologia Preta é promover o resgate do amor por si mesmo, por sua história, pelo povo ao qual se pertence.

O resgate da autoestima e do senso de valor de sua história e de seu povo não é suficiente para expurgar os efeitos do racismo na subjetividade e no cotidiano dos negros e negras. Pensar que se livrar das mazelas que o racismo produz é um trabalho apenas psicológico é perder de vista toda a engrenagem social que perpetua a supremacia branca e reproduz violências aos corpos negros. Destruir o racismo implica destruir o mundo tal como ele se encontra agora. O trabalho sobre si, o autocuidado – tão importante para que sigamos com saúde mental num mundo que quer nos exterminar – é ferramenta de fortalecimento para o confronto permanente com a realidade social do racismo.

Como negros, vivemos no exercício de driblar à exaustão e de não sucumbir à tristeza que este mundo branco gera em nós. Para nós não há saídas fáceis, nem rotas de fuga tranquilas. Há um trabalho permanente de confronto com o mundo, confronto que se dá simplesmente por existirmos. Ignorar o confronto é uma forma de resignar-se, um jeito de morrer aos poucos, bem devagarinho, enquanto o racismo vai sugando nossa energia vital. Olhar de frente para o confronto, assumi-lo,

é espalhar granadas por todo o tecido social, provocar explosões micro e macropolíticas, desestabilizar a política, a economia, a universidade, a rua, a religião, a mídia. Perfurar a branquitude com os ossos da fratura exposta que o racismo produziu em nós e ver o sangue branco se misturar ao nosso sangue negro até que ambos fiquem vermelhos. Até que possamos, verdadeiramente, caminhar juntos, em pé de igualdade (VEIGA, 2018b).

Considerações finais

Efetuar a expansão de uma Psicologia Preta no Brasil é uma experiência de aquilombamento. Os quilombos foram dispositivos fundamentais na preservação da identidade, da dignidade, da cultura e da saúde mental da população negra (NASCIMENTO, B., 1985). Uma clínica preta, que se inicia no encontro entre psicólogos negros e negras e pacientes negros e negras, tem efeitos subjetivos semelhantes aos dos quilombos construídos por nossos ancestrais. O encontro entre profissionais negros para revisar as bibliografias e produzir conhecimento sobre as subjetividades negras, bem como para superviões clínico-institucionais coletivas é também estratégia de aquilombamento dentro do meio profissional e acadêmico ainda predominantemente branco da psicologia no Brasil. O encontro entre negros e negras é cura.

Informações sobre o autor:

Lucas Motta Veiga

 <https://orcid.org/0000-0002-9970-8468>

 <http://lattes.cnpq.br/1903105047792118>

Psicólogo, Mestre em Psicologia e Estudos da Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense.

Como citar este artigo:

ABNT

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 244-248, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000

APA

Veiga, L. M. (2019, set.). Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 244-248. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000

Referências

AKBAR, Na'im. *Papers in african psychology*. Flórida: Mind Productions, 1975.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. *Estudos sobre Histeria* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1995. v. 2.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GUATTARI, Félix. *Caosmose*. São Paulo: Editora 34, 1992.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MOMBAÇA, Jota. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. Issuu, 2016. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuiçao_a_o_da_vi. Acesso em: 17 jan. 2019.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afrobrasileira. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* (1882). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOBLES, Wade. *Sakhu Sheti*: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-298.

PRAÇA Paris. Roteiro: Lucia Murat e Raphael Montes. Direção: Lucia Murat. Produção: Felicitas Rafo, Lucia Murat e Luís Galvão Telles. Intérpretes: Grace Passô, Joana de Verona, Babu Santana, Daniel Braga. Música: André Abujamra e Márcio Nigro. Brasil: Imovision, 2018. 1 DVD (110 min.), color.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VEIGA, Lucas Motta. *O analista está presente: a arte da performance de Marina Abramovic e a clínica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). 2015. 75 f. Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. Disponível em: https://app.uff.br/slab/uploads/2015_d_Lucas.pdf. Acesso em: 17 jan. 2019.

VEIGA, Lucas Motta. Qual a cor da Psicologia no Brasil? *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, RJ, 9 set. 2018a. Opinião, p. 9. Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/artigo/2018/09/4697-qual-a-cor-da-psicologia-no-brasil.html>. Acesso em: 16 dez. 2018.

VEIGA, Lucas Motta. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Revista Tabuleiro de Letras*, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018b. <http://dx.doi.org/10.35499/tl.v12i1.5176>

Inflexões epistemológicas: a Etnopsiquiatria

Lucienne Martins-Borges, ^{I,II}★ Mariá Boeira Lodetti, ^{II} Márcio Jibrin, ^I Jean-Bernard Pocreau ^{II}

^I Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

^{II} Université Laval, Québec, Canadá

Resumo

A Etnopsiquiatria, fundada por Geroges Devereux, surge enquanto possibilidade de refletir o encontro intercultural e seus desdobramentos quanto à compreensão do adoecimento psíquico e à coerência entre terapêuticas e etiologias deste adoecimento. A síntese teórica que levou à criação da disciplina emerge de inflexões baseadas principalmente nos estudos de Freud, Malinowski, Róheim e de contribuições posteriores de Lévi-Strauss e Bastide. Tobie Nathan é responsável pela criação do modelo de intervenção que coloca em prática a aplicação da teoria. Este artigo visa apresentar o histórico dos princípios precursores que levaram Devereux à síntese teórica e à criação da Etnopsiquiatria e expor as considerações da experiência adquirida na aplicação da disciplina pelo modelo proposto por Nathan e multiplicado por outros clínicos. Do postulado da universalidade do psiquismo que se constitui na particularidade da cultura, compreende-se uma relação intrínseca existente entre cultura e psiquismo, em que a cultura utiliza-se dos mesmos elementos, processos e mecanismos de defesa do psiquismo. Adotando o duplo discurso – Psicanálise e Etnologia – a disciplina define-se complementarista. A Etnopsiquiatria surge enquanto possibilidade diante da lacuna que a lógica da psiquiatria ocidental deixou para explicar o adoecimento psíquico e seu modelo de intervenção viabiliza o posicionamento de aprendiz no encontro intercultural.

Palavras-chave: Etnopsiquiatria; cultura; psiquismo.

Epistemological inflexions: the ethnopsychiatry

Abstract

The Ethnopsychiatry founded by Geroges Devereux emerged as a possibility to reflect about the intercultural encounter and its unfolding regarding the understanding of psychological disorders and the coherence between therapeutics and etiologies of this psychopathological states. The theoretical thesis that led to the creation of the discipline arises from inflexions based mainly on the studies from Freud's, Malinowski's and Róheim's theory, along with later contributions by Lévi-Strauss and Bastide. Tobie Nathan is later credited for creating an intervention clinical model and a practice. This article aims to present the history of the precursory principles that led Devereux to the theoretical thesis and the resulting creation of Ethnopsychiatry and also to make considerations about the experience acquired in the application of the model of practice proposed by Nathan and multiplied by other clinicians. From the postulate of the universality of the psychological structure which is particularly constituted by culture, the discipline comprises an intrinsic relation existing between culture and the psychic functioning, in which culture uses the same elements, processes and defense mechanisms as the psyche. Adopting the double discourse method - Psychoanalysis and Ethnology – the discipline defines itself as complementary. Ethnopsychiatry emerges as a possibility to look at the gap that Western psychiatry left to explain psychological disorders, as well as to show how its model of intervention advocates to position the discipline as an apprentice in the intercultural encounter.

Keywords: Ethnopsychiatry; culture; psyche.

Introdução

O que é necessário para pensar o encontro intercultural, sobretudo aquele encontro entre duas pessoas com origens culturais organizadas em torno de lógicas distintas? Como criar um encontro possível entre tais lógicas que permita a compreensão do mal-estar do outro e igualmente a identificação dos recursos culturais para as direções do tratamento? A Etnopsiquiatria emerge como maneira de pensar o sofrimento do outro e de estar em relação com ele (POCREAU, 2013). Nesse sentido, dissertar acerca da teoria da Etnopsiquiatria formulada por Georges Devereux (1951) implica evocar considerações daqueles que a utilizam na sua dimensão metodológica e intervencionista, tal qual foi sustentada por Tobie Nathan (1986).

A Etnopsiquiatria é uma disciplina que surge enquanto possibilidade de abordar teorias e processos terapêuticos referentes à saúde mental de populações oriundas de

culturas não-ocidentais com o objetivo de oferecer um arcabouço teórico e prático que ajude a responder aos questionamentos supracitados (PIERZO; LEGAULT, 2001). Nessa perspectiva, a Etnopsiquiatria origina-se das seguintes questões: Qual a compreensão que grupos sociais não-ocidentais atribuem ao adoecimento psíquico? Há coerência entre as terapêuticas prescritas e as etiologias do respectivo adoecimento? (LAPLANTINE, 1998). Diante da parcialidade de um único saber – evidenciada por Devereux (1985) – a verdadeira Etnopsiquiatria não é interdisciplinar, mas sim pluridisciplinar, tendo em vista que faz dupla análise de um mesmo fato: por um lado com os referenciais da etnologia; por outro, com os da psicanálise. Tal pluridisciplinaridade – compreendida não no sentido de fusão nem no de simultaneidade – é fruto da relação complementar entre dois sistemas explicativos distintos e não exclusivos: o método do duplo discurso. A aliança teórica e metodológica entre estes saberes edifica a Etnopsiquiatria e reflete o olhar que Devereux lançava sobre a constituição subjetiva do homem, como efeito do enlace entre o cultural e o psíquico. Para poder pensar a aplicabilidade do du-

*Endereço para correspondência: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Campus Universitário Trindade – Florianópolis, SC – Brasil. CEP: 88040970. E-mails: lucienne.borges@ufsc.br, maria.boeira-lodetti.1@ulaval.ca, marciojibrin@gmail.com, jean-Bernard.Pocreau@psy.ulaval.ca

Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.



plo discurso parte-se do principal postulado da Etnopsiquiatria: o da universalidade psíquica na singularidade da cultura. Diante da correspondência entre psíquico e cultural e dos desafios inerentes à alteridade, destaca-se a necessidade de modificação das formas de pensar e de fazer relativas ao tratamento terapêutico (MORO, 1992).

A justificativa do duplo discurso surge da concepção de que a cultura é como a face externa dos processos psíquicos. Do âmago do psiquismo individual às conquistas civilizatórias mais elevadas, a cultura é como a pele que reveste e contém o sujeito do nascimento até a morte. Um reservatório de possibilidades da humanidade, a cultura é o que torna o real suportável, na medida em que lança no simbólico a experiência ainda sem representação. Na qualidade de suas funções ela pode evitar a confusão e a perplexidade ao carregar consigo muitas das explicações e predições acerca dos eventos da vida e das possibilidades terapêuticas em caso de adoecimento (LAPLAN-TINE, 1998; MARTINS-BORGES; POCREAU, 2009).

Assim, este artigo visa apresentar o histórico dos princípios precursores que levaram Georges Devereux à síntese teórica e à criação da respectiva disciplina; busca ainda expor as considerações da experiência adquirida na aplicação da disciplina por meio da metodologia interventiva proposta por Tobie Nathan (França) – e multiplicada por outros clínicos, com destaque para Marie-Rose Moro (França), Jean-Bernard Pocreau e Lucienne Martins-Borges (Québec, Canadá) (LECOMTE; JAMA; LEGAULT, 2006). Para tanto, inicia-se com o breve resgate do advento do conceito científico de cultura para as Ciências Humanas e os seus desdobramentos nas teorias psicodinâmicas, destacando a indissociabilidade entre os processos culturais e psíquicos na organização e expressão do sofrimento humano. Por fim, sustenta-se a posição epistemológica e o direcionamento metodológico clínico da Etnopsiquiatria.

Histórico

O conceito de cultura apresenta grande amplitude e complexidade dada a sua vasta utilização em diversas áreas do conhecimento. Não cabe uma análise exaustiva da evolução do conceito e nuances de uso, e sim a transmissão de elementos suficientes para compreensão do papel da cultura para a formulação da Etnopsiquiatria. Edward Burnett Tylor (1832-1917), antropólogo britânico e representante do pensamento evolucionista, apresenta em sua obra *Cultura Primitiva* (1871), o primeiro conceito científico de cultura, o que lhe concede o título entre os seus pares de pai do conceito moderno de cultura. Para Tylor (1871, p. 1 apud CUCHE, 1999, p. 35), a cultura é compreendida como um “conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”. Cabe salientar que essa conceituação se situa dentro de uma perspectiva evolucionista de metodologia comparativista; o que permite, dentro desse paradigma, pensar a cultura como experiência única e universal e, portanto, categorizada em diferentes níveis de desenvolvimento. Ao subordinar a cultura à uma noção linear do desenvolvimento da

história, determinadas sociedades passam a ser nomeadas de primitivas, selvagens ou mesmo bárbaras, em oposição àquelas ditas civilizadas. Essa postura de observar outras culturas em função da sua própria, tomando-a como padrão para valorizar e hierarquizar as restantes, denomina-se etnocentrismo (BOAS, 2004).

Franz Uri Boas (1858-1942), antropólogo alemão incomodado com os limites científicos do argumento biológico para compreender os costumes sociais, e da plasticidade do conceito de raça, aponta que não há sentido em adotar uma postura metodológica comparativista em relação às diferentes culturas. Em sua perspectiva, particularista, é um equívoco falar em uma única cultura humana, pois diante de toda a pluralidade verificada nas expedições de observação, estaríamos diante de inúmeras culturas. Elas até podem ter semelhanças e mesmo equivalências entre si, mas compará-las seria improdutivo, pois uma cultura só pode ser apreendida em seu particularismo histórico. O relativismo cultural pontuado por Boas não invalida o conceito proposto por Tylor, mas a sua forma de utilização. O que Boas critica duramente é a postura etnocêntrica dos pesquisadores ao se defrontarem com uma organização cultural estranha a sua e, por conseguinte, subordiná-la à sua própria concepção (CUCHE, 1999).

Em uma perspectiva psicodinâmica compreende-se a cultura como uma realidade compartilhada, uma herança social, e não genética, transmitida pela educação formal e informal. É um sistema dinâmico, em constante mutação, devido à influência de fatores internos e/ou externos que possibilitam adequação às experiências da vida. Ou, ainda, um sistema de símbolos e de significados próprios de um grupo, cujos diferentes elementos relacionam-se entre si, de forma coerente, e estão em constante interação (GUERRA-OUI; PIRLOT, 2011). Portanto, seja sob a ótica antropológica, seja sob a ótica psicodinâmica, a cultura configura-se como elemento organizador do social. Ao mesmo tempo que fornece as possíveis direções para a existência, contém todo o tesouro de produções de um grupo.

Para compreender os elementos utilizados por Devereux para a síntese da sua teoria baseada no complementarismo, cabe rever alguns nomes que marcaram a história, a começar por Freud (1856-1939). O diálogo entre Etnologia e Psicanálise inicia-se quando da publicação de *Totem e Tabu* (FREUD, 1912-1913/1974), texto por meio do qual Freud pretendia apontar para a universalidade do conceito de complexo de Édipo pela descrição dos significados de totem e tabu em culturas da “psicologia dos povos”. Dessa forma, Freud defende nesse texto a premissa de que, assim como ocorre nas sociedades ocidentais, as organizações nas sociedades “primitivas” também se davam pela proibição implícita do incesto e do assassinato do pai. Para tanto, ele descreve os modos como isso ocorria nesses grupos culturais, baseando-se, para criar suas hipóteses teóricas, numa compreensão filogenética darwinista e nos elementos culturais oferecidos por tais sociedades “primitivas” (FERMI, 2008; ROUDINESCO; PLON, 1998). Em críticas à proposta de diálogo entre a Psicanálise e a Etnologia teorizada por Freud em *Totem e Tabu*, o antropólogo inglês Malinowski

(1884-1942) defendia a ideia de que uma produção científica somente pode ser reconhecida quando se utiliza um método baseado em fatos que podem ser observados diretamente pelo pesquisador e que podem ser descritos de modo exato (ROUDINESCO; PLON, 1998). Dado que Freud não teve acesso direto aqui, por observação, às culturas utilizadas para a demonstração de sua teoria, Malinowski sustentava sua discordância de que existia um complexo de Édipo universal, comum a todas as culturas, uma vez que a diversificação das funções desempenhadas pelos indivíduos pertencentes aos grupos das sociedades primitivas não correspondia às configurações socioculturais europeias já observadas (FERMI, 2008).

Com o objetivo de responder às críticas feitas por Malinowski e de reunir elementos que baseassem a teoria da universalidade do complexo de Édipo, alguns teóricos da psicanálise – Freud, Ferenczi, Wilma Kovacs e Marie Bonaparte – propõem que alguém com formação em Psicanálise e Etnologia (Etnopsicanálise) vá a campo coletar dados por observação direta e, com as informações colhidas, elaborar um estudo do que observou, uma vez que, dada a sua formação, poderia ser a pessoa mais competente para um diálogo entre as disciplinas (FERMI, 2008). Nesse contexto, Geza Roheim (1891-1953) lança-se em viagem exploratória em 1928. Roheim nasceu em 1891, em Budapeste; descendente de judeus, era filho único de uma família de comerciantes húngaros. Desde pequeno era muito curioso por obras literárias. Aos 12 anos, tinha uma conta aberta em uma das mais importantes livrarias de Budapeste, e, aos 19 anos, apresentou seu primeiro trabalho, sobre a mitologia da lua, para a Sociedade Etnográfica Húngara. Escreveu trabalhos sobre o folclore húngaro e era considerado bastante ligado às expressões pela arte que envolviam sua cultura de origem (ROUDINESCO; PLON, 1998). Com passagem por Yêmen e Djibouti, ele permaneceu durante nove meses em um grupo social da ilha de Normanby. Utilizando elementos obtidos em sua experiência de campo, Roheim elabora uma teoria segundo a qual cada cultura tem seu trauma infantil específico. Nesse sentido, Roheim (apud FERMI, 2008, p. 63, tradução nossa) afirma que

se fosse possível ter um conhecimento psicanalítico aprofundado de todas as culturas, o que existiria de semelhante entre elas é uma situação infantil específica, de angústia infantil ou tendência libidinal que possuem uma função determinada em cada cultura.

Pela noção de trauma infantil singular a cada cultura, Roheim sustentava a premissa de que não há discurso absoluto que corresponda à leitura única do normal e do patológico, uma vez que cada sociedade tem um sofrimento que é próprio dela (FERMI, 2008). A teoria da universalidade do trauma infantil, que ocorre na singularidade de cada cultura, tornou-se, mais tarde, essencial para a constituição da Etnopsiquiatria, visto que a disciplina utiliza a cultura como dimensão norteadora para a compreensão da constituição do sujeito e, por conseguinte, para a compreensão de seu sofrimento psíquico (POCREAU; MARTINS-BORGES, 2013).

Posterior a Roheim, Georges Devereux (1908-1985), ou Gyorgy Dobo – seu nome de nascença –, distingue-se na história como quem unificou a teoria elaborada por psicanalistas, antropólogos e etnopsicanalistas que o precederam e a sua experiência clínica como psicanalista e antropólogo, tornando-se o fundador da Etnopsiquiatria. Nascido no território atualmente reconhecido como a Romênia, Devereux, judeu, imigrante, era filho de mãe alemã e pai húngaro. Em 1947, no contexto de pós-guerra no território dos Estados Unidos, Devereux tem seu primeiro e único paciente, Jimmy Picard, um indígena norte-americano do grupo *Blackfoot*. Naquele momento, Devereux, já colocava em questão a compreensão única do normal e do patológico, baseando-se na hipótese de que o sintoma é codificado culturalmente. Com seu paciente, Devereux coloca em prática a posição daquele que não sabe, daquele que vai apreender o mundo do outro e com ele compreender os significados que estruturam o seu universo simbólico-cultural. Essa experiência e suas considerações sobre ela são base para o que mais tarde se formaliza como a Etnopsiquiatria.

Destaca-se que nessa época os especialistas norte-americanos tinham grande reconhecimento graças aos tratamentos que ministravam aos soldados que retornavam ao país com sintomas pós-traumáticos. Devereux foi enviado ao encontro de Jimmy Picard devido à ineficácia dos tratamentos até então ofertados a este paciente (NATHAN, 2014). Devereux estudou em Paris com Mauss (1872-1950), etnólogo francês responsável pela fundação do Instituto de Etnologia e pesquisador de temáticas como a relação entre a religião e o sagrado; realizou seu doutorado em Antropologia nos Estados Unidos, em 1961, quando pesquisou sobre os Mohave, povos nativos norte-americanos (ROUDINESCO; PLON, 1998) e “demonstrou que as teorias e as práticas referentes à angústia e os adoecimentos próprios aos universos culturais não-ocidentais são sensatas, coerentes, lógicas e eficazes” (GRANDSARD, 2009, p. 47). Em 1963, Devereux retorna à França, a convite de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Roger Bastide (1898-1974), com o qual estudou; começa a lecionar na École Pratique des Hautes Études e, em 1970, funda a Etnopsiquiatria.

Na tese de Devereux, percebe-se ainda a influência da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, a qual busca as “invariantes” dos materiais culturais, ou seja, aqueles princípios duradouros e indispensáveis para vida em sociedade. Para Lévi-Strauss, tendo em vista a unidade do psiquismo, os particulares de uma cultura não podem ser compreendidos sem referência às “categorias e estruturas inconscientes do espírito humano” (CUCHE, 1999, p. 95). No ensaio *Eficácia Simbólica*, o autor descreve um ritual xamânico de cura para a resolução de um parto difícil e chega à conclusão de que, independentemente da mitologia xamã corresponder a uma lógica e realidade objetiva ocidental, ela funciona. Funciona, pois, a parturiente, submetida ao ritual e à sociedade da qual ela é membro acreditam na mitologia e na figura do xamã, membro da mesma cultura. Esse exemplo ilustra como o universo simbólico do homem organiza-se pela cultura,

e mostra que quando existe coerência entre o internalizado pelo sujeito e a intervenção à qual ele é submetido, a eficácia se comprova (LÉVI-STRAUSS, 2012). O que evidencia o papel do antropólogo francês nas referências da Etnopsiquiatria no que concerne às pesquisas antropológicas acerca da eficácia de tratamentos em culturas não-ocidentais (MORO, 1992)

Salienta-se que o nome Etnopsiquiatria não foi criado por Devereux, mas tomado emprestado de Louis Mars (1906-2000), psiquiatra haitiano. A escolha de Devereux no emprego dessa expressão deve-se ao fato do termo Etnopsiquiatria referir-se à relação entre sintoma e cultura, assim como, à eficácia das terapias tradicionais (ou seja, não-ocidentais) tanto quanto à eficácia – já reconhecida – das terapias ocidentais. Assim, o uso do termo corresponde à tentativa de uma geopolítica da psicopatologia, visto que os saberes não-ocidentais eram igualmente considerados um saber, um conhecimento, independentemente dos critérios científicos ocidentais que pejorativamente os classificavam como “crenças”. Esses saberes tradicionais são conhecidos por integrantes às próprias culturas tradicionais/não-ocidentais, pessoas que ocupam um lugar de cuidado no grupo cultural e que dominam diferentes técnicas de tratamento – as quais podem ser ensinadas e mesmo teorizadas, experimentadas, adaptadas e utilizadas em dispositivos clínicos pertencentes a outros contextos (NATHAN, 2005).

Sucessor de Devereux e responsável pela criação do modelo de intervenção clínica da Etnopsiquiatria, Tobie Nathan realiza em 1979, no Hospital Avicenne (Bobygny), França, seu primeiro atendimento em Etnopsiquiatria. A principal diferença entre a clínica psicanalítica tradicional e a Etnopsiquiatria é o lugar que esta concede à especificidade cultural enquanto base teórico-metodológica. Se a cultura constitui uma parte do sujeito de “ser/estar no mundo” (NATHAN, 1993), é indispensável a recorrência a ela para a compreensão da expressão do sofrimento psíquico (FERRADJI, 2010). O ponto essencial da Etnopsiquiatria é que não existe homem sem cultura. Em uma metáfora, Nathan (1993) afirma que o homem, assim como possui um fígado, possui uma cultura. Nesse sentido, a Etnopsiquiatria propõe-se a evidenciar as ligações existentes entre o psiquismo e a cultura por meio do argumento de que esta possui papel essencial na constituição do sujeito (MORO, 2001). Há uma equivalência entre ter cultura e ser dotado de psiquismo (NATHAN, 1993). Assim, a teoria da Etnopsiquiatria é baseada no postulado da universalidade psíquica do sujeito, que se dá na singularidade da cultura de origem (LAPLANTINE, 1998)

Cultura e Psiquismo

A relação entre cultura e psiquismo é tão intrínseca que se pode pensar que em cada indivíduo há dois sistemas redundantes de estrutura homóloga: um de origem interna – o aparelho psíquico; outro de origem externa – a cultura; ambos os sistemas coexistem e têm consequências lógicas importantes na estruturação do sujeito (NATHAN, 1994). Nathan (1986) sustenta que a cultura se utiliza dos mesmos elementos, processos e mecanismos

de defesa que o psiquismo; assim, cultura e psiquismo funcionam em dupla, como organizações a que, por meio do conhecimento etnológico e psicológico, se pode ter acesso. Ao encontro disso, “o aparelho psíquico funciona enquanto máquina criadora de ligações, autorregulando-se sobre outra máquina similar, mas de origem externa: a cultura” (NATHAN, 1993, p. 299, tradução nossa); ele atua nos mesmos processos e utiliza-se dos mesmos recursos dos mecanismos de defesa que a cultura faz uso. Dessa forma, fica explícita a justificativa da necessidade de se recorrer ao discurso etnológico e psicanalítico para a compreensão do humano enquanto ser partícipe de uma cultura. Esta é a noção do complementarismo da Etnopsiquiatria, em outras palavras, cultura e psiquismo são estruturalmente coemergentes.

Para esta exposição, pode-se definir cultura como um sistema composto por diferentes elementos que fornecem ao sujeito indicações de como agir e pensar de forma coerente (MORO, 2015). Metaforicamente, é possível relacionar a cultura com uma bússola que orienta o sujeito no curso de sua vida. Ela é composta por elementos significativos, que, dotados de propriedades e de funções – e estruturados de forma dinâmica e autorregulada –, possibilitam a construção de sentido às vivências e eventos da vida (MORO, 2001). Assim, os elementos culturais referem-se, por exemplo, aos valores; às práticas; aos hábitos; às formas de composição familiar; às formas como se organizam e do que são feitos os rituais – de passagem, de alimentação (refeição, de preparo); à lógica de funcionamento e organização de uma sociedade (hierarquias, funções sociais), etc. Referem-se, ainda, os objetos terapêuticos, como orações, cantos, plantas (NATHAN, 1998). Enfim, a cultura, que consiste num conjunto de símbolos que permite ao bebê humanizar-se, representa uma ponte entre o sujeito e o seu ambiente, entre o mundo interno e o mundo externo, proporcionando possibilidades de ser e de fazer, possibilidades de cuidado e de transmissão social por meio dos significados (GUERRAOUI, 2011; MARTINS-BORGES; POCREAU, 2009; MORO, 2001).

Se a cultura significa esse conjunto de produções humanas, compartilhado e transmitido pelas relações, infere-se que ela é implícita e pré-existente à chegada de novos membros a um grupo cultural. Relativamente à constituição psíquica, a cultura expressa-se nas significações dos pais em relação ao bebê antes mesmo da chegada deste ao mundo. Assim, ela é transmitida pelos primeiros investimentos afetivos, pelos primeiros vínculos estabelecidos, estruturando o funcionamento psíquico. A cultura proporciona aos membros de um grupo continência e proteção frente ao real, como se fosse um envelope (MARTINS-BORGES; POCREAU, 2009). Nesse sentido, destaca Grandsard (2009, p. 47), sobre a teoria de Nathan, “este envelope é indispensável para a construção e o equilíbrio psíquico dos indivíduos [...], e consiste em um conjunto de códigos e de práticas que permitem que o mundo seja compreensível para o sujeito e mesmo previsível, de modo a proteger os humanos da perplexidade e do medo”. Desse modo, pela compreensão da função da cultura e da sua intrínseca relação com o

psiquismo, é possível deduzir que a separação do sujeito de seu contexto cultural de origem pode levar à ruptura desse envelope cultural protetor (GRANDSARD, 2009).

Ainda em termos de suas funções, Guerraoui e Pirlot (2011) ressaltam que é a cultura que delimita o que é normal e desviante dentro de determinado contexto. Betts (2013) afirma que todas as culturas têm em seu fundamento aquilo que lhe é de “dentro”, ou seja, familiar; e aquilo que lhe é de “fora”, ou seja, estranho às lógicas dominantes do contexto. Assim, o autor pontua que a diferença reside no âmago de toda construção cultural. Observa-se que o que é definido como estranho, externo à cultura, tem geralmente representação hostil, é ameaçador e, portanto, deve ser excluído. É justamente nessa diferença vivida na relação com o outro, o não-semelhante, que reside a potência da Etnopsiquiatria, pois, em vez de excluir o estranho e tentar ignorar a alteridade, é no reconhecimento da diferença que está alicerçada a potencialidade de suas investigações e intervenções.

Codificação do Sintoma

Na compreensão da Etnopsiquiatria, a articulação entre a cultura e o psiquismo é dinâmica e permanente. A cultura serve de base para o funcionamento psíquico; ela possibilita a mediação entre a realidade externa e o mundo psíquico, permitindo ao sujeito dar sentido a esse real e, assim, suportar a existência (MARTINS-BORGES; POCREAU, 2009). O distanciamento do sujeito de seu contexto cultural pode levá-lo a um estado de vulnerabilidade psíquica, uma vez que o equilíbrio possibilitado pela articulação entre a realidade externa e o mundo psíquico é fragilizado pela separação do quadro cultural de referência. Se antes, no contexto cultural de origem, existia uma coerência na decodificação dos significados, diante do afastamento, tal coerência e as estratégias de defesa podem se tornar, naturalmente, menos eficazes. A falta de coerência seria um resultado das diferenças encontradas no novo contexto cultural, em que o local, as pessoas, as lógicas de organização social modificaram-se significativamente. No caso de um afastamento involuntário, por exemplo, isso se acentua mais ainda em razão do caráter forçado do distanciamento cultural e das vivências traumáticas pelas quais passam aqueles que deixam seu contexto de origem. A continuidade e a coesão encontram-se partidas, o que dificulta a esse sujeito de se reconhecer em si mesmo (MARTINS-BORGES, 2017).

A noção do sintoma enquanto uma formação de compromisso do psiquismo com as exigências da realidade faz dele uma produção singular. Assim, a sua expressão está condicionada aos elementos culturais a disposição, uma vez que é a cultura que fornece a materialidade para o sintoma se constituir e ser interpretado. Para Laplantine (1998, p. 73), “os mecanismos psíquicos nada mais são do que a face interna dos processos culturais que podem ser, desse ponto de vista, qualificados de externos”. Logo, a escuta do sintoma para a Etnopsiquiatria não se limita na busca de um quadro diagnóstico – por mais importante que seja o diagnóstico estrutural – mas também na escuta do sintoma como possibilidade de acesso ao so-

frimento, à sua etiologia e as possibilidades de tratamento. Na medida em que a coerência se restabelece, lutos são elaborados e novas ligações são estabelecidas; o que possibilita novos vínculos, diminuição do sofrimento, pertencimento e retomada da continuidade de si.

Considerações finais

A Etnopsiquiatria é uma disciplina que trata das exceções. Essa prerrogativa de ocupar-se de exceções surge no momento em que abordagens baseadas em lógicas ocidentais da psiquiatria foram insuficientes para construir uma hipótese que pudesse explicar o mal-estar vivido por pessoas originárias de grupos culturais tradicionais. Também, como estes expressavam tal sofrimento e como poderiam, por meio da intervenção terapêutica, reativar seus recursos culturais.

Nesse sentido, para preencher a lacuna que a lógica da psiquiatria ocidental deixou, eis a noção da posição de aprendizagem da Etnopsiquiatria. Aquele que vai tratar assume que não tem todo o conhecimento necessário e se coloca na posição de aprendiz: vai junto com o outro, nesse encontro intercultural, construir uma hipótese coerente culturalmente, uma hipótese que acolha o sujeito, assim como seu sofrimento, quando houver. Nathan (1993) alude a Etnopsiquiatria como o desconhecido que se encontra na fronteira das ciências. Tal afirmação, paralela ao discurso científico enquanto algo ocidental, constitui, por si só, um importante obstáculo epistemológico para a Etnopsiquiatria (NATHAN, 1986), que no rol das ciências ocupa o lugar de aprendiz.

Longe de buscar uma única, a Etnopsiquiatria se apresenta enquanto possibilidade epistemológica de inclusão. A diversidade cultural não deve ser adaptada às teorias e práticas de saúde mental existentes, mas, pelo contrário. É a ciência e as práticas de saúde que devem seguir o rumo dessa diversidade.

Informações sobre os autores:

Lucienne Martins Borges

 <https://orcid.org/0000-0003-4323-116X>

 <http://lattes.cnpq.br/3388192539897247>

Professora da École de travail social et de criminologie da Université Laval (Québec, Canadá) e Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Integrante da equipe de pesquisa ÉDIQ - Équipe de recherche en partenariat sur la diversité culturelle et l'immigration dans la région de Québec (Canadá) e colaboradora do Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas (NEMPsiC/UFSC). Doutora em Psicologia (Ph.D., Université du Québec à Trois-Rivières - Canadá), possui graduação em Psicologia pela Universidade Católica de Goiás (1991), mestrado em Estudos Literários - Université du Québec, Canadá (1996) e mestrado em Psicologia - Université Laval, Canadá (2000). Co-fundadora do Service d'Aide Psychologique Spécialisée aux Immigrants et Réfugiés (Université Laval/CIUSSS-CN, Québec, Canadá). Líder do Grupo de Pesquisa “Psicologia, cultura e saúde mental”. Interessa-se principalmente pelos seguintes temas: Psicologia clínica intercultural, Etnopsiquiatria, migrações, refúgio e saúde mental.

Mariá Boeira Lodetti

 <https://orcid.org/0000-0002-2497-2352>

 <http://lattes.cnpq.br/2457084454057566>

Possui graduação e mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Colaboradora do Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas (NEMPsiC), no qual integra o Grupo de Pesquisa “Psicologia, Cultura e Saúde Mental”, nas linhas de pesquisa “Violência e Trauma” e “Migrações, processos psicológicos e saúde mental”. Atualmente é doutoranda da École de Travail Social et Criminologie da Université Laval (Québec - Canadá) e membro estudante da Équipe de recherche en partenariat sur la diversité culturelle et l’immigration dans la région de Québec (ÉDIQ).

Márcio Jibrin

 <https://orcid.org/0000-0001-5951-3343>

 <http://lattes.cnpq.br/2537504755403749>

Psicólogo. Mestre em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Colaborador do Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas (NEMPsiC), no qual integra o Grupo de Pesquisa “Psicologia, Cultura e Saúde Mental”, nas linhas de pesquisa “Violência e Trauma” e “Migrações, processos psicológicos e saúde mental”. Compõe a equipe de terapeutas da Clínica Intercultural, vinculada ao NEMPsiC. Membro do Grupo de Apoio aos Imigrantes e Refugiados em Florianópolis e região - GAIRF. Psicólogo voluntário na Pastoral do Migrante de Florianópolis e supervisor local de estágio na mesma instituição.

Jean-Bernard Pocreau

 <https://orcid.org/0000-0002-0888-5101>

 <http://lattes.cnpq.br/6634194924578516>

Possui graduação em psychologie pela Université de Rennes I(1968), especialização em Certification à la pratique de la psychothérapie pela C.P.P.Q Montréal(1986) e doutorado em Psicologia pela Université Laval(1977). Atualmente é professor titular da Université Laval, Professor colaborador da Universidade Federal de Santa Catarina e Coordenador responsável da Service d’Aide Psychologique aux Immigrants et Réfugiés. Tem experiência na área de Psicologia.

Contribuições dos autores

Todos os autores participaram da concepção, análise de resultados, contribuíram efetivamente na realização do artigo e aprovaram a versão final do manuscrito.

Como citar este artigo:

ABNT

MARTINS BORGES, Lucienne et al. Inflexões epistemológicas: a Etnopsiquiatria. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 249-255, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29001

APA

Martins Borges, L., Boeira Lodetti, M., Jibrin, M., Pocreau, J.-B. (2019, set.). Inflexões epistemológicas: a Etnopsiquiatria. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 249-255. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29001

Referências

BETTS, Jaime. Diferença cultural, sofrimentos da identidade e a clínica psicanalítica hoje. *SIG Revista de Psicanálise*, v. 2, n. 1, p. 85-97, 2013. Disponível em: http://sig.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Num_2_EmPauta2.pdf. Acesso em: 22 jul. 2018.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. CASTRO, Celso (Org). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DEVEREUX, George. Reality and dream: the psychotherapy of a plains indian. New York: International Univ Press, 1951.

DEVEREUX, George. *Ethnopsychanalyse complémentaire*. Paris: Flammarion, 1985.

FERMI, Patrick. Géza Róheim ou la psychanalyse en voyage. *L’Autre*, v. 9, n. 1, p. 57-66, 2008. <https://doi.org/10.3917/lautr.025.0057>

FERRADJI, Taïeb. Culture et psychopathologie chez les jeunes migrants musulmans installés en France. In: MEKKI-BERRADA, Abdelwahed. (Ed.). *L’Islam en anthropologie de la santé mentale: théorie, ethnographie et clinique d’un regard alternatif*. Münster: Lit Verlag, 2010. p. 135-149.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1913). In: SALOMÃO, Jayme (Org.). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 13, p. 13-194. Edição Standard Brasileira.

GRANDSARD, Catherine. Enveloppe culturelle et attachement social. *Santé Mentale*, n. 135, p. 46-49, févr. 2009. Disponible sur: <http://www.ethnopsychiatrie.net/CGrandsardEnvelop.htm>. Consulté le: 21 juil. 2018

GUERRAOUI, Zohra.; PIRLOT, Gérard. *Comprendre et traiter les situations interculturelles*. Bruxelles: Groupe de Boeck, 2011.

LAPLANTINE, François. *Aprender Etnopsiquiatria*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

LECOMTE, Yves; JAMA, Sophie; LEGAULT, Gisèle. Présentation: L’ethnopsychiatrie. *Santé mentale au Québec*, v. 31, n. 2, p. 7-27, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MARTINS-BORGES, Lucienne. Migrações involuntárias e impactos psíquicos: a mediação da cultura. In: PERES, Rodrigo Sanches et al. (Org.). *Sujeito contemporâneo, saúde e trabalho: múltiplos olhares*. São Carlos: Edufscar, 2017. p. 169-186.

MARTINS-BORGES, Lucienne; POCREAU, Jean-Bernard. A identidade como fator de imunidade psicológica: contribuições da clínica intercultural perante as situações de violência extrema. *Psicologia: Teoria e Prática*, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 224-236, 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872009000300016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 jun. 2018.

MORO, Marie-Rose. Principes théoriques et méthodologiques de l’ethnopsychiatrie: L’exemple du travail avec les enfants de migrants et leurs familles. *Santé mentale au Québec*, v. 17, n. 2, p. 71- 98, 1992.

MORO, Marie-Rose. *Parents en exil: psychopathologie et migrations*. 2. ed. Paris: PUF, 2001.

- MORO, Marie-Rose. Psicoterapia transcultural da migração. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 186-192, 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20140017>
- NATHAN, Tobie. *La folie des autres : traite d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Bordas, 1986.
- NATHAN, Tobie. *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*. Paris: Dunod, 1993.
- NATHAN, Tobie. *L'Influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- NATHAN, Tobie. Georges Devereux et l'ethnopsychiatrie clinique. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n. 35-36, p. 7-18, 1998.
- NATHAN, Tobie. Entretien avec Tobie Nathan: questions d'ethnopsychiatrie. *Outre-Terre*, v. 2, n. 11, p. 575-581, 2005.
- NATHAN, Tobie. *Comment faire place à l'étranger? L'ethnopsychiatrie et la loi de l'hospitalité*. Conférence de Tobie Nathan le 11 février 2014, à l'Institut des Hautes Études des Communications Sociales (Bruxelles).
- PIERZO, Marie-Élizabeth; LEGAULT, Gisèle. L'interface Ethnopsychiatrie et intervention sociale. In : LEGAULT, Gisèle. (Org.). *L'Intervention interculturelle*. Gaëtan Morin: Boucherville, 2001. p. 286-287.
- POCREAU, Jean-Bernard. De l'ethnopsychiatrie à la psychiatrie transculturelle: un parcours sensible à la rencontre de l'autre. In: SEFFAHL, Mohammed (Dir.). *Autour de Laplantine: d'une rive à l'autre*. Paris: Archives contemporaines, 2013. p. 71-89.
- POCREAU, Jean-Bernard; MARTINS-BORGES, Lucienne. La cothérapie en psychologie clinique interculturelle. *Santé mentale au Québec*, v. 38, n. 1, p. 227-242, 2013. <https://doi.org/10.7202/1019194ar>
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.

Juventude(s) periférica(s) e subjetivações: narrativas de (re)existência juvenil em territórios culturais★

Beatriz Akemi Takeiti,^{ID} ^I★ Maria Cristina Gonçalves Vicentin^{ID} ^{II}

^I Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

^{II} Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este artigo apresenta certas linhas singulares de subjetivação experimentadas pela juventude enquanto produção estético-cultural que configura a periferia como território existencial. Pretendemos contribuir para a discussão da relação entre hierarquização socioespacial das cidades e os processos de subjetivação de forma crítica aos processos de vitimização, criminalização e estigmatização juvenil. Buscamos nos orientar por um estudo com os sujeitos e não sobre os sujeitos. Três jovens envolvidos em ações culturais autônomas no território (como sarau, cinema, hip hop) foram acompanhados nestas e em outras atividades de seu cotidiano numa perspectiva etnográfica, descrita no diário de campo, bem como por meio da realização de entrevistas em história oral. Estas foram transcritas, textualizadas, transcriadas e organizadas em categorias temáticas. Privilegiamos as categorias relativas ao “território” e às “invenções estéticas na periferia” que nos permitiram evidenciar que o engajamento da juventude na produção estética na periferia opera como tática, estratégia de luta diante dos estados de dominação hegemônicos e de estigmatização aí presentes. A arte agencia possibilidades de invenção de territórios existenciais e de novos modos de subjetivar-se quando o estigma se converte em emblema; no orgulho de ser jovem, negro, pobre e periférico.

Palavras-chave: juventude; periferia; subjetivação; narrativas; arte urbana.

Favela urban youth and subjectivities: narratives of (re)existence in cultural territories

Abstract

This article presents certain singular lines of subjectivation experienced by youth as aesthetic-cultural production that configures the slum as existential territory. We intend to contribute to the discussion of the relationship between socio-spatial hierarchization of cities and the processes of subjectivation in a critical way to the processes of victimization, criminalization and juvenile stigmatization. We seek to guide a study with the subjects and not on the subjects. Three young people involved in autonomous cultural actions in the territory (such as sarau, cinema, hip hop) were accompanied in these and other activities of their daily life in an ethnographic perspective, described in the field diary, as well as through interviews in oral history. These were transcribed, textualized, transcribed and organized into thematic categories. We privilege the categories related to “territory” and “aesthetic inventions in the slum” that allowed us to show that the engagement of youth in the aesthetic production in the periphery operates as a tactic, a strategy of struggle against the hegemonic states of domination and stigmatization present there. The art agency possibilities of invention of existential territories and of new ways to subjectivate itself when the stigma becomes emblem; in pride of being young, black, poor and peripheral.

Keywords: youth; slum; subjectivation; narratives; urban art.

1 - Introdução

A hierarquização socioespacial das cidades e sua relação com certos processos de subjetivação, em particular os que se dão nos territórios periféricos, tem sido objeto de diferentes estudos, com destaque para algumas contribuições da antropologia e sociologia urbana (CALDEIRA, 2000; FRÚGOLI JÚNIOR, 2000; FELTRAN, 2011; ROSA, 2008). Tais contribuições têm dado lugar às abordagens relacionais quanto à produção e apropriação de tais espaços, investigando, por exemplo, as dinâmicas socioespaciais por meio de trajetórias urbanas e evitando perspectivas excessivamente dicotômicas derivadas de certas premissas conceituais como exclusão e segregação (FELTRAN, 2011; ROSA, 2008; RIZEK, 2013).

Dentre esses estudos, encontramos críticas às perspectivas homogeneizadoras e estereotipadas sobre tais espaços e seus moradores, que oscilam, muitas vezes, entre a sua vitimização e criminalização (ZALUAR; NORONHA; ALBUQUERQUE, 1995; FELTRAN, 2011) e fazem, de certas condições políticas, sociais e econômicas, traços identitários. Um exemplo bastante conhecido dessa modulação é aquele relativo à associação juventude-pobreza-violência, responsável pela produção de um imaginário social sobre as juventudes como “classe perigosa”.

Este texto, que se alinha a esta perspectiva crítica, é uma releitura atualizada de parte dos resultados de pesquisa de doutoramento da primeira autora (TAKEITI, 2014), desenvolvida “com” jovens (e não “sobre” os jovens) de dois territórios periféricos da Zona Norte da cidade de São Paulo, engajados em distintos coletivos culturais – sarau de literatura marginal, produção audiovisual popular e movimento *hip hop* – que desenvolviam ações culturais relativamente autônomas e de caráter autogestionário, desvinculadas de organizações não governamentais.

* Esta pesquisa contou com financiamento da CAPES.

** Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Medicina, Rua Professor Rodolpho Paulo Rocco - Cidade Universitária - Rio de Janeiro, RJ - Brasil. CEP: 21941-617. E-mails: biatakeiti@gmail.com, cristinavicentin@gmail.com

Os dados completos das autoras encontram-se ao final do artigo.



Propomo-nos, aqui, apresentar certas linhas de subjetivação que configuram a periferia como um território existencial em relação a um modo de produção estético-cultural contra-hegemônico e que faz ver e faz falar modos de afirmação coletiva singular de setores juvenis na periferia da metrópole.

Na medida em que as tecnologias políticas se fazem cada vez mais tecnologias de produção de subjetividades (ARCE, 1999; DIÓGENES, 2008), pretendemos evidenciar que o engajamento da juventude na produção estética na periferia tem operado como estratégia de luta contra os estados de dominação hegemônicos e de estigmatização aí presentes. A subversão pela arte agencia possibilidades de transformação na periferia da cidade e novos modos de subjetivar-se, quando o “estigma se converte em emblema”, no orgulho de ser jovem, negro, pobre, da favela (REGUILLO CRUZ, 1991; TAKEITI; VICENTIN, 2016).

2 - Caminhos metodológicos da pesquisa

De forma a acompanhar os singulares modos de vida e de subjetivação dos jovens e a não reificar a associação violência e juventude, consideramos importante adotar perspectivas processuais de pesquisa que pressupõem a “habitação” de um território e a “colheita” de dados em estreita relação com os participantes da pesquisa (PASSOS; BARROS, 2010). Trata-se, ainda, como aponta Ferreira Neto (2008, p. 191), de “uma tentativa de modificar o que se pensa e mesmo o que se é”, reposicionando o *ethos* do pesquisador no seu campo de pesquisa.

Para a realização deste estudo, lançamos mão de uma “caixa de ferramentas” que inclui a escrita diarística, a imersão intensiva no campo de pesquisa, praticada por meio da orientação etnográfica e a realização de entrevistas dialogadas em história oral de vida, como modo de exercitar uma política da narratividade (PASSOS; BARROS, 2010) à altura dos modos singulares de vida e de subjetivação dos jovens.

Convidamos três jovens a participarem da pesquisa. Foram escolhidos jovens que faziam parte de coletivos com ações culturais relativamente independentes, desvinculadas de ações governamentais ou mesmo de organizações não governamentais, com maior exercício de autogestão, portanto. Para o encontro, o convite e a pactuação da pesquisa com esses jovens, contamos com o apoio de profissionais e organizações não governamentais que desenvolviam políticas culturais de engajamento juvenil nos circuitos culturais da periferia, particularmente aquelas que se davam na Zona Norte da cidade.

As narrativas foram transcritas, textualizadas, transcritas (MEIHY; HOLANDA, 2010) e organizadas a partir de categorias temáticas, conforme proposto por Bardin (2016). Neste texto, privilegiamos as categorias relativas ao “território” e às “invenções estéticas na periferia”, que subvertem a lógica dominante de produção estética urbana.

3 - A periferia como território existencial

Há muitas maneiras de nos referirmos à periferia; a depender do modo como a olhamos, a ela nos vinculamos e a significamos. Estamos diante de uma nova invenção do que seja periferia? Aqui, preferimos inicialmente pensá-la a partir das várias formas de representação desse espaço que é da ordem geográfica, mas também política, social, afetiva, histórica, cultural, de pertencimento e reconhecimento. Gueto (WACQUANT, 2008), favela (SILVA et al., 2009), quebrada (MALVASI, 2012) são noções forjadas por pesquisadores e moradores para nomear a periferia, naquilo que a distingue do centro da cidade. Mas não é apenas uma questão semântica do termo com que nomeamos aquilo que evidenciamos como o território geográfico da paisagem urbana. Seguimos com Santos (2000) na compreensão de que o território deve passar por uma análise social, considerando seu uso e pensando com aqueles que vivem no lugar. Por isso não é possível definirmos uma única forma de concebermos a periferia, a partir de uma dimensão limitada de território físico da pobreza; mas, como afirma este mesmo autor, devemos concebê-lo como “território-vivo”, lugar das pluralidades e diferenças, de produção de múltiplas subjetividades.

Nessa perspectiva, entendemos a subjetividade a partir de uma constante produção coletiva e plural desse território. São modos de viver, de sentir e se afetar nesses espaços. Modos de olhar o mundo e a si mesmo, de se apaixonar, de construir amizades e desfazê-las. Modos de cozinhar, apreciar e degustar. Jeitos de ouvir, falar, pensar. São muitas as experiências subjetivas territoriais. São fabricações em multiplicidades. Fogem a qualquer contorno ou delimitação, bem como a uma teorização ou explicação universal e totalizante.

Nossas apostas pretendem compreender a subjetividade enquanto produção de modos de existência/resistência do sujeito jovem. Entendemos com Foucault, Deleuze e Guattari (DELEUZE, 1995, p. 135) que a subjetivação constitui “um modo intensivo e não um sujeito pessoal”, pelo qual se produz a flexão ou a curvatura de um certo tipo de relação de forças. Os processos de subjetivação então, para os referidos autores, nada têm a ver com a “vida privada”, mas designam a operação pela qual indivíduos ou comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes.¹

Jorge, um dos jovens interlocutores desta pesquisa e fundador do Sarau Poesia na Brasa, ao dar início à sua narrativa, vai cartografando o espaço geográfico que também é existencial, pois cada ponto, fragmento ou emenda compõe parte da sua vida, tecida neste local:

Você sabe exatamente onde está? Não? Então vou te explicar [...] Está vendo o terminal de cargas da João Dias? É considerado o maior terminal da América Latina, começa naquele canto e percorre, se não me engano, até Francisco Morato, em Caieiras. O Jardim Periférico logo ali, entre esse primeiro morro que é o Cachoeirinha e o lado de cá. Para trás, nessa direção, começa a Brasilândia, que percorre toda a mata, ou seja, a Serra da Cantareira. Moro um pouco para

baixo daquela torre à esquerda. Está vendo aquela ponta de lá? Aquela favela toda faz parte do Jardim Peri. Mais para a direita fica o bairro de Santana. Depois vem Tucuruvi, bairro do Limão e Casa Verde. Tudo isso forma os distritos da Brasilândia e Freguesia do Ó e Cachoeirinha (Jorge).

Descrever o território, para o jovem, funciona como ponto de partida, de referência e ancoragem para dar início à sua narrativa-memória. Cada pedaço, no seu tempo, vai revelando as tramas de um longo processo vivido, atravessado por muitas outras histórias – a história do seu bairro, as histórias de violências, as histórias familiares e de amizade, a história com o coletivo cultural do Sarau da Brasa. As linhas curvas que desenham o itinerário são a ponte encontrada por ele que liga a sua história de vida à da Brasilândia.

O contexto das periferias e favelas brasileiras quase sempre é apresentado e reconhecido pelos altos índices de violência que apresentam. São Paulo, considerada o epicentro econômico do Brasil, com índices crescentes de desenvolvimento e expansão urbana, expressa também os contrastes mais agudos de uma metrópole, reconhecida dentre aquelas com níveis de violência, de desemprego e pobreza expressivos (KOWARICK, 2000 apud FRÚGOLI JÚNIOR, 2000). Extremamente populosa e povoada por migrantes que aqui vieram em busca de trabalho e melhores condições de vida, os extremos da Zona Norte de São Paulo guardam em si muitas histórias de lutas e batalhas, de conflitos e interesses, de sofrimentos e resistências. A criminalização a que muitos jovens estão expostos impõe limites também no momento da procura por trabalho. Muitas vezes, o local de moradia diz, de antemão, quem é o sujeito e o penaliza pelas condições de pobreza regulando quem deve ou não ser inserido no mercado formal de trabalho. O jovem aponta de que forma tal segregação espacial afeta consideravelmente suas chances de inserção social:

Lembro-me, de quando éramos moleques, na fase de procurar serviço, procurar trabalho, procurar alguma coisa para ganhar dinheiro, tínhamos que falar que éramos da Freguesia do Ó. Se disséssemos que éramos da Brasilândia, não conseguia trabalho. Porque a fama de quem mora na Brasa é de que é bandido! E isso dava uma vantagem em relação aos caras que falavam que eram da Brasilândia. É claro que quando puxavam o CEP, logo constatavam que não éramos da Freguesia do Ó. Coisa boba de você comprar um armário e os caras não entregarem porque o endereço era na Brasilândia (Jorge).

Essa dimensão tem sido tratada por Caldeira (2000) como regras que organizam o espaço urbano em padrões de diferenciação social e de separação. Essas regras variam cultural e historicamente, revelando os princípios que regem a vida pública e indicam como os grupos sociais se inter-relacionam no espaço urbano. Valladares (2005) ressalta a importância de se compreender as representações sociais em torno da favela para dar lugar a análises mais contundentes sobre esses espaços, passando de uma favela “inventada” para a concretude do que realmente se concebe como favela. Pesquisando as representações que se formaram em torno das favelas

cariocas, a autora propõe a desmistificação do problema-favela aproximando-se mais às dimensões ético-político-econômicas que a atravessam.

Jorge, ao narrar sobre seu território, explica como o bairro se constituiu à custa dos processos de exclusão e marginalização da classe trabalhadora, fragmentando ainda mais o tecido urbano. Nessa direção, Anderson, jovem do coletivo de *hip hop* e do Cinescadão, revela a ocupação do território do Jardim Peri onde mora, dando destaque para o movimento suscitado pelo “povo da quebrada” com vistas à construção da moradia própria. Diz do lugar:

É uma área invadida. Dizem que o terreno é da Sabesp. Engraçado que, na mesma rua, de um lado é terreno particular e do outro, área invadida. É uma região de brejo, onde as casas costumam ser muito úmidas, pois não tem por onde a água vazar, por isso fica constantemente úmido, cheirando a bolor. [...] Onde eu morava, as casas eram barracos. O pessoal começou a substituir estes barracos por alvenaria. Só que as obras começavam e paravam um pouquinho por conta das condições do povo. Nessa época, no governo da Erundina, eles começaram a asfaltar a rua. O pessoal foi lá, fez todo aquele sistema de pavimentação, jogou os pedregulhos para poder fazer o asfalto da rua. Pedregulho grosso e fino. A vizinhança inteira pegou as pedras para fazer as casas e eles acabaram não asfaltando rua alguma (Anderson Jocker).

Assim, tanto o território da Brasilândia quanto o Jardim Peri constituem-se não apenas em lugar de pertencimento e moradia desses jovens, mas fundam também outros modos de ser, produzem subjetividades inventivas, acionam outros modos de se fazer ver (Cinescadão) e se fazer falar (Sarau da Brasa), produzindo outros territórios existenciais. Um novo estilo de vida é construído para o jovem e pelo jovem na periferia da cidade.

Final, a constituição de um território subjetivo depende sempre de uma exterioridade decisiva: são os agenciamentos que podem alterar os territórios autoexistenciais e vice-versa. Os fluxos, as linhas de força que atravessam a produção de subjetividade são compostas por uma heterogeneidade (GUATTARI, 2006) de elementos materiais e simbólicos que nos fazem conceber (ou incluir) as tecnologias políticas que produzem hoje um sujeito jovem na periferia da cidade.

4 - Do estigma ao emblema: a arte como modo de (re)existência periférica da juventude

No Brasil, desde a década de 1950, vemos o aparecimento de grupos juvenis que se uniram em torno de uma determinada cultura, considerada genérica do ponto de vista da produção cultural, porque seu estilo estava marcado por uma criação para as massas, ou seja, por uma cultura popular. É a partir da década de 1980 que o fenômeno das culturas juvenis explode, particularmente nas periferias da cidade do Rio de Janeiro e São Paulo, com o movimento *punk*, o *funk* e o *hip hop*, todos, de algum modo, surgidos nas periferias e favelas (ABRAMO, 1994; COSTA, 2000; HERSCHMANN, 2000; VIANNA, 1997).

Aqui é onde surgiu o movimento punk, atravessou a avenida, estamos na Carolina, mais adiante, na Freguesia,

no Peruche. Na época só tinha duas coisas para se ligar, o rap, que comia solto, e o punk, que desde antes tinha uma presença na mídia, nas discussões. Tinha a cultura black, muito mais em pauta, muito mais atacado. Enquanto meus amigos estavam ligados em se vestir bem para ir ao baile, em curtir o Tio Sam, pois no gueto você queria se vestir bem, nós, do movimento punk, estávamos ligados no rock'n'roll, andávamos todos rasgados. Sem saber, foi uma das formas de inclinação que o punk me trouxe [...]. E a minha história com o audiovisual começa mesmo no movimento punk. Queríamos gravar clipe nos anos 90 (Fábio).

Por ostentar comportamentos agressivos e violentos, fora dos padrões convencionais socialmente aceitos, tais grupos passaram a ser estigmatizados e criminalizados pela sociedade e pela imprensa, notadamente reconhecidos como gangues juvenis (COSTA, 2000). Entre a “rebeldia” e a agressividade de seus comportamentos, de um lado, e uma forma de resistência e expressão cultural, de outro, alguns estudiosos passaram a conceber tais agrupamentos como fazendo parte das “culturas juvenis”, nas quais a multiplicidade de atitudes e experiências conformava um modo de viver e reexistir na modernidade.

Hoje, tem sido por meio de alguns estilos e invenções coletivas como o movimento *hip hop*, a literatura marginal, a produção audiovisual periférica, os saraus, que eles se produzem como sujeitos, inventam distintas formas de viver a condição de ser jovem na e da favela, agenciam diferentes maneiras de produzir suas identidades, rompendo com a referência dominante dos discursos em torno da imagem de jovem pobre, popular urbano, vitimizado e perigoso. São jovens que produzem saberes, colocam em prática as experiências de recusa à exclusão e marginalização, tensionam outros discursos sobre a vida, a (in)diferença, a segregação e a racialização, e resistem aos modelos dominantes social e historicamente constituídos em torno da juventude popular urbana.

Minha história com o Sarau da Brasilândia se cruza quando eu começo a trabalhar na fábrica de luminárias, depois da vida de feirante. A vida do chão de fábrica me levou a conhecer outros jovens que viviam as mesmas situações que eu. Eram todos meninos pobres, daqui da Brasilândia, que sonhavam um dia fazer revolução, mudar a realidade de dentro de casa e a do bairro. [...] Sarau é um espaço em que você bota o microfone lá, liga e organiza quem vai falar, quem vai fazer o quê [...] Nosso barato é esse, não ganhamos grana. Quem ganha grana é o dono do bar [...] A ideia, no início, era montar um centro cultural [...]. Arrumamos um bar, conversamos com o dono e combinamos tudo. Um amigo emprestou um amplificador de uma guitarra, o outro emprestou um microfone de um videokê e, tudo ligado, fomos embora! Éramos um coletivo de doze pessoas ligadas querendo fazer esse sarau acontecer [...] O amigo chamou o amigo, que chamou a mãe, que chamou o primo, que chamou todo mundo. O primeiro sarau parecia uma verdadeira reunião de família, tinha mãe de um, tia de outro, tinha aproximadamente umas cinquenta pessoas (Jorge).

A periferia, para os jovens que nela residem, não tem apenas uma conotação geográfica, mas se refere a um território de existência, no qual identidades são constru-

ídas e reconstruídas cotidianamente. Há uma contínua e acelerada produção de subjetividades; e seus efeitos aparecem no corpo, na linguagem, na estética, nos vínculos sociais e nos laços afetivos (NOVAES, 2006).

Eles expressam – por meio da música, da poesia, da dança, do desenho, da palavra – a vida, as violências presentes local e globalmente. Tais efeitos estéticos são de ordem política, singular, mas igualmente coletiva, dando mais visibilidade às redes territoriais e sociais existentes. Esses jovens contribuem para a construção de espaços públicos nas periferias e favelas, privatizadas pelo tráfico e submetidas às violências e a todas as formas de vulnerabilidades. Fábio afirma como a experiência com o Cinescadão produz efeitos singulares e coletivos:

A experiência, como a do Cinescadão, se conjuga com várias outras linguagens [...] A oficina de vídeo popular na quebrada reúne muita gente. É uma experiência legal, interessante para falar de cinema, pensar o audiovisual como arte, mas também como expressão da cultura de periferia. As pessoas precisam passar por esta experiência audiovisual. Quando, dentro dessa experiência, algumas pessoas que já tinham o audiovisual como uma questão pessoal, se desenvolvem criativamente, descobrindo esta via como realizador, pronto: está aí mais um parceiro no rolê. É, simplesmente, como fazer uma oficina de literatura, em que você tenta sensibilizar uma galera para as artes literárias.

Jorge, ao fazer parte de um coletivo juvenil, traz à tona como o estigma de ser jovem, negro e pobre na periferia vai ganhando um novo lugar. Diz ele: “Comecei a fazer esse tipo de investimento em mim e na comunidade”.

Outros territórios existenciais têm se constituído a partir das histórias, das experiências, dos acontecimentos que se cruzam no espaço da periferia, especialmente no bojo dos coletivos culturais, enquanto movimentos sociais nos quais os jovens se engajam, principalmente naqueles desenvolvidos no campo das culturas ou das invenções estéticas.

Essas experimentações estéticas reposicionam o lugar discursivo das juventudes brasileiras, particularmente daquelas que habitam as periferias.

Problematizar a condição dessa juventude pobre² implica perspectivá-la não a partir dos “problemas” que ela enfrenta, mas como um campo epistêmico e político que convoca conhecimentos múltiplos e entendimentos diversos e que se dão na processualidade de uma construção compartilhada (FERNÁNDEZ, 2006).

Trata-se, assim, de privilegiar uma perspectiva ético-estético-política que considere também as dimensões de classe social, geração, etnia, gênero, religião etc., assim como sua cotidianidade, apropriação e invenção. Como sinaliza Freire Filho (2007, p. 10): “a vida cotidiana conceituada não somente como um espaço de sujeição e alienação, mas como uma plataforma de fomento e expressão de micropolíticas de resistências”. Estariam esses “modos

²Tomamos aqui a ideia de juventude pobre que vive em contextos de periferia não apenas como referência à classe social na qual ela se insere, mas pensando conforme Novaes (2006), como lugares que permitem diversas inscrições existenciais, onde se produzem novas subjetividades juvenis.

de vida contra-hegemônicos” da juventude urbana periférica, quando criam estratégias singulares e coletivas a partir da arte e da cultura urbana, transformando a vida local?

Alguns jovens apontam caminhos para problematizar as condições sociais em que se encontram.

Os poucos investimentos que ocorreram (na Brasilândia) é porque as pessoas boas, com vontade, mobilizadas, é que procuram fazer alguma coisa para a população. Um exemplo disso são os coletivos culturais que acontecem e estão se espalhando pela periferia. São organizados por nós mesmos – grupos de hip-hop, oficinas de rap, encontros de literatura, bibliotecas comunitárias, oficinas de audiovisual, fotografias, cinemas na praça e arte, biblioteca móvel (Jorge).

Jorge já afirmava em sua fala que os escassos investimentos no bairro da Brasilândia e em outros espaços afora mobilizam diversos coletivos de jovens moradores a inventarem outros modos de fazer acontecer no território. Não são raros os espaços públicos como a rua, a biblioteca, a praça, o campinho de futebol, o bar de “quebrada”, o salão da igreja que se transformam em lugares da cultura, com saraus, apresentações do *hip hop*, ou que viram cineclubes. Assim, esses dispositivos têm possibilitado aos jovens e à comunidade local não só colocarem em cena a vida cotidiana vivida na periferia, como também praticarem uma política da reexistência e da afirmação das potências do lugar.

Pesquisadores que discutem a arte na periferia (DAYRELL, 2007; TOMMASI, 2013; TAKEUTI, 2010) consideram importante, no entanto, problematizar o dispositivo da cultura como “tábua de salvação” das questões que atravessam a periferia urbana, assim como um empreendimento social que, de certo modo, captura e regula a conduta das populações juvenis, como é o caso dos chamados “jovens de projeto” (TOMMASI, 2013).

Mas como vender tais produções estéticas sem fazer desaparecer o conflito, a carga de ruptura, a crítica à ordem vigente? Como não ser cooptado pelas grandes empresas, nichos de mercado, perdendo o valor e os ideais de mudança que a arte/cultura pretende provocar? Para Tommasi (2013), a valorização dessas “culturas de periferia”, como parte da produção de um novo regime discursivo, busca promover o “encontro”, cada vez mais intensificado, do centro com a periferia, da favela com o asfalto. Fábio, por exemplo, faz críticas em relação ao mercado audiovisual, indicando que o movimento na quebrada tem rompido com os processos coletivos mais compartilhados de intervenções urbanas, em que grupos e coletivos audiovisuais têm objetivado se inserir no mercado, perdendo, dessa forma, toda a crítica do processo de produção popular local. Jorge, nesta mesma direção, aponta em sua fala que os dispositivos acionados no campo da juventude e da arte/cultura procuram organizar esse meio, no sentido de traçar caminhos a serem trilhados, as ações a serem empreendidas, as palavras de ordem a serem defendidas:

Agora no coletivo da Brasa estamos montando uma organização que vai se chamar Agência de Desenvolvimento Social (AGENTES). Está sendo criada em parceria com o

peçoal de Perus, Pirituba, Brasilândia e do Cicas (Centro Independente de Cultura Alternativa e Social) na Vila Sabriana. Desejamos criar essa organização para produzir arte visual na gráfica, música em estúdio. Sabemos das nossas responsabilidades, ao mesmo tempo temos a plena consciência de que não temos esta obrigatoriedade. A obrigação não é nossa, mas do Estado. O pessoal às vezes fala que o hip-hop tem que fazer isso, fazer aquilo ou que o movimento de arte nas quebradas tem que fazer mudança. Quem tem que proporcionar tudo isso é o Estado, essa coisa de leitura, quem tem que fazer é o Estado [...] queremos investir na geração de renda para os jovens. Porque existem várias pessoas formando ONGs, pegando dinheiro em nosso nome. Penso que se ela tem que existir, ela tem que estar na nossa mão. Havia alguns editais públicos de arte que nunca pegávamos, porque outras ONGs sempre chegavam na frente. E o retorno para a comunidade? Nenhum! [...] Nesses quatro anos de intervenção, já publicamos quase onze livros na brasa. Pensamos: “Por que não montamos uma gráfica? Poderíamos empregar vários jovens pagando trezentos reais por mês ou até mais. A ideia é criar organizações que sejam capazes de produzir renda própria” (Jorge).

5 - Considerações finais

As relações de poder investem e inventam novos modos de ser jovem na periferia hoje e são agenciadas pela insuficiência e ameaça das condições sociais que as vulnerabilizam. Ditando um novo estilo de vida juvenil nas comunidades pobres, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, essa nova “marca” coletiva e identitária coloca em evidência a figura do menino pobre da favela e toda a dimensão política desses movimentos que contestam, por meio da música, do grafite, da dança, as contradições da sociedade que pouco oferta espaços e possibilidades para esses jovens usualmente segregados, inferiorizados ou silenciados pela cultura dominante.

As tecnologias de arte/cultura utilizadas por esses jovens têm sido forjadas como ferramenta de inclusão, participação, engajamento político, gestão e fruição das ações sociais e culturais locais. Elas encarnam dimensões ética, estética e política (GUATTARI, 2006), pois: por meio do exercício do pensamento, avaliam situações e acontecimentos, afirmam escolhas e caminhos como potencializadores de vida; exercitam a dimensão da invenção criativa, já que não há conhecimentos universais para serem aplicados, mas uma diversidade de injunções que desafiam o pensamento, a ação e a sensibilidade para a produção de novos processos de existência que vão na contramão dos processos culturalmente hegemônicos.


Informações sobre as autoras:

Beatriz Akemi Takeiti

 <https://orcid.org/0000-0003-2847-0787> <http://lattes.cnpq.br/7350700223254990>

Graduada em Terapia Ocupacional pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUCAMP, em 2000. Mestre em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, em 2003 e Doutora pelo mesmo Programa (2014). Foi docente do Centro Universitário São Camilo (2011-2012). Atualmente é Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS/IP/UFRJ) e docente do Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina, UFRJ. Vice-líder dos grupos de pesquisa: Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações: Rastros Sensíveis, DGP/CNPq/UFRJ desde 2018 e Terapia Ocupacional e Cultura, DGP/CNPq/UFRJ desde 2017. Já atuou como docente (em caráter temporário) na Universidade Federal de São Carlos, UFSCar (2006) e na Universidade de São Paulo, USP-RP, campus Ribeirão Preto (2004). Tem experiência em atividades de ensino, pesquisa, extensão, gestão e assistência na área de Fisioterapia e Terapia Ocupacional, com ênfase em Terapia Ocupacional no campo social e Terapia Ocupacional e Cultura, atuando principalmente nos seguintes eixos: juventudes urbanas periféricas, ações territoriais e comunitárias, educação, violências, cultura juvenil, arte-cultura urbanas.

Maria Cristina Gonçalves Vicentin

 <https://orcid.org/0000-0003-1718-6721> <http://lattes.cnpq.br/6947268789571591>

Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1983), Mestrado em Psicologia Social (1991) e Doutorado em Psicologia Clínica (2002) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É professora doutora do Curso de Psicologia e do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde coordena o Núcleo de Lógicas Institucionais e Coletivas. Tem experiência em Psicologia, com ênfase em Análise Institucional, atuando principalmente nos âmbitos da Reforma em Saúde Mental e dos Direitos da Infância e da adolescência.

Contribuições das autoras

Beatriz Akemi Takeiti foi responsável pela concepção, desenho, análise, interpretação dos dados, revisão e aprovação da versão final do artigo. Maria Cristina Gonçalves Vicentin foi responsável pela concepção, revisão e aprovação da versão final do artigo.

Como citar este artigo:**ABNT**

TAKEITI, Beatriz Akemi; VICENTIN, Maria Cristina Gonçalves. Juventude(s) periférica(s) e subjetivações: narrativas de (re) existência juvenil em territórios culturais. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 256-262, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29028

APA

Takeiti, B. A., & Vicentin, M. C. G. (2019, set.). Juventude(s) periférica(s) e subjetivações: narrativas de (re)existência juvenil em territórios culturais. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, 31(esp.), 256-262. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29028

Referências

- ABRAMO, Helene Wendel. *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Scritta, 1994.
- ARCE, José Manuel Valenzuela. *Vida de barro duro: cultura popular juvenil e grafite*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- CALDEIRA, Teresa. P. do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.
- COSTA, Márcia Regina da. *Os carecas do subúrbio: caminhos de um nomadismo moderno*. São Paulo: Musa, 2000.
- DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social, In: FÁVERO, Osmar et al. (Org.). *Juventude e Contemporaneidade*. Brasília: UNESCO/MEC/ANPEd, 2007. 155-176.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DIÓGENES, Glória Maria dos Santos. *Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip hop*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2008.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: UNESP, 2011.
- FERNÁNDEZ, Ana Maria. Prólogo. In: _____. *Política y subjetividad: asambleas barriales y fabricas recuperadas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. p. 7-30.
- FOUCAULT, Michel. Poder e saber. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Coleção Ditos & Escritos, v. 4, 2006, p. 273-295.
- FERREIRA NETO, João Leite. A experiência da pesquisa e da orientação: uma análise genealógica. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v.20, n. 2, p.533-546, jul/dez, 2008. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4712/4468>. Acesso em: 22 jul. 2018.
- FREIRE FILHO, João. *Reinvenções da resistência juvenil: os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez/ USP, 2000.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- MALVASI, Paulo Artur. *Interfaces da vida loka: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo*. 2012. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, Maria Isabel; EUGENIO, Fernanda (Org.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006. p. 105-120.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Por uma política da narrativa. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulinas, 2010. p. 150-171.

REGUILLO CRUZ, Rossana. *En la calle outra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. México: Iteso, 1991.

RIZEK, Cibele Saliba. Práticas culturais e ações sociais: novas formas de gestão da pobreza. In: BARROS, Joana; SILVA, Evanildo; DUARTE, Livia (Org.). *Caderno de debates: juventude e direitos na cidade*. Rio de Janeiro: Fase, 2013.

ROSA, Thais Troncon. *Fronteiras em disputa na produção do espaço urbano: a trajetória do 'Gonzaga' de favela a bairro de periferia*. 2008. 230p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2008.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SILVA, Jailson de Souza e et. al. *O que é favela, afinal?* Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2009.

TAKEITI, Beatriz Akemi. *Juventudes, subjetivação e violências: inventando modos de existência no contemporâneo*. 2014. 226 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

TAKEITI, Beatriz Akemi; VICENTIN, Maria Cristina Gonçalves. Jovens (en)cena: arte, cultura e território. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 25-37, 2016. <https://doi.org/10.4322/0104-4931.ctoAO0667>

TAKEUTI, Norma Missae. Refazendo a margem pela arte e política. *Revista Nômadias*, Colômbia, n. 32, p.13-25, abr. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n32/n32a2.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2018.

TOMMASI, Livia de. Cultura de periferia: entre o mercado, os dispositivos de gestão e o agir político. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 12, n. 23, p. 11-34, jan./abr. 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/314532189_Culturas_de_periferia_entre_o_mercado_os_dispositivos_de_gestao_e_o_agir_politico. Acesso em: 13 set. 2018.

VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VIANNA, Hermano. *O mundo do funk carioca*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

WACQUANT, Loïc. *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZALUAR, Alba; NORONHA, José C. de; ALBUQUERQUE, Ceres. Pobreza não gera violência. *Ciência hoje*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 115, p. 62-69. nov. 1995.

Ideologias, utopias, distopias, “entopias”: movimentos contra-hegemônicos na relação natureza-cultura

Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão,^{ID} * Tatiana Calandrino Maranhão,^{ID} Allã Sinclair Haynes de Menezes^{ID}

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

Neste artigo tomamos os conceitos de ideologia e utopia a partir de Paul Ricoeur, de distopia a partir de François Ost e apresentamos o conceito de entopia, a fim de resgatar uma dimensão de factibilidade, ausente nos dois primeiros e distorcida no terceiro, presente em uma nova forma de compreender a relação natureza-cultura. Para tanto, dentro de um contexto de abertura cognitiva para o mundo empírico, usamos como base um caso paradigmático cuja interpretação contemplou tais conceitos e alguns de seus usos. Trata-se da trajetória da família de Leonel Siqueira da Silva que, ao longo de vinte e cinco anos, reivindicou o direito de permanecer no Morro das Andorinhas, região oceânica da cidade de Niterói/RJ. O acompanhamento das controvérsias conduziu a construção do conceito de entopia, que convida a nos reencantarmos com o mundo, tornar lugares habitáveis permanentemente, acoplar, harmonizar as representações locais, as formas culturais vividas, com novos regramentos do tempo, do espaço e do direito.

Palavras-chave: ideologia; utopia; distopia; entopia; natureza-cultura.

Ideologies, utopias, dystopias, “atopias”: counter-hegemonic movements on the nature – cultural relationship

Abstract

In this article we take the concepts of ideology and utopia from Paul Ricoeur, of dystopia from François Ost and offer the concept of understanding the relationship between nature and culture. We will describe, from a cognitive openness to the empirical world, a paradigmatic case whose interpretation contemplated such concepts and some of their uses. That's the saga of Leonel Siqueira da Silva's family who, for twenty-five years, claims the right to remain in the Morro das Andorinhas, oceanic region of the city of Niterói / RJ. The follow up of the controversies led the construction of the concept of entopia, which invites us to rekindle with the world, to make places permanently habitable, to couple, to harmonize local representations, to live cultural forms with new rules of time, space and law “atopia” in order to recover the dimension of feasibility, absent in the two first and distorted in the third, in a new way of.

Keywords: ideology; utopia; dystopia; “atopia”; nature-culture.

Apresentando os conceitos

Neste artigo, tomamos os conceitos de ideologia e utopia a partir de Ricoeur (2017). Ambíguos, contextuais, construtivos ou destrutivos, constitutivos ou patológicos são atributos que Ricoeur associa a estes conceitos. Ambos se apresentam, inicialmente, em uma vertente patológica, uma vez que seu uso corresponderia a uma dissimulação ou distorção acerca de contextos ou situações pouco conhecidas. Além disso, as ideologias seriam identificadas com suas perspectivas de classe ou de grupo. Por outro lado, as utopias seriam vistas por outros grupos como a-históricas e impossíveis de apresentarem resultados frente a ações concretas (ou serem factíveis, como diria Hinkelammert [1986] na sociedade).

Ricoeur, avançando em muito o debate que Mannheim (1982) fizera, destacou a vertente positiva dos conceitos, quando tomados contrastivamente. Haveria uma “dupla polaridade entre a utopia e a ideologia e, no seio de cada uma dessas noções, [a dupla polaridade] pode ser posta na conta de traços [da...] imaginação cultural” (RICOEUR, 2017, p. 19). A característica central dessas polaridades “está relacionada com as diferentes figuras da não congruência, características da imaginação social (RICOEUR, 2017, p. 17).

O conceito de distopia foi tomado de François Ost (2005, p. 373, 374), que, reivindicando Max Weber e o desencantamento do mundo provocado pela modernidade, sugeriu que em algumas dimensões da vida social moderna, algumas utopias tomariam a forma de “mundos pouco habitáveis pelo homem”, produtos de “desregramentos do espaço, do tempo, do direito”. Dito de outra forma, como distopia pensamos em lógicas de poder que se apresentam como desfocadas dos e nos cenários sociais onde pretendem produzir efeitos.

É claro que podemos sofisticar tais classificações, deslocar seu sentido quando mudamos o ponto de vista ou foco do intérprete da ação. O que, em algumas políticas públicas pode ser visto como uma utopia, como o Sistema Único de Saúde no Brasil – integral, universal e equânime, um direito de todos e um dever do Estado –, pode, em políticas de um governo liberal, ser entendido como uma distopia, algo anacrônico, sem sentido nem lugar.

Em uma dimensão espacial, podemos pensar em Utopia como o fez Morus (1985), cujo significado etimológico quer dizer “em nenhum lugar”. Esse lugar algum, uma ilha imaginada, ou descrita, tinha muitas características interessantes. Não havia propriedade privada da terra; os implementos e moradias eram usados na forma de rodízio;¹ não havia comércio, as trocas se davam em

*Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Faculdade de Direito, Rua Presidente Pedreira, 62. Ingá - Niterói, RJ – Brasil. CEP: 24210-470. E-mails: ronaldolobao@yahoo.com.br, tatcalandrino@gmail.com, asinclairh@gmail.com
Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.

¹ Como exemplo de uma utopia, podemos pensar em uma concepção diferente para a propriedade, o “próprio uso”, aquele que garantiria algo como alguém apenas enquanto ele o usasse, mas que passasse ao domínio de outro que necessitasse do bem, assim que o primeiro não mais o usasse.



um sistema de reciprocidade generalizada;² havia um saber compartilhado por todos, que era a agricultura; um segundo ofício de cada cidadão utópico era de livre escolha; não havia apenas famílias naturais, cada um podia aderir a uma família com a qual compartilhasse interesses e afetos; os trabalhos comuns eram feitos por todos, nas horas ociosas, etc.

Para aprofundar o conceito de distopia, podemos retornar a François Ost que, ao buscar as fontes do imaginário jurídico nos textos de Aldous Huxley, George Orwell ou Franz Kafka, encontrou um Direito fora de foco, fora de lugar ou ausente de todo. Afinal, na Civilização Capitalista,³ o Direito e a punição não erradicaram o mal e os ilícitos, apenas colocaram a utilidade, ou o interesse, acima dos afetos.⁴ Para não sermos desviantes, temos que ser programados desde o nascimento e nossos papéis sociais controlados totalmente pelo consumo, de drogas ou bens.⁵ Mas a maior distopia estaria na possibilidade de se questionar a verdade e, para evitar esse mal controlar o tempo, tal como no *1984* de George Orwell (2009, p. 47), já que “quem controla o passado, controla o futuro; quem controla o presente, controla o passado”. Como o Direito pretende controlar o presente e, nesta distopia do presente, não cabe mais o “não deves”, ou “tu deves”, mas sim “tu és” ou “tu queres”.

Assim, nosso lugar de fala neste artigo não é o de descrever um outro ou um exótico. Ao contrário, ao olhar para o outro, buscamos compreender melhor a nós mesmos. E nosso objetivo, atendendo ao alerta e incentivo de Fabian (1991),⁶ é “ajudar” a nós mesmos!

Neste sentido, apresentamos um conceito que busca reunir a dimensão de factibilidade, ausente tanto na ideologia quanto na utopia, e convida a nos reencantarmos com o mundo, tornar lugares habitáveis permanentemente, acoplar, harmonizar as representações locais, as formas culturais vividas, com novos regramentos do tempo, do espaço e do direito. Compreendemos que estes desafios representam o que Bhabha (2013) descreveu como a forma que o novo entra no mundo, ou seja, um produto de percursos em interstícios de significados em lugares e tempos definidos. Daí a proposta de pensarmos estes processos como uma entopia, ou o novo emergindo “em algum lugar” e “em algum tempo”.

Mas não apresentaremos a entopia apenas como conceito. Tomamos a entopia como processo, como concreto vivido, mesmo que fugaz.⁷ Propomos pensar as entopias

como resultados factíveis da inovação, produto da exploração de interstícios de significado para o novo poder habitar o mundo. Assim, passamos a descrever uma controvérsia que contemplou todos estes conceitos e alguns de seus usos no Morro das Andorinhas, região oceânica da cidade de Niterói, ao longo de vinte e cinco anos, contados a partir de 1994.

Uma controvérsia iniciada em 1994: pode uma família viver em uma Área de Proteção Permanente?⁸

A resposta, sob a égide da ideologia preservacionista, tal como forjada na Conferência das Nações Unidas no Rio de Janeiro em 1992 (ECO 92), foi “não!”. Devemos separar a natureza da cultura, posto que o homem é o maior predador do meio ambiente.

Outra resposta, sob a perspectiva de uma utopia – à época –, foi oferecida em 2001, imaginada por pesquisadores do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP/UFF), “por que não?” Devemos sempre separar toda e qualquer natureza de toda e qualquer cultura? Não há lugares onde o homem foi o responsável pela conservação da natureza, inclusive sua regeneração?

Assim, em primeiro lugar, cabe apresentar o lugar onde se materializou esta controvérsia. Trata-se do Morro das Andorinhas, localizado entre as praias de Itaipu e Itacoatiara, na região oceânica do Município de Niterói, RJ. Além das exuberantes praias em suas vertentes, o Morro compreende uma grande área de cobertura florestal, formada por segmentos de Mata Atlântica e rica vegetação regenerada, integrado à Serra da Tiririca.

É nesse contexto que apresentamos o primeiro personagem desta controvérsia, ainda sem um acoplamento particular (nem pela ideologia, nem a utopia, nem a distopia). Trata-se da família de Leonel Siqueira da Silva que, por volta de 1870, se instalou no Morro, construiu as primeiras casas de pau a pique, utilizando barro, madeira, cipós, sapê e bambus retirados das matas existentes no entorno do Morro, criou sua família e deu origem à comunidade que ocupa até os dias de hoje um platô do Morro das Andorinhas, em um lugar que acabou sendo chamado de Sítio das Jaqueiras.

O único acesso até o platô do Morro era através de uma pequena trilha que passava ao lado da igreja que existe próximo ao local onde mora a família. O difícil acesso restringia o uso do espaço do topo do Morro das Andorinhas às pessoas da família. Na década de 1970, foi aberto outro caminho maior por uma incorporadora (Cia. Veplan-Residência Engenharia) que pretendia construir um empreendimento imobiliário ali. Em resumo, a família de Leonel Siqueira vivia praticamente isolada

² Apesar de reivindicarmos Sahlins (1974) para a construção da imagem, a ele não deve ser atribuída nenhuma responsabilidade por este uso.

³ Aqui sem dúvida rendemos nossas homenagens a Wallerstein (2001).

⁴ Sobre esta construção, ver Hirschman (2002).

⁵ Ost trabalha na obra citada nesta vertente a partir do livro de Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*.

⁶ Johannes Fabian (1991) encerra seu livro *Time and the work of anthropology: critical essays, 1971-1991* com a seguinte frase: “Who are we to ‘help’ them? We need critique (exposure of imperialist lies, of the workings of capitalism, of the misguised ideas of scientism, and all the rest) to help ourselves. The catch is, of course, that ‘ourselves’ ought to be them as well as us”. Uma tradução livre pode ser “Quem somos nós para ajudar a eles? Precisamos da crítica (exposição das mentiras do imperialismo, das maquinações do capitalismo, das ideias equivocadas do cientificismo, e de todo o resto) para ajudar a nós mesmos. O detalhe é, decerto, que ‘nós mesmos’ tanto podem ser eles como nós” (grifo nosso).

⁷ Com esta observação desejamos ressaltar que não especulamos quanto a duração de uma entopia. Vemos apenas a entopia como resultante da possibilidade de

novo entrar no mundo, de suas condições de factibilidade, mas não necessariamente de sua estabilidade.

⁸ Em 1994, o Brasil ainda não havia aprovado a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei 9.985 [BRASIL, 2000]). Havia, no ordenamento jurídico da época, entre outros, as categorias Parque, Área de Proteção Ambiental (definidas pela Lei 6.938 [BRASIL, 1991]) e as Reservas Extrativistas (regidas pelo Decreto 98.897 [BRASIL, 1990]). Ambientes naturais poderiam ser protegidos por leis específicas, como acontecia com os manguezais, a faixa marginal de rios e lagos e etc. Leis municipais poderiam ampliar a proteção de determinados ecossistemas, como fragmentos de Mata Atlântica, afetando estes espaços como “Áreas de Proteção Permanente”. Era o caso do Morro das Andorinhas, como iremos ver a seguir.

no Morro das Andorinhas, produzia grande parte de seu próprio sustento, vencida as dificuldades de morar em um lugar de difícil acesso, com poucos recursos e, não há dúvidas, que esta família foi a responsável, em grande medida, pela recuperação da Mata Atlântica local.

Um segundo personagem, um grupo de ambientalistas de Niterói, agiu sob a égide da Ideologia forjada na Cúpula das Nações do Rio de Janeiro, que consolidou a separação da Natureza frente à Cultura, dando vida ao “mito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 1986). Sua ação foi denunciar, em 1994, ao Ministério Público Estadual a construção de casas na encosta do Morro das Andorinhas, afetado como Área de Proteção Permanente da cidade pelo Plano Diretor de Niterói, aprovado em dezembro de 1992.

O Ministério Público Estadual (MPE) é o nosso terceiro personagem, representado por três promotores distintos, que não cabe nominar. O primeiro, figura de destaque na cena política e ambiental da cidade nos idos de 1990, recebeu a denúncia e instaurou um Inquérito Civil Público para formar sua posição. O inquérito, entretanto, deslocou sua busca pela verdade do local exato da denúncia de agressão ao meio ambiente, “rua B da Quadra 23 do Loteamento Cidade Balneária de Itaipu”, atual Rua da Amizade, para o morro como um todo, executando as construções denunciadas! No inquérito, o MPE julgava ter provas suficientes dos danos causados ao meio ambiente e alegava que o número de residências no Morro das Andorinhas continuava crescendo e que a área “estaria sendo alvo de um contínuo processo de favelização diante da omissão do Município” (RIO DE JANEIRO, 1994, p. 04).

Surgiu em 1996, a partir do inquérito, outro personagem, a Prefeitura de Niterói, acusada de omissão na proteção ao meio ambiente. A partir dessa data, a Prefeitura, através de seus fiscais passou a intervir no cotidiano da família de Leonel Siqueira. Uma série de restrições foi imposta. A roça foi “condenada”, a criação de animais proibida e visitas periódicas do poder público fizeram com que a família perdesse o protagonismo na proteção do Morro. Paradoxalmente, ou não, neste período aumentaram as construções no acesso aberto pela Veplan, mas as casas no platô do Morro continuavam sob a acusação de favelização.

Com o falecimento do primeiro promotor do inquérito, sua substituta, em “homenagem” ao colega, iniciou em 2001 uma Ação Civil Pública, tendo a Prefeitura de Niterói como ré. Por conta de uma decisão judicial através de antecipação de tutela e uma ordem de desocupação das casas, pescadores de Itaipu e alguns integrantes da família de Leonel Siqueira procuraram apoio no Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP), da Universidade Federal Fluminense. Mesmo com apoio de uma assessoria jurídica, o MPE, na figura de outro procurador, demoliu uma casa centenária, ocupada por Seu Bichinho, o mais antigo morador do Morro à época.

Por conta desse episódio, que extrapolava os termos da decisão judicial, houve um retrocesso no processo judicial, quando magistrado e promotor entraram em disputas processuais por mais de quatro anos. Neste período de turbulência processual, a relativa paz no Morro das Andorinhas permitiu que várias ressignificações e novas agências ocorressem.

A família de Leonel Siqueira se reconheceu como uma comunidade tradicional e fundou a Associação da Comunidade Tradicional do Morro das Andorinhas (Acotma). O território vivido pela família foi drasticamente reduzido. De “cuidadores” do Morro passaram a ter como espaço de vivência e permanência os 25.000m² que foram delimitados como o Sítio das Jaqueiras. Uma festa tradicional passou a representar o signo diacrítico da comunidade em relação às formas de sociabilidade de seu entorno. Às relações familiares, entre os ramos de descendência de Leonel Siqueira se somou o signo de representatividade externa, dado pela organização hierárquica da Acotma. O presidente passou a falar por todos... Por fim, o estatuto da associação, além de estruturar a entidade, consolidou critérios de permanência nas quatorze casas no interior do Sítio das Jaqueiras, a partir das categorias, “associado” – todos os integrantes da genealogia de Leonel Siqueira – e “associado morador” – os ocupantes das casas quando da aprovação do estatuto.

Em 2007, quando da tramitação na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ) do projeto de lei que estabeleceu os limites definitivos do Parque Estadual da Serra da Tiririca (PESET), uma articulação entre representantes da comunidade, dos órgãos ambientais estaduais, parlamentares e pesquisadores do NUFEP, permitiu que a “emenda dos tradicionais” viesse a ser aprovada e sinalizasse a legalidade da permanência da comunidade no Sítio das Jaqueiras pelo viés cultural, mesmo que em conflito com a ideologia ambiental.

Além disso, a opção de “entrar” em um parque⁹ – categoria de proteção ambiental que não permite a moradia em seu interior – apesar de paradoxal, pôs fim a movimentos da especulação imobiliária com relação do Morro das Andorinhas. Também permitiu que um novo promotor estadual solicitasse que a Ação Pública de 2001 fosse encerrada por perda do objeto, uma vez que a responsabilidade pela preservação do morro passara ao governo do Estado.

Esses novos elementos foram fundamentais para que a utopia inicial sugerida pelos pesquisadores do NUFEP ganhasse contornos de factibilidade. Um ator recente, o Instituto Estadual do Ambiente (INEA) se constituiu em um lócus de concertação para que a permanência da comunidade tradicional do Morro das Andorinhas e a conceituação do Sítio das Jaqueiras como um atributo do PESET fossem efetivadas.

Assim, partir de 2007 as condições de existência da utopia ganharam corpo. O Sítio da Jaqueira ganhou uma delimitação definitiva. O Plano de Manejo do parque o contemplou como atributo cultural e atrativo para visi-

⁹Como vimos, o Morro das Andorinhas era uma Área de Proteção Permanente (APP) vinculada ao município de Niterói. O PESET, criado em 1991, não incluía em sua área de estudo o morro. Esta anexação ocorreu em 2007.

tação. A festa tradicional do Morro das Andorinhas se consolidou. Por outro lado, as novas relações de poder engendradas pela Associação tiveram que ser acomodadas nas relações entre os quatro ramos da família de Leonel Siqueira que permaneceram no morro. Os elementos de congruência entre o imaginado e o real aumentavam.

Mas as condições de efetivação da permanência da comunidade em seu lugar tradicional ainda não estavam dadas. Faltava um suporte formal, legal, jurídico ou político que sinalizasse claramente esta opção. Além disso, nos termos dos conceitos aqui empregados, o incremento dos elementos de congruência entre a imaginação cultural e os processos empíricos em curso produziam distorções tanto do ponto de vista do enquadramento normativo – um parque com pessoas morando dentro – quanto das relações familiares, agora intermediadas por uma associação. Estaríamos no limiar de uma distopia?

A controvérsia encontra o caminho de seu desfecho: utopia, distopia ou entopia?

Nessa dupla liminaridade, da utopia e da distopia, outros atores entram em cena. O primeiro foi um juiz federal à frente de outra Ação Civil Pública, também aluno de pós-graduação. O outro, uma reconfiguração de um dos pesquisadores do NUFEP, então professor nesse mesmo programa de pós. A partir de uma sala de aula, que reuniu os dois, engendraram-se as condições para que tanto as congruências da utopia ganhassem força quanto os elementos disruptivos da distopia encontrassem novos espaços de reterritorialização.

O lado do juiz federal o objeto de sua tese era as condições de possibilidade de uma judicialização cooperativa. Em um novo grupo de pesquisa, o Núcleo de Pesquisa sobre Práticas e Instituições Jurídicas (NUPIJ/UFF), se discutiam novas formas de harmonização entre a presença humana em unidades de conservação para além daquela prevista no ordenamento jurídico, o Termo de Compromisso Ambiental.

Pensávamos em um gradiente para as sanções socioambientais a partir da ideia de sanções negativas, equilibradas e positivas.¹⁰ No primeiro caso, víamos o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) exatamente como a sanção negativa associada a um dano ambiental significativo. Como sanção equilibrada, situamos o Termo de Compromisso Ambiental (TCA), previsto na lei que criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, aplicável quando o dano ambiental seria pouco significativo e/ou os ganhos ambientais pouco relevantes. Enquadramos o Termo de Acordo Socioambiental (TAS), como uma sanção positiva, aplicável quando os ganhos ambientais produzidos por comunidades tradicionais são relevantes e passíveis de serem pactuados com a gestão ambiental das unidades de conservação de proteção integral.¹¹

¹⁰ Ver Lobão e Vasques (2018).

¹¹ Quando da escrita deste artigo (2019), já tínhamos a previsão deste gradiente de sanções propostos no Plano Diretor da cidade de Itaboraí, dispostos em instrumentos no Plano Diretor da Cidade de Niterói e como emenda ao projeto de lei em tramitação na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

O TAS, resultante do acoplamento entre as duas concepções: judicialização cooperativa e sanção positiva, foi apresentado em uma audiência especial na segunda vara federal, em conformidade com recomendação integrante da sentença da ação civil pública federal. O texto apresentado propunha um acordo centrado em três eixos principais. O primeiro era representar um acordo tripartite, a ser celebrado entre o INEA, na qualidade de gestor do PESET, o responsável por cada uma das quatorze casas integrantes do Sítio das Jaqueiras e a Acotma, representando a comunidade tradicional do Morro das Andorinhas. O segundo eixo era garantir que não fosse estruturado através de direitos e deveres transacionados reciprocamente, como em um contrato. Por fim, o TAS se fundava na equiparação, em termos de proeminência e preeminência, do direito cultural em relação ao direito ambiental. Entretanto, mais uma vez estávamos em uma situação liminar, oscilando entre os contornos de uma utopia e de uma distopia!

O chefe do PESET em 2011 e bons parceiros no INEA construíram um ambiente onde foi possível acoplar os elementos inovadores da proposta do TAS com o ritual de aprovação de um acordo judicial pela procuradoria do Estado. Assim, apesar de manter sua estrutura e concepção iniciais o TAS teve que ter a roupagem de um Termo de Compromisso Ambiental e se ancorar juridicamente na lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação. E, com esta estrutura, em dezembro de 2011 foram assinados os primeiros Termos de Acordo Socioambientais com os moradores do Sítio da Jaqueira.

A controvérsia chegara ao fim? Uma utopia teria encontrado seu lugar? O novo teria conseguido emergir entre os interstícios de significado da pactuação socioambiental? Ou tínhamos construído apenas uma distopia?

Um reencantamento no mundo: a entopia no Sítio das Jaqueiras

Podemos pensar que, em grande medida, o desencantamento do mundo contemporâneo está fundado em três pilares da civilização capitalista: a propriedade privada, o contrato como base das relações sociais e a herança como projeção do passado no futuro. Os três são os motes básicos do contrato social imaginado por John Locke (1974), no século XVII, que serviu de base para a construção do Estado Liberal, como o conhecemos hoje.

Ao final dos primeiros cinco anos do TAS do Sítio das Jaqueiras, no processo de avaliação do cumprimento dos compromissos assumidos por cada um dos integrantes do acordo – PESET, Acotma e cada morador – alguns significados ficaram mais claros para todos os envolvidos no processo.

O TAS de fato não é um contrato. Não há um contratante e um contratado. Todas as partes estão relacionadas por intenções objetivas. As obrigações de cada parte não representam os elos de ligação entre eles. São expressões concretas de suas intenções e afetos para com o Morro das Andorinhas, o Sítio das Jaqueiras e suas trajetórias.

O processo de avaliação do cumprimento das obrigações acordadas se deu em encontros coletivos entre a direção do parque, da Acotma, cada família moradora e representantes do NUPIJ/UFF. No processo de avaliação, omissões de alguma parte foram objeto de repactuação, não de alguma sanção.

O sentimento para com o Sítio das Jaqueiras e cada casa não é o de uma propriedade. Não existem as potências de usar, gozar e dispor. Eles conquistaram o direito de permanecer em seu lugar. O sentimento generalizado é que há esferas de domínio que vão do individual, a casa, ao coletivo, o Sítio e ao difuso, o Morro das Andorinhas. E, em todas elas, a proteção ambiental e as formas de agir, conhecer e se relacionar com os lugares são igualmente importantes. Natureza e Cultura encontraram um lugar.

Também no processo de avaliação do TAS para fins de sua renovação, um acontecimento ensejou um outro processo de desacoplamento e reacoplamento. Explicamos. Um dos associados moradores, representando um dos ramos da família de Leonel Siqueira que permanecera no morro e assinara um dos quatorze Termos, abriu mão de o renovar e logo depois veio falecer. Pelo Estatuto da Acotma, um associado não morador pode mudar de categoria e se tornar associado morador quando alguém “descer”, ou seja, não mais ser morador. Entretanto, ninguém da família deste morador desejava morar no Sítio, apenas continuar de posse da casa para eventuais fins de semana. Ou seja, reivindicavam seu direito de herança.

A discussão inicial buscou apoio das esferas de concertação usuais. Parte em diálogo com representantes do NUPIJ/UFF, parte em contatos com a administração do PESET. Mas nesta esfera a dimensão que era acionada era a da comunidade tradicional. Só que o desafio e a decisão estavam, de fato, na esfera da família de Leonel Siqueira, que, apesar de subsumida na esfera da comunidade tradicional, nunca deixou de ser o elemento de mesmidade¹² da comunidade. Direcionada a esta esfera, a da família, a casa desocupada passou a ser destinada a um jovem morador do Sítio, situado em outro ramo da família, que havia acabado de ser pai. A família de Leonel Siqueira adotou outra perspectiva para a sucessão patrimonial diversa daquela do direito civil, que foi a dimensão do *habito* e *diligio*, descrito por Mello e Vogel (2004) para o caso dos pescadores de Zacarias, no município de Maricá.

Nem propriedade, nem contrato, nem herança. O TAS não produziu uma enorme distopia? Agora somos nós quem dizemos: *Não!* Não se trata de ideologia, nem de utopia, nem de distopia. No Sítio das Jaqueiras, Morro das Andorinhas o novo teve espaço no mundo. Há uma entopia!

Informações sobre os autores:

Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão

 <https://orcid.org/0000-0002-6532-0262>

 <http://lattes.cnpq.br/2091620133651502>

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1997), mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2000), doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006) e pós-doutor pelo Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe da UFRR (2015). Professor do Departamento de Direito Público da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito PPGSD, integra o Instituto de Estudos Comparados sobre Administração de Conflitos (INCT-INEAC) da Universidade Federal Fluminense. Meus interesses estão voltados para a interface entre o Direito e Sociedade, em objetos vinculados à justiça socioambiental, à construção legal de identidades, à administração alternativa de conflitos, à jusdiversidade e à interlegalidade em contextos pós-coloniais.

Tatiana Calandrino Maranhão

 <https://orcid.org/0000-0002-9260-6979>

 <http://lattes.cnpq.br/5942825116960954>

Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal Fluminense - PPGA/UFF (2018). Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais - PPGSD/UFF (2012) e bacharel em Direito, também na Universidade Federal Fluminense (2007). É pesquisadora do Núcleo de Pesquisa sobre Práticas e Instituições Jurídicas - NUPIJ, integrante do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos - INEAC. Desde 2014, atua como professora no Centro Universitário Serra dos Órgãos - Unifeso. Suas pesquisas estão fundadas na interface entre o Direito e as Ciências Sociais, abordando especialmente conflitos socioambientais.

Allan Sinclair Haynes de Menezes

 <https://orcid.org/0000-0002-1490-5113>

 <http://lattes.cnpq.br/8883733767439301>

Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo PPGSD-UFF como bolsista do projeto Capes Ciências do Mar. Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é doutorando pelo PPGSD - UFF. Pesquisador na área de conflitos socioambientais com trabalhos em Direito & Antropologia. É pesquisador no Núcleo de Pesquisa sobre Práticas e Instituições Jurídicas (NUPIJ-UFF) vinculado ao Instituto Comparado em Administração Institucional de conflitos (INEAC) e do Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão em Administração Institucional de Conflitos.

Contribuições dos autores

Ronaldo Lobão foi responsável pela escrita final do artigo, concepção das categorias analíticas e sujeito e objeto nos processos de resignificação e administração dos episódios conflitivos. Tatiana Maranhão participou da revisão final do artigo, atuou junto à comunidade nos primeiros embates judiciais e atuou junto à família na construção do sentido de comunidade tradicional. Allan Menezes trabalhou no rascunho inicial do artigo e decisivamente no processo de construção do Termo de Acordo Socioambiental, que serviu de base para a entopia adentrar o mundo.

Como citar este artigo:

ABNT

LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira; MARANHÃO, Tatiana Calandrino; MENEZES, Allan Sinclair Haynes de. Ideologias, utopias, distopias, “entopias”: movimentos contra-hegemônicos na relação natureza-cultura. *Fractal: Revista de Psicologia* - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 263-268, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29009

¹²Aqui, obviamente seguimos a categoria de Bauman (2003).

APA

Lobão, R. J. S., Maranhão, T. C., & Menezes, A. S. H. (2019, set.). Ideologias, utopias, distopias, “entopias”: movimentos contra-hegemônicos na relação natureza-cultura. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 263-268. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29009

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. 1981. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6938.htm. Acesso em: 21 jul. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990*. Dispõe sobre as reservas extrativistas e dá outras providências. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D98897.htm. Acesso em: 22 jul. 2018

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000*. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 22 jul. 2018.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.

FABIAN, Johannes. *Time and the work of anthropology: critical essays, 1971-1991*. Amsterdam: Overseas, 1991.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LOBÃO, Ronaldo; VASQUES, Pedro Henrique. Sobre as condições de factibilidade de um termo de acordo socioambiental. In: CORREIA, Arícia Fernandes (Org.). *Direito da Regularização Fundiária Urbana Sustentável*. Juiz de Fora, MG: Editar, 2018. p. 181-202.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MANNHEIM, Karl. *Utopia e ideologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

MELLO, Marco Antônio; VOGEL, Arno. *Gente das Areias: história, meio ambiente e sociedade no litoral brasileiro. Maricá – 1975 a 1995*. Niterói: EdUFF, 2004.

MORUS, Tomas. *A utopia*. Lisboa: Guimarães, 1985.

ORWELL, George. *1984*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RIO DE JANEIRO (Estado). Ministério Público Estadual. *Inquérito Civil Público 04/94*. Niterói: Ministério Público Estadual, 1994.

SAHLINS, Marshall. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Algumas pistas sobre o marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia

Eliane Monteiro de Almeida,  * Frederico Augusto Tavares Junior,  Giselle Gama Torres Ferreira 

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este ensaio teórico busca uma reflexão crítica sobre o marketing ambiental, pelo olhar da psicossociologia, para discutir sobre o conceito de ecosofia, enfocando como ocorrem os processos de agência de enunciação de um “rizoma verde” na captura de modos de ser “ecológico” ou “ecopsicossocial”. Desta forma, o presente trabalho visa trazer uma proposta contra-hegemônica, consubstanciada pelo olhar da esquizoanálise, de modo a romper antigas formas de pensar e produzir conhecimento na pesquisa em ciências humanas e sociais. O objetivo central é pensar sob a égide do conceito das três ecologias – conforme postulado por Félix Guattari – por meio dos paradigmas da sociedade de controle e do Capitalismo Mundial Integrado (CMI) como são produzidas as “subjetividades verdes” que exploram recursos naturais e produzem a natureza. A pesquisa é bibliográfica, fundamentada nas pistas teóricas trilhadas por Félix Guattari, Gilles Deleuze e por outros autores que dialogam com seus pensamentos. As pistas sugerem uma discussão psicossocial que desvela novos rumos para a ressignificação do marketing ambiental, apontando para a necessidade de se pensar um novo “marketing ecosófico” baseado nas três ecologias, bem como pensado sob um novo paradigma ético-político e estético, no qual as relações socioambientais sejam priorizadas.

Palavras-chave: marketing ecosófico; ecosofia; rizoma verde; subjetividade.

Some clues about environmental marketing through the view of psychsociology

Abstract

This theoretical essay seeks a critical reflection on environmental marketing, through the view of psychsociology, to discuss under the concept of ecosophy as occur the processes of agency of enunciation of a “green rhizome” in the capture of modes of being “ecological” or “ecopsicossocial”. Thus, the study aims to bring a counter-hegemonic proposal, consubstantiated by the schizoanalytic view, in order to break with old ways of thinking and produce knowledge in research in human and social sciences. The central objective is to think under the aegis of the concept of the three ecologies – as postulated by Félix Guattari – through the paradigms of the control society and Integrated World Capitalism (IWC) how are produced the “green subjectivities” that exploit natural resources and produce nature. The research is bibliographical, based on the theoretical tracks traced by Félix Guattari, Gilles Deleuze and other authors who dialogue with their thoughts. The clues suggest a psychsocial discussion that reveals new directions for the re-signification of environmental marketing, pointing to the need to think about a new “ecosophy-marketing” based on the three ecologies, as well as thinking under a new ethical paradigm – political and aesthetic, in which socio-environmental relations are prioritized.

Keywords: ecosophy marketing; ecosophy; green rhizome; subjectivity.

Introdução

A produção capitalista e o consumo contemporâneo tornaram-se preocupação estratégica dos ambientalistas e do sistema empresarial e, por conseguinte, a sociedade de consumidores passa a incorporar novos comportamentos de consumo, que percebem e valorizam produtos e serviços com apelos socioambientais. À luz desta questão, as organizações têm voltado seus esforços para refletir novos modos de produção e consumo que minimizem os impactos socioambientais, porém buscam agenciar e capturar subjetividades e, assim, criar novos modos de ser (FERREIRA et al., 2017; GIFFORD, 2014)

Segundo Deleuze (2012, p. 16), “A subjetividade é determinada como um efeito, é uma impressão de reflexão”. Assim é o processo de elaboração dos agenciamentos de enunciação do “marketing verde” (OTTOMAN, 1994) que, por meio dos “kits de subjetividade verde” (SILVA; TAVARES, 2016) podem, por exemplo, ser transformados em produtos verdes e apresentados, até mesmo, contendo selos verdes não certificados para a captura de consumidores ecológicos ou “ecopsicossociais”.

Dessa forma, o marketing ambiental, como dispositivo do capital (PELBART, 2003; PONTES; TAVARES, 2017), passa a ter um papel relevante no posicionamento empresarial das marcas ecológicas e na criação dos novos consumidores “ecopsicossociais”. Destaca-se que neste processo a esquizoanálise, conceito postulado por Guattari e Deleuze, contribui para uma reflexão sobre as ações de marketing. Isso é possível, pois Strey (2013, p. 131) menciona que: “[...] Deste modo, ela recusa a ideia de que o desejo e a subjetividade estejam centrados nos indivíduos, mas, sim, afirma que eles são construídos socialmente”.

Sendo assim, é possível discutir o marketing ambiental pela visão psicossocial e inferir que o marketing formula suas contradições por trás do discurso verde e dos agenciamentos coletivos que se formam e se agenciam nas redes sociotécnicas (LATOURETTE, 2012).

A partir disso, este ensaio teórico tem como pista uma reflexão do marketing ambiental pensado não pelo manejo do marketing sistêmico da Escola de Chicago (MATTELART, 2011), mas sim pela visão da ecosofia das marcas (PONTES; TAVARES, 2017), na qual se discutem as três ecologias (mental, social e ambiental), originalmente formuladas por Guattari (2001). Nesse sentido, refletir a lógica dos processos psicossociais pelo conceito de “ecosofia” como pensamento motor

* Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Av. Pasteur, 250 – Urca – Rio de Janeiro, RJ – Brasil. CEP: 22290-240. Emails: eliane-almeida@ufrj.br, frederico.tavares@eco.ufrj.br, [giselletores.com@gmail.com](mailto:giselletorres.com@gmail.com)
Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.



para dialogar com a temática da subjetividade e sua intersecção com os conceitos de rizoma e agenciamento de enunciação, a fim de apontar desdobramentos e provocações para o marketing, através do campo psicossocial, é o processo que conduz este ensaio teórico.

Desta forma, o presente trabalho visa trazer uma proposta contra-hegemônica, consubstanciada na teoria da esquizoanálise, elaborada por Deleuze e Guattari (2004), de modo a romper com antigas formas de pensar e produzir conhecimento na pesquisa em ciências humanas e sociais. Assim, a perspectiva teórica psicossocial apresentada neste ensaio intenta romper com sistemas “molares” ou, em outras palavras, com as envelhecidas fórmulas conservadoras de sistemas, tais como: fábricas, indústrias, governos, escolas etc., para trazer “práticas modernas”–ou um conjunto de ações “moleculares”–, num processo de revitalização do passado (DELEUZE; GUATTARI, 2011a).

Desse modo, o objetivo central deste estudo é refletir como são produzidas as “subjetividades verdes” que exploram os recursos naturais e produzem a natureza, dado que, na contemporaneidade, o indivíduo é constantemente estimulado por propostas ecoamigáveis, o que faz emergir consumidores que assumem novos modos de ser e ter “ecopsicossociais”. A contribuição deste ensaio, portanto, é propor uma nova visão para o marketing ambiental, pelo olhar psicossocial, rompendo formas de pensamento pré-estabelecidas nesta área do conhecimento.

Destarte, este estudo visa identificar, por meio das teorias pós-estruturalistas, como são elaborados os agenciamentos coletivos de enunciação do consumo verde na era pós-moderna e globalizada, na qual todos se agenciam e se multiplicam em rede de forma rizomática, por meio de um regime de Biopoder (HARDT; NEGRI, 2001; TAVARES; IRVING, 2010).

Essa discussão se faz relevante tendo em vista que para Guattari a subjetividade relaciona-se à exterioridade humana, ou seja, toda subjetividade é fundamentalmente maquinada, fabricada, modelada e consumida (GUATTARI, 1992). Da mesma forma, segundo Strey (2013, p. 132) “O desejo é aqui entendido como movimentos intensivos que se expressam através da subjetividade enquanto modo dos indivíduos perceberem o mundo e articularem as suas relações sociais”. Além disso, a subjetividade é constantemente alimentada pelo capitalismo contemporâneo – descentralizado, rizomático, mundial e integrado – impulsionando uma lógica coletiva organizada por uma nova ordem de consumo ecológico que se configura em “kits de subjetividade verde” (VARGAS; TAVARES, 2018).

Assim, para Tavares e Irving (2013), surge uma nova ordem de mercado que produz a natureza e utiliza um “capital verde” que, igualmente: “são fluxos sociais, materiais e de signos que são a objetividade do desejo” (GUATTARI, 1981, p. 8). É pela via do marketing ambiental que a dinâmica do capital passa a se dar em rede e virtualmente (FERREIRA; TAVARES, 2017) numa condição de comunicação rizomática, na qual o consumidor tanto produz quanto é produzido pelo atravessamento das

redes sociotécnicas, numa revolução molar-molecular entre organizações, agentes sociais, consumidores e *mass-media* “máquina de guerra”/“máquina de desejo”/“máquina teórica” (GUATTARI, 1981). Os agenciamentos de enunciação do “rizoma verde” são produzidos de forma coletiva por redes sociotécnicas, numa relação híbrida entre humanos e não humanos (LATOURETTE, 1987, 2005). Da mesma forma, o conceito de coletivo pode ser compreendido como rede social (ESCÓSSIA; KASTRUP, 2005; CALLON; LAW, 1997) numa imanente relação onde todos se agenciam e são agenciados por diversas forças constituintes deste plano comum, pois toda subjetividade é coletiva e produzida por um agenciamento coletivo de enunciação que se virtualiza e se materializa ao mesmo tempo (KASTRUP, 2013).

Ampliando esta reflexão, infere-se que o agenciamento do “rizoma verde” passa a ocorrer de forma fluida, uma vez que as empresas nos dias atuais comercializam seus bens e serviços por meio de diversos canais híbridos, canais de comércio eletrônico e redes virtuais. Esta virtualização propicia uma interação de fluxos e contrafluxos entre os consumidores e as marcas. Desta forma, o marketing explora a comunicação entre os consumidores, que passam a interagir diretamente com as marcas, dando sugestões e opiniões sobre seus produtos e serviços.

Corroborando com esse entendimento, Kotler e Keller (2012) afirmam que: “A propaganda de massa já não é tão eficiente quanto antes e, por isso, as organizações passaram a explorar novas formas de comunicação, como o marketing de experiência, o de entretenimento e o viral” (KOTLER; KELLER, 2012, p. 20).

Sendo assim, a internet passa a ser considerada um território privilegiado da vigilância de massa, o que torna possível conectar milhões de pessoas pelo mundo (DOMINGUES, 2016). Esse novo modo de viver conectado em redes sociotécnicas, no qual o indivíduo passa a trocar informações sobre seu modo de vida, faz surgir novos modos de ser e novas dimensões, que podem ser de ordem psíquica, social ou ambiental (GUATTARI, 2001; PONTES; TAVARES, 2017).

Nesse sentido, infere-se que: “A globalização da economia e os avanços tecnológicos, especialmente a mídia eletrônica, aproximam universos de toda espécie, situados em qualquer ponto do planeta, numa variabilidade e numa densificação cada vez maiores” (ROLNIK, 1997, p. 19).

A partir deste ponto, o presente ensaio propõe uma reflexão crítica cuja preocupação inicial é explorar a relação do marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia, apresentado sob o conceito de ecosofia, originalmente postulado por Guattari (2001) em sua obra *Três ecologias*, a qual estabelece três esferas de relações (mental, social e ambiental). Além disso, o presente ensaio procura refletir os demais conceitos de rizoma e agenciamento de enunciação, usualmente apresentados na literatura de Gilles Deleuze e Félix Guattari, trazendo, também, a noção de redes, de Bruno Latour.

Nesse contexto, os tópicos a seguir fazem, primeiro, uma análise dos processos do marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia num contrafluxo epistemológico, buscando discutir e identificar como o capitalismo rizomático opera na produção de subjetivação exercida pelas marcas verdes. Também, analisa-se como são elaborados os processos de agenciamento de enunciação para divulgação e comercialização dos “kits de subjetividade verde” e, ou produtos e serviços ecológicos. O segundo tópico estabelece o conceito de ecosofia no contexto da sociedade de controle, de modo a entender o CMI em junção com os múltiplos atores sociais que se agenciam e são agenciados e que estão envolvidos na trama do “rizoma verde”. O terceiro tópico é dedicado justamente a definir os processos do CMI: rizoma e agenciamento de enunciação. O tópico seguinte debruça-se à reflexão crítica do marketing sistêmico ao “marketing psicossocial”, apontando novas pistas sobre o marketing ambiental. E, por último, apresentam-se as considerações finais que, numa reflexão crítica, trazem um contrafluxo de pensamento sobre o marketing ambiental.

Psicossociologia e subjetividade: o marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia

Este ensaio teórico utiliza em seu esboço os conceitos de Deleuze e Guattari para discutir o marketing ambiental pelo olhar psicossocial. Nesse sentido, a obra de Deleuze e Guattari, no que se refere ao estudo da subjetividade, nos auxilia a compreender o processo de enunciação do marketing ambiental como responsável pela geração de subjetividades produzidas como “kits de subjetividade verde” ou, em muitos casos, por meio de estratégias de “botox ambiental” ou “greenwashing” (TAVARES et al., 2017). Assim, no âmbito do capitalismo rizomático constitui-se “uma poderosa cartografia para nos movermos nos meandros dos processos de subjetivação contemporâneos, cartografia essa que ainda está por ser descoberta e explorada” (ROLNIK, 2000, p. 10). A subjetividade é maquinada por um novo processo de produção de interações humanas e não humanas, tais como: “Corpo sem Órgãos”. É nesse corpo que os encontros com o outro, não só humano, geram intensidades [...] ‘singularidades pré-individuais’ ou ‘proto-subjetivas’. Os agenciamentos de tais singularidades são exatamente aquilo que irá vazar dos contornos dos indivíduos, e que acaba levando à sua reconfiguração” (ROLNIK, 2000, p. 10).

Visto, também, de outra forma: “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 24).

Indo um pouco mais além, Pelbart (2003) defende que essa é a lógica do Império. Isto é, a lógica dos jogos de poder do capitalismo pós-moderno, descentralizado e desterritorializado, que conecta a sociedade de controle à globalização, interligando o capitalismo a novos modos de “ser” e “viver” (TAVARES et al., 2016). É esta mesma lógica que Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* chamam de “axiomas do capitalismo”. Assim, aproveitando-se desse

capitalismo contemporâneo, desterritorializado, mundial e integrado, o marketing ambiental utiliza a subjetividade como matéria-prima, produzindo e gerando uma prática de modelagem marcária (FERREIRA; TAVARES, 2017). Além disso, percebe-se que a subjetividade humana é afetada não somente pelo consumo, mas pelo que o produto representa ao indivíduo em seu estilo de vida. O produto e a marca simbolizam muito mais do que o indivíduo necessita; estes objetos e símbolos passam a representar os novos seres “ecopsicossociais” ou “[...] uma ‘vida melhor’, a partir do diferencial de imagem construída pelo denominado ‘consumo verde’, como atitude de fazer o bem, de um agir política e ecologicamente corretos” (TAVARES, 2014, p. 90).

Contudo, é importante ressaltar que a sociedade contemporânea vem passando por alterações socioambientais dentro de um cenário de crises econômicas e políticas intrínsecas ao mundo globalizado e, é nesse contexto que Guattari evidencia: “[...] corremos o risco de não mais haver história humana se a humanidade não reassumir a si mesma radicalmente. Por todos os meios possíveis, trata-se de conjurar o crescimento entrópico da subjetividade dominante” (GUATTARI, 2001, p. 54).

Para tanto, de modo a se pensar uma mudança ético-política e estética (GUATTARI, 2001), no próximo tópico analisa-se o conceito ecosófico nas transações da sociedade de controle.

O conceito ecosófico nas transações da sociedade de controle

Seguindo a mesma lógica de rede, a perspectiva ecosófica proposta por Guattari aspira pronunciar em suas reflexões um processo de articulação ético-político e estético exercido pelas marcas por meio da publicidade (TAVARES; PONTES, 2014), que tem como pano de fundo a “sociedade de controle” operando no campo dos agenciamentos de enunciação dos processos publicitários, e alimentado pelo Capitalismo Mundial Integrado (CMI) (GUATTARI, 2001).

Desta forma é que o capitalismo rizomático contemporâneo “trabalha para que os setores indiretamente ligados à máquina de produção tornem-se coadjuvantes ao setor produtivo e para que também produzam meios de contribuir para a lógica do consumo” (FERREIRA; TAVARES, 2017, p. 51). Seguindo esta pista, e tendo como pano de fundo a sociedade de controle que é alimentada pelo CMI, Deleuze e Guattari nos convidam a pensar se “essa fase paroxística de laminação das subjetividades, dos bens e do meio ambiente não está sendo levada a entrar num período de declínio” (GUATTARI, 2001, p. 12). E é nesse sentido que o marketing ambiental agencia um “movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividade” (GUATTARI, 2001, p. 53). Igualmente, pode-se dizer que nessa produção capitalística do “rizoma verde” se encontram diversos atores sociais (LATOURETTE, 2012), tais como indústria, comércio, organizações públicas e privadas, transformando a matéria-prima, que é um recurso natural, em produtos ecológicos ou

verdes. Nessa evolução do capitalismo rizomático, pela visão psicossocial, dizer-se-ia que o marketing passa a operar não somente pelas ciências econômicas e sociais, como também por diversas disciplinas que, desta forma, fomentam múltiplas parcerias ou “parcerias rizomáticas” e “agenciamentos maquínicos”. Esta nova potência, denominada “natureza dos agenciamentos”, indica que: “já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 8). Aprofundando esta reflexão, o texto *Post-Scriptum* sobre a sociedade de controle resume que: “o marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores” (DELEUZE, 1992, p. 224).

Para compreender com maior fundamento esse novo modo de produção do capitalismo, observa-se no próximo tópico como os processos do CMI formam o rizoma e produzem os agenciamentos de enunciação.

Os processos do CMI: rizoma e agenciamento de enunciação

Segundo Deleuze e Guattari (2011b, p. 25), “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.” Assim, é por meio do capitalismo rizomático que os agenciamentos de enunciação se formam e “colocam em contato subjetividades – constelações singulares de fluxos sociais, materiais e de signos –, criando uma área-de-intimidade-e-desejo onde um e outro se metamorfoseiam. Nunca paralelamente” (GUATTARI, 1981, p. 9). A partir disso, evidencia-se a contribuição da ordem capitalística para que o marketing ambiental atue de forma conexional e desterritorializada, se infiltrando nas mentes humanas por meios das representações inconscientes e na cultura de um modo geral, agenciando modos de ser, pois: “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 24).

Além disso, ressalta-se que todas estas estratégias de agenciamento alimentam o “capitalismo rizomático” na espécie de um rizoma.¹ Assim, Deleuze e Guattari (2011a, p. 22) relatam que: “Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc.”

À luz desta problemática, entende-se que o marketing ambiental é constantemente alimentado pelo capitalismo rizomático ou pelo CMI, e que suas estratégias comerciais para a venda de produtos sustentáveis ou ecológicos são elaboradas por meio de uma linguagem publicitária, que traz como palavra de ordem “ser sustentável” ou ser “ecopsicossocial”. Estes agenciamentos coletivos se

deliberam em função das variáveis engendradas por um “agenciamento maquínico Natureza-Sociedade”, e como Deleuze e Guattari (2011b, p. 27) definem: “é o processo de subjetivação e o movimento de significância que remetem aos regimes de signos ou agenciamentos coletivos. A função-linguagem é transmissão de palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos [...]”.

E, assim, estima-se que o marketing ambiental ou marketing verde elabora os agenciamentos de enunciação para entrega e distribuição de “kits ecológicos” ou “kits de subjetividade verde” (SILVA; TAVARES, 2016), transformando as instituições em empresas com “alma”. De outro modo, dito por Kotler, Kartajaya e Setiawan (2010, p. 40): “[...] já não basta atingir apenas a mente. Os profissionais de marketing também precisam atingir o coração dos consumidores”.

De acordo com as descrições anteriores, discute-se no tópico seguinte como o marketing psicossocial ancora essa discussão assinalando novas pistas sobre o marketing ambiental.

Do marketing sistêmico ao marketing psicossocial: novas pistas sobre o marketing ambiental

A Escola de Chicago e a ecologia humana colaboraram com diversas pesquisas no início do século 19, contrapondo-se à sociologia especulativa da Europa de então, procurando tecer novas ferramentas para a análise de atitudes e dos comportamentos humanos (COULON, 1995). Esses estudos visavam compreender as novas formas de comunidade e de vida humana que surgiam na era moderna e que apontavam para uma nova forma de vida econômica regida pelo capital.

Dessa forma, emerge uma nova era “cujos membros vivem uma relação de interdependência mútua de caráter simbiótico” (MATTELART, 2011, p. 31) assumindo novos instrumentos de controle social ou cultural. Esta nova forma de sistematizar e organizar a vida resulta na desintegração das estruturas da sociedade europeia. Neste período, uma grande mobilidade social é registrada promovendo deslocamentos de populações atraídas por melhores condições de vida (COULON, 1995). Em decorrência, a revolução industrial é a virada para um mundo capitalista, que ocasionou uma mudança de paradigma no modo de consumir. Essa nova forma de viver e consumir está relacionada não somente às necessidades básicas de consumo, como também às necessidades psicológicas que acabam por promover o consumo e culminando na era da globalização. Sendo assim, o aparecimento da globalização torna o mundo mais conectado, a produção mundial aumenta em escala, trazendo consequências ambientais drásticas, como o aquecimento global e catástrofes naturais. Assim, desde a década passada as organizações voltaram suas estratégias para o marketing ambiental, como forma de impulsionar a sustentabilidade empresarial (ALMEIDA, 2012). Nesse sentido, “A questão ambiental tem-se revelado cada vez mais importante nas relações de troca entre os consumidores e empresas” (DIAS, 2014, p. 19).

¹ “[...] justamente criar rizomas e não raízes, traçar a linha e não fazer o balanço. Significantes... Tudo isso é o rizoma. Pensar, nas coisas, entre as coisas é mesmo que elas retomem noutra parte, saltando por cima dos cortes heterogêneos; fissuras, rupturas imperceptíveis, que quebram as linhas por diferenciação, mas saltam de uma linha a outra” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 22).

Entretanto, por outro ângulo de visão, evidencia-se que os agenciamentos de enunciação, os quais são operados por intermédio de diversos atores sociais, tais como governos, empresas, fornecedores e *mass-media*, funcionam como um dispositivo de controle para a capturar os desejos dos consumidores “ecoamigáveis” ou “ecopsicossociais”. Ou seja, os enunciados das marcas verdes são proferidos como sendo viáveis, justos e ambientais ou, como postulado por Guattari (2001), sob um novo conceito ecosófico (psíquico, social e ambiental). Partindo deste olhar, o conceito ecosófico de Guattari nos adverte para um novo olhar psicossocial do marketing ambiental, num axioma que contradiz o pensamento comumente articulado pela visão positivista.

Considerações finais

À luz da psicossociologia, este ensaio teve como consideração final a apresentação de um novo olhar sobre o marketing ambiental – que já vem sendo praticado pelas empresas no Brasil – a partir de uma configuração desajustada.

Sobretudo, teve como pressuposto refletir e evidenciar as contradições presentes no processo de agenciamento de enunciação das marcas ecológicas, cujas estratégias comerciais são traçadas por um “rizoma verde”, em conjunto com seus *stakeholders* (fornecedores, consumidores, *mass-media*, ONGS, órgãos públicos, formadores de opinião etc.).

Dessa forma, este ensaio visou pensar um novo marketing, adverso ao pensamento do marketing sistêmico e das ciências econômicas que se apropria das ciências sociais, da psicologia e da comunicação de modo a trabalhar as subjetividades humanas na captura de novos modos de ser e consumir. Se outrora a estratégia do marketing poderia ser controlada pela empresa, hoje não pode mais. Esse controle escapa dos conceitos teóricos originados por Kotler nos estudos dos 4 Ps (produto, preço, praça e promoção).

Por outro lado, o ensaio apontou que o Capitalismo Mundial Integrado (CMI) necessita do marketing para alimentar o “rizoma verde”. É nesse sentido que o marketing ambiental passa a se aproveitar das redes sociotécnicas; por causa dos fluxos e contrafluxos da comunicação, a estratégia passa a ser um marketing de compartilhamento. Essa nova onda de compartilhamento de informações passa a utilizar os fluxos e contrafluxos da comunicação de massa por meio das redes sociais, num movimento molar/molecular entre as marcas e os seus consumidores. Percebe-se claramente que o marketing ambiental elabora suas estratégias de modo a enaltecer uma marca “alma” que se importa com a natureza, com o impacto socioambiental e com o consumidor. Assim, a nova lógica do marketing ambiental é a lógica do enredamento das redes, da interface de propagar, de difundir, de dividir, de espalhar a comunicação num compartilhamento que é um rizoma da comunicação. O agenciamento de enunciação do marketing ambiental trabalha a subjetividade dos consumidores via interface da comunicação das redes sociotécnicas.

Nesse sentido, este ensaio contribui, também, com uma reflexão que apresenta um contrafluxo epistemológico adotado pelo pensamento da escola francesa, à luz dos preceitos teóricos oferecidos por Gilles Deleuze, Félix Guattari e Bruno Latour, para demonstrar que os agenciamentos de enunciação são elaborados por diversos atores sociais que fazem parte do “rizoma verde”. Além disso, o estudo apontou por meio das pistas trilhadas por Guattari e Deleuze, sob a óptica da teoria da esquizoanálise, que a produção de subjetividade do marketing ambiental é constantemente elaborada pelos agenciamentos de enunciação das marcas ecológicas, produzindo “kits de subjetividades verdes”, para a captura dos consumidores ecológicos ou “ecopsicossociais”.

Destarte, a reflexão filosófica proposta por Guattari considera que a reconstrução das relações humanas deve-se basear na tríade mental, social e ambiental, para que uma nova mudança molar-molecular possa ser realizada em todos os ditames da sociedade contemporânea. Desta forma, propõe-se pensar o marketing ambiental não mais pelo viés do marketing sistêmico das ciências exatas e econômicas que prioriza o lucro acima de tudo, mas sim, por um novo olhar psicossocial que busca confrontar o Capitalismo Mundial Integrado (CMI) de forma ética, priorizando o imperativo de uma mudança socioambiental.

Evidenciou-se, também, que é nesse discurso (enunciado) que o marketing ambiental assume novos comportamentos em relação à temática verde e que as organizações posicionam os seus produtos ecológicos como uma vantagem “verde” competitiva, utilizando dispositivos – tais como: selos verdes, certificações ambientais, discursos ecológicos difusos e ambíguos – para a captura de novos consumidores atraídos pelos “kits de subjetividade verde”. O objetivo maior das marcas continua sendo o lucro, não existindo linhas de fuga que apontem para uma saída cuja razão seja poupar os recursos naturais e gerar menor impacto socioambiental de forma global.

Em suma, as pistas teóricas trilhadas neste ensaio apontam para a necessidade de se pensar um novo “marketing ecosófico”, que se baseie nas três ecologias (mental, social e ambiental) e seja praticado sob um novo paradigma ético-político e estético (GUATTARI, 2001), priorizando, assim, as relações humanas e socioambientais.

Sobretudo, cumpre ressaltar que, embora existam muitos estudos sobre o marketing sistêmico pensado pelas ciências econômicas da Escola de Chicago, em termos de literatura, não há uma produção relevante sobre a temática do marketing ambiental sob a luz da perspectiva psicossociológica (não positivista). Isto é, o presente ensaio teórico propõe um olhar inédito que, na prática, ajuda a desvendar algumas pistas sobre o marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia: ecosofia, rizoma e agenciamento de enunciação.

Destarte, recomenda-se uma investigação futura mais aprofundada sobre o tema, que utilize como pesquisa empírica a cartografia das controvérsias e a Teoria Ator Rede – TAR, já que se trata de uma averiguação que segue processo inacabado de pesquisa.

Informações sobre os autores:

Eliane Monteiro de Almeida

 <https://orcid.org/0000-0001-8469-8239>

 <http://lattes.cnpq.br/0849915226829636>

Doutoranda em Psicossociologia pelo Instituto de Psicologia (Programa EICOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Administração de Empresas pela Universidade Federal Fluminense - PPGAd/UFF.

Frederico Augusto Tavares Junior

 <https://orcid.org/0000-0002-8915-6962>

 <http://lattes.cnpq.br/1047267549932423>

Pós-Doutor e Doutor em Psicossociologia pelo Instituto de Psicologia (Programa EICOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Escola de Comunicação, do Instituto de Psicologia (PPG EICOS) e do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Giselle Gama Torres Ferreira

 <https://orcid.org/0000-0002-1517-7728>

 <http://lattes.cnpq.br/7868741277838679>

Doutoranda e Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Programa EICOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Especialista em Marketing pela Escola Politécnica da UFRJ.

Contribuições dos autores

Todos os autores colaboraram ao longo do processo, desde a elaboração até a revisão final do manuscrito. Os autores aprovaram o manuscrito final para publicação.

Como citar este artigo:

ABNT

ALMEIDA, Eliane Monteiro de; TAVARES JUNIOR, Frederico Augusto; FERREIRA, Giselle Gama Torres. Algumas pistas sobre o marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 269-275, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28998

APA

Almeida, E. M. de, Tavares Junior, F. A., & Ferreira, G. G. T. (2019, set.). Algumas pistas sobre o marketing ambiental pelo olhar da psicossociologia. *Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 269-275. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/28998

Referências

ALMEIDA, Fernando. *Desenvolvimento sustentável 2012 – 2050: visão, rumos e contradições*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CALLON, Michel; LAW, John. L'irruption des non-humains dans les sciences humaines: quelques leçons tirées de la sociologie des sciences et des techniques. In: REYNAUD, Bénédicte (Ed.). *Les limites de la rationalité*. Paris : La Découverte, 1997. t. 2, p. 99-118.

COULON, Alain. *Escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 2004. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011b. v. 2.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DIAS, Reinaldo. *Marketing Ambiental: ética, responsabilidade social e competitividade nos negócios*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

DOMINGUES, Izabela. *Publicidade de controle: consumo, cibernética, vigilância e poder*. Porto Alegre: Sulina, 2016.

ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia. O conceito de coletivo como superação da dicotomia indivíduo-sociedade. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, n. 2, p. 295-304, 2005. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722005000200017>.

FERREIRA, Giselle; TAVARES, Fred. *Natureza Líquida: as modelagens marcárias e a publicidade verde*. Curitiba: Appris, 2017.

FERREIRA, Giselle et al. Green Consumption in Rio de Janeiro: a comparative study between generations Y and Z. *London Journals Press*, v. 18, n. 1, p. 1-10, 2017.

GIFFORD, Robert. Environmental Psychology Matters. *Annu. Rev. Psychol.*, v. 65, p. 541-79, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/256835685_Environmental_Psychology_Matters. Acesso em: 19 out. 2018.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 11. ed. São Paulo: Galiléia, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KASTRUP, Virgínia. A rede: uma figura empírica da ontologia do presente. In: PARENTE, A. (Org.). *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2013. p. 80-90.

KOTLER, Philip; KELLER, Kevin Lane. *Administração de marketing*. 14. ed. São Paulo: Pearson Education do Brasil, 2012.

KOTLER, Philip; KARTAJAYA, Hermawan; SETIAWAN, Iwan. *Marketing 3.0: as forças que estão definindo o novo marketing centrado no ser humano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

LATOUR, Bruno. Redefining the social link: from baboons to humans. *Social Science Information*, v. 26, n. 4, p. 783-802, 1987.

LATOUR, Bruno. Políticas da Natureza. *Anuário Antropológico*, v. 30, n. 1, p. 171-186, 2005.

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. *História das teorias da comunicação*. 14. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

OTTOMAN, Jacquelyn A.; PARO, Marina Nascimento. *Marketing verde: desafios e oportunidades para a nova era do marketing*. São Paulo: Makron Books, 1994.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PONTES, Fernando; TAVARES, Fred. *Ecosofia das marcas: as três ecologias na publicidade verde*. Curitiba: Appris, 2017.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 19-24.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e Antropofagia. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 451-462.

SILVA, Analice Araujo; TAVARES, Margarete Ribeiro. Exemplos e práticas da produção de “kits de subjetividade verde” como narrativas de modelagens marcárias no consumo da natureza. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 187, p. 23-34, dez. 2016.

STREY, Marlene Neves et al. *Psicologia social contemporânea: livro-texto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TAVARES, Fred. “Sustentabilidade líquida”: o consumo da natureza e a dimensão do capitalismo rizomático nos platôs da sociedade de controle. *Revista Sinais Sociais*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 26, p. 71-95, 2014.

TAVARES, Fred; IRVING, Marta. Do biopoder ao ecopoder: um olhar sobre o consumo verde através dos conceitos de rizoma e sociedade de controle. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS, 5, 2010, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis, SC: ANPPAS, 2010. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT13-316-230-20100901151130.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2016.

TAVARES, Fred; IRVING, Marta. “Sustentabilidade líquida”: ressignificando as relações entre Natureza, Capital e Consumo em tempo de fluidez. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 13, n. 151, p. 1-11, 2013. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/22190>. Acesso em: 22 abr. 2014.

TAVARES, Frederico; PONTES, Fernando. Uma breve reflexão sobre as três ecologias e a produção de subjetividade através da publicidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL COMUNICAÇÃO E CONSUMO (COMUNICON), 4., 2014, São Paulo. *Anais...* São Paulo: 2014. Disponível em: http://www3.espm.br/download/Anais_Comunicon_2014/gts/gt_seis/GT06_PONTES.pdf. Acesso em: 3 fev. 2016

TAVARES, Fred et al. As mulheres vão às compras: um estudo teórico-empírico do comportamento feminino intergeracional e do “consumo verde” no Rio de Janeiro. *Revista de administração da UEG*, v. 7, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_administracao/article/view/3880/3249. Acesso em: 19 out. 2018.

TAVARES, Fred et al. The “Green Consumption” and the Rhizomatic Capital Strategy: Ads and Reports in the Brazilian Media. *Advances in Applied Sociology*, v. 7, n. 2, p. 35-63, 2017.

VARGAS, Rosa; TAVARES, Frederico. *Mídia e consumo: a subjetividade como mercadoria*. Curitiba: Appris, 2018.

Ecopsicossociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal

Regina Carmela,^{ID} Marta de Araújo Pinheiro,^{ID} ★

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Diante do cenário de crises e mudanças socioambientais, o objetivo é: (a) indicar a uma epistemologia ancorada na lente ecofeminista para entender as relações humanas e as relações com o ambiente em certo contexto social; (b) propor uma cosmovisão segundo a abordagem aqui denominada ecopsicossocial com base na compatibilidade e na complementaridade. A partir de uma pesquisa em andamento, cujo estudo de caso são as mulheres nas comunidades de pesca na região de Arraial do Cabo/RJ, o artigo apresenta uma revisão de documentos relativos à atividade, e análise qualitativa de depoimentos das mulheres da pesca no documentário *Ardentia*. Considerados os sentimentos e as ações das pescadoras – que, paulatinamente ultrapassam suas limitações na ação cotidiana e na reflexão constante sobre seu papel – conclui-se que o fazer feminino se articula na superação, na renovação e na reapropriação de um sentido que está sendo reinventado por elas: o lugar da mulher na pesca.

Palavras-chave: ecopsicossocial; ecofeminismo; comunidade; pesca artesanal; Arraial do Cabo.

Ecopsychosociology: ecofeminist approaches of the artisanal fishing

Abstract

In view of the current scenery of crises and socioenvironmental changes, the goal is: (a) to indicate an epistemology anchored in the ecofeminist lens to understand human relationships and relationships with the environment in a certain social context; (b) to propose a worldview according to the approach here called na ecopsychosocial based on compatibility and complementarity. Based on an ongoing research, whose case studies are women in artisanal fishing communities in the region of “Arraial do Cabo/RJ”, the article presents a review of documents related to the activity, and qualitative analysis of the documentary “Ardentia”. Taken into account the feelings and actions of the fisherwomen – who gradually overcome their limitations through daily action and constant reflection about their role – the conclusion is that this feminine activity is overcoming, renewing, reappropriating and completely redefining women’s place in the fishing scenario .

Keywords: Ecopsychosocial; ecofeminism; community; artisanal fishing; Arraial do Cabo.

Introdução

Com a mudança climática e o esgotamento dos recursos naturais, parece que o planeta chegou a um impasse: é como se a conexão entre humanos e a Terra fosse interrompida. Como sintoma visível desta desconexão, ocorreu o esgotamento de formas tradicionais de viver e compartilhar um mundo comum com o aumento dos desastres ambientais e dos deslocamentos populacionais. Só que os danos não são iguais para todos: por exemplo, mulheres e crianças têm 14 vezes mais chances de morrer do que homens durante um desastre ambiental.¹

Tratando-se de movimentos sociais quanto a alternativas ecológicas, de políticas de conservação da biodiversidade, de processos de pesquisa e experiências em face das perspectivas da mudança climática, as questões ambientais estão na encruzilhada de múltiplas dimensões da vida social e subjetiva, o que torna urgente repensá-las oferecendo propostas amplas e inventivas da incorporação humana em um mundo material que possibilite a existência de uma multiplicidade de formas de vida.

As abordagens acadêmicas trazem três conjuntos de decisões: a ontologia, que é a questão do que existe, o que deve ser estudado, e qual é a natureza básica do que é estudado; a epistemologia, ou seja, a questão do que podemos saber e como alcançar esse conhecimento; e a

metodologia, que são as etapas concretas e técnicas que permitem a realização de uma análise. As ontologias, as epistemologias e as metodologias têm implicações fundamentais para a forma como as agendas de investigação são reunidas, o que é considerado importante pesquisar, e como os estudos são conduzidos.

O objetivo deste artigo é pensar a adoção de uma possível epistemologia ancorada pela lente *ecofeminista* para entender as relações humanas e as relações com o ambiente em certo contexto social. Isto, numa abordagem que poderia ser denominada *ecopsicossocial* inspirada pelas diversas abordagens ecofeministas que buscam cultivar uma consciência genealógica do entrelaçamento entre os processos de feminização, racionalização e privatização da natureza, como também prever arranjos que interrompam a distinção ocidental moderna entre atores humanos e um mundo natural passivo e manipulável privado de relevância política. Diante da incontestável crise ambiental, esta perspectiva pode contribuir para apontar alternativas de mudanças voltadas ao que as ecofeministas chamavam de *Reclaim*, que se pode traduzir como reivindicar, reapropriar. Este é um termo importante, proposto como recusa ao dualismo da natureza/cultura, e como anti-nostalgia de um retorno ao tempo passado (STENGERS, 2008).

A multiplicação de trabalhos recentes relacionados aos movimentos e teorias ecofeministas destaca o surgimento de uma epistemologia alternativa baseada no questionamento dos postulados da racionalidade ocidental que está na origem do processo de opressão das mulheres e

*Endereço para correspondência: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia. Av. Pasteur, 250 – Urca. Rio de Janeiro, RJ – Brasil. CEP 22290-240. E-mails: reginacarmela@gmail.com martaarapinheiro@gmail.com, Os dados completos das autoras encontram-se ao final do artigo.

¹Dados do relatório da United Nations International Strategy for Disaster Reduction de 2012 (UNISDR, 2013).



da destruição da natureza. Ao propor outros princípios relacionados a uma cosmovisão diferente daquela adotada pela ordem mundial atual, estas abordagens teóricas são úteis para definir e questionar as causas estruturais das alterações climáticas e das desigualdades sociais, e aspirar a uma sociedade igualitária e ecológica. Neste processo, desconstruir o sistema dualista de pensamento é essencial para as ecofeministas, a fim de introduzir outras modalidades de conhecimento, com base na compatibilidade, e mesmo na complementaridade, em vez da oposição.

Este artigo é parte de uma pesquisa em andamento, cujo campo ainda não aconteceu – em que o tema mais amplo é a transição socioambiental contemporânea e novos regimes de viver associados à produção de subjetividades que podem deles emergir e têm como estudo de caso as mulheres nas comunidades de pesca artesanal no litoral do Estado do Rio de Janeiro.

A primeira parte do artigo descreve resumidamente algumas das principais abordagens do ecofeminismo, discutindo sua história e sua diversidade de tendências. Posteriormente, a partir de uma pesquisa de documentos relativos à atividade das mulheres na pesca no mundo e no Brasil e de uma investigação preliminar mais localizada dos depoimentos das mulheres na pesca artesanal, a partir do documentário *Ardentia* (2018),² como proposta ainda em desenvolvimento, busca-se dar conta do ordinário, daquilo que é produzido nas falhas, no cotidiano das populações, em suas táticas e recursos a partir de uma metodologia que tem como ênfase a forma como os sujeitos documentam suas experiências em seus próprios termos. Nas considerações finais, argumenta-se que tal encaminhamento, que denominamos de abordagem *ecopsicossocial*, pode contribuir para apontar alternativas voltadas para um mundo sustentável, que passariam pelo reconhecimento e pela redistribuição de modos de vida diversos, numa proposta em que o ambiente, o psicológico e o social estão inextricavelmente conectados.

O ecofeminismo: uma trajetória de ideias e ações

O que caracteriza o ecofeminismo é sua diversidade de ideias, de textos e de ações. As ecofeministas escreveram ensaios, canções, orações, poemas, e encenaram ações, marchas, danças, rituais... Antes de chegar à academia e ser teorizado, o ecofeminismo foi um conjunto de mobilizações e movimentos de protesto que ocorreram nos anos 1970-1990 em um contexto de guerra fria, de corrida armamentista nuclear e de percepção de uma crise ecológica.

Considera-se o *Women's Pentagon Action*³ (Virginia-EUA, 1980) uma ação espetacular conduzida pelas mulheres americanas contra o poder militar, o ato inaugural do movimento ecofeminista. Os anos 1980 eram assombrados pelo armamento nuclear, pela publicação do Relatório Clube de Roma ou Relatório *Meadows* (1972) em

que se afirmava que o planeta Terra não suportaria o crescimento populacional, o aumento da poluição, o avanço tecnológico e a crise ecológica.

Contra isso, seria preciso retomar a relação com a Terra. Explorando diferentes questões relacionadas a gênero, a religião e ao desenvolvimento, há em algumas abordagens ecofeministas o reconhecimento de uma ligação fundamental entre o domínio das mulheres e o da natureza (MERCHANT, 2005; SHIVA, 1989), um ponto de vista epistemológico que vem de críticas feministas da ciência (HARDING, 2004). Para elas, as mulheres e a natureza compartilham uma história comum de opressão por parte das instituições patriarcais e da cultura ocidental dominantes. No argumento, a ligação entre o domínio das mulheres e o da natureza está enraizada num sistema de ideias, representações, valores e crenças que subordinam tanto as mulheres quanto o mundo biológico.

Juntamente às ações coletivas, o “eco” em ecofeminismo se refere à influência da ecologia quando adere ao princípio básico de que todas as coisas vivas devem ser compreendidas no contexto do ambiente em que existem. Visa-se superar os dualismos natureza/cultura e animal/humano que está subjacente no antigo humanismo. Uma suposição preliminar é a de que as mulheres, cultural e historicamente, estiveram mais perto da natureza por causa de seus papéis na sociedade e que estão mais conectadas e próximas a ela. Os saberes ancestrais são valorizados em virtude da relação com a natureza e dos cotidianos vividos em pequenas comunidades como um caráter transformador das relações sociais.

À crítica da estrutura patriarcal da modernidade ocidental e a maneira como a dominação das mulheres coincide com a da natureza acrescenta-se um outro ecofeminismo mais social, estabelecido no Terceiro Mundo ou no Sul. Além destas duas dominações, das mulheres e da natureza pelo patriarcado, configura-se uma terceira, a colonial ou pós-colonial (SHIVA; MIES, 1997).

Para Vandana Shiva e Maria Mies (1997), as mulheres dos países do “Terceiro mundo”, que lutam pela subsistência, não sentem um divórcio entre o que é espiritual e material. Elas respeitam e celebram o caráter sagrado da Terra e se opõem à sua transformação em matéria-prima morta pela industrialização e produção de mercadorias. Deste modo, também defendem a diversidade e os limites da natureza que não podem ser violados, para que elas possam sobreviver.

Ao tratar da atividade das mulheres na Índia rural, Shiva destaca sua participação nos ciclos produtivos, desconstruindo a ideia de que seriam simples “donas de casa”. São elas que detêm o conhecimento das diversas etapas da produção e das épocas mais adequadas para sua realização em consonância com os ciclos da natureza. A mudança proposta enfatiza as bases materiais de cuidados e sustentabilidade da vida, e denuncia a invisibilidade e a apropriação da sabedoria e do trabalho das mulheres, sem os quais a sobrevivência humana, a produção e a reprodução da cultura e da sociedade seriam impossíveis (SHIVA, 1989).

²Documentário *Ardentia*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ; Petrobrás, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/VQDzi7wyBEc>

³Em 1980, nos Estados Unidos, após o acidente de *Three Mile Island*, ocorrido em 1979 e os programas militares de Ronald Reagan, mulheres se mobilizam e organizam a marcha *Women's Pentagon Action*, denunciando uma dupla destruição: das mulheres e da natureza.

Desenvolvendo uma gama de perspectivas heterogêneas, as ecofeministas até então oferecem importantes observações sobre as conexões entre a expropriação capitalista e as formas de despossessão feminina, assim como a destruição de práticas das relações eco-sociais no contexto de arranjos historicamente específicos. Verifica-se que concebem uma ligação entre a mulher e a natureza, atravessada pela dominação patriarcal e capitalista. Contudo, modalidades de uma relação afirmativa entre as mulheres e a natureza também podem ser inspiradoras, como veremos a seguir.

Novos caminhos para o ecofeminismo

Para Donna Haraway, a principal contribuição das ecofeministas não foi a de se atrelarem aos dualismos, e sim trazerem a “perspectiva parcial” que rejeita qualquer busca por unidade ou origem. Não haveria espaço para uma imagem unificadora. Para ela, talvez o ecofeminismo seja aquele que mais insistiu em uma versão em que o mundo aparece como um sujeito ativo, não como um recurso que pede para ser mapeado e anexado pelos projetos burgueses ou marxistas ou masculinos (HARAWAY, 1989, 1991, 2008). Por sua vez, segundo Hache, é multiplicando os pontos de vista, sem nunca preferir nenhum, que se escapará da objetividade simplista do dualismo moderno. Ou seja, não se busca encontrar o ponto de vista único e original. Nesta direção, as ecofeministas se reapropriariam tanto da ideia de natureza quanto da de feminino (HACHE, 2016). Este ato pode ser traduzido em recuperações (*Reclaim*), conceito principal para revalorizar o que foi desvalorizado – os corpos e as habilidades intelectuais ou emocionais das mulheres – no intuito de promover a autoestima e a autoconfiança (HACHE, 2016; LARRÈRE, 2012).

Em sua luta contra uma lógica de dominação que se aplica às mulheres, bem como à natureza, algumas ecofeministas propõem a adoção de novas relações, não-hierárquicas e não-dominantes. É aqui que se referem à ética do cuidado (*care*). Passar para uma ética que tem um lugar central para os valores de cuidado, amor, amizade e reciprocidade adequadas – valores que pressupõem que nossas relações com os outros têm um papel central na compreensão de quem somos (BELLACASA, 2012). Uma máxima relacional marcaria esta ética do cuidado.

A ética do cuidado é um universalismo que, no entanto, não segue regras gerais, e sim ocorre em situações concretas, referindo-se à interdependência de todos os seres. Ela faz com que seja possível pensar melhor sobre uma articulação entre o cuidado e o meio ambiente, que seria pragmática, quer dizer, um pensamento teórico e prático que se produz na interseção do reconhecimento ordinário de nossas dependências, de nossas relações e de nossas responsabilidades. Sob esta perspectiva das relações, podemos dizer que, apesar de suas diferenças, há algo que aproxima as abordagens do ecofeminismo até aqui descritas: a busca por uma composição que reúne os seres humanos e o mundo.

É nesta direção que será pesquisada a atuação das mulheres na pesca artesanal em comunidades litorâneas do Estado do Rio de Janeiro. A pesca não será entendida aqui como um objeto em torno do qual os sujeitos humanos limitados se juntam, e sim enquanto parte de um coletivo de cuidados capaz de possibilitar o pensamento político e a ação. Pelas lentes do ecofeminismo, propõe-se o mundo das pescadoras como um modo de viver junto nas rachaduras do capitalismo, o qual requer a interação de múltiplos tipos de seres, muitos dos quais são outros-que-humanos, como o mar, os peixes, os corais, o céu, a rede, o barco etc.

A mulher pescadora

Mulheres adultas que praticam a pesca artesanal em Arraial do Cabo e Cabo Frio, no Rio de Janeiro, Brasil, atuam na retirada de mariscos, na pesca de mergulho, na pesca com rede, de linha, no costão, na pesca de lula. Além da pescaria em si, também fazem a limpeza do peixe, o beneficiamento e a comercialização do produto. Das espinhas, escamas, objetos e apetrechos/petrechos da pesca produzem artesanato. No entanto, seu reconhecimento como profissional da pesca ainda não foi conquistado.

Afirma Martínez (2018) que a definição de pescador artesanal, comumente entendida por aquele que captura o peixe, retira daqueles que colaboram em outras etapas da produção, os direitos trabalhistas da atividade. Este é o caso de inúmeras mulheres que atuam, mas não são registradas como profissionais da pesca, pois “não se reconhecem como pescadoras e muitas vezes não são reconhecidas pelos outros” (MARTÍNEZ, 2018, p. 1).

Compõem vozes com Martínez (2018), os dados obtidos dos formulários do DRP (Diagnóstico Rápido Participativo) do *Projeto Ardentia*⁴ (COPPE/UFRJ – 2014-2018), coletados em 2017, das cópias cadastrais⁵ das Colônias de Búzios, Cabo Frio e da Reserva Extrativista Marinha do Arraial do Cabo (ICMBIO), em que, dos 1.258 cadastros totais, apenas 110 são mulheres e 1.148, homens. Os dados cadastrais forneceram ao Projeto Ardentia um primeiro panorama da pesca artesanal e suas particularidades na região. O registro dos profissionais da pesca nas Colônias Registro Geral da Pesca (RGP)⁶ garante o acesso aos programas sociais do Governo Federal. Pescadores das colônias de Arraial do Cabo e de Búzios afirmam que há um número muito maior de mulheres na atividade pesqueira. Embora haja o reconhecimento de que a mulher atua na produção pesqueira, ela aparece normalmente representada pelo marido ou pelos filhos. Apesar de não haver impedimento na lei para que as pescadoras se registrem, esse comportamento social ao que tudo indica, tem origem na formalização profissional

⁴Durante dois anos, entre 2016 e 2018, trabalhei na direção do documentário *Ardentia*, fruto de um projeto homônimo da COPPE/UFRJ que, a convite da Petrobrás, desenvolveu uma metodologia de manejo de conflito com populações tradicionais em suas áreas de influência. Nesse processo tive a oportunidade de entrevistar e conviver com lideranças, instituições da pesca, associações, grupos independentes e com a comunidade pesqueira local.

⁵Os dados cadastrais são um conjunto de informações sobre os pescadores da região, tais como: tipo de pesca, endereço, renda, escolaridade etc.

⁶Registro Geral da Pesca (RGP) – segundo a Portaria 1.275 do Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, de 27 de julho de 2017, possibilita o recebimento de benefícios sociais: seguro defeso, microcrédito e assistência social.

da pesca artesanal. Segundo Fonseca et al. (2016, p. 232), até a década de 1950 somente homens eram cadastrados como pescadores. Ainda que não haja dados recentes e precisos sobre o panorama da pesca artesanal segundo o critério de gênero, encontramos em Alencar (2011, p. 16), em seu trabalho de consulta sistematizada do sistema RGP (MPA) em janeiro de 2009, os seguintes dados:

Figura 1

Regiões	Pescadores (homens) ¹		Número de pescadoras (mulheres) ¹		Número total de pescadores ¹
	Número	%	Número	%	
Brasil	455.991	65,73	237.714	34,27	693.705
Norte	139.507	65,13	74.679	34,87	214.186
Nordeste	195.116	61,03	124.583	38,97	319.699
Sudeste	61.718	80,10	15.337	19,90	77.055
Sul	46.950	71,55	18.665	28,45	65.615
Centro-Oeste	12.700	74,05	4.450	25,95	17.150

Fonte: Fonseca (2016)

No caso da Região Sudeste, 19,90% representam 15.337 mulheres pescadoras em um universo de 77 mil homens pescadores. Esse é um dado representativo, mas é possível que o total seja ainda maior, a exemplo da amostragem das três cidades apresentadas acima.

Em busca de um delineamento consistente de como ocorrem a participação e a liderança feminina nas organizações, na articulação e no equilíbrio das relações de poder entre homens e mulheres, estudos atuais da *Food and Agriculture Organization* – (FAO)⁷ indicam, por meio das conclusões preliminares da pesquisa de Alonso-Población y Siar (2018), que os principais obstáculos para a participação feminina perpassam a ideia de que as mulheres não pescam e, portanto, seu trabalho não é reconhecido. À falta de estatísticas sobre o trabalho feminino e o entendimento por parte das mulheres de que as organizações são do domínio masculino se acrescem a falta de tempo, a confiança e a educação formal.

O relatório sobre o Estado Mundial da Pesca e da Aquicultura da FAO (ALONSO-POBLACIÓN; SIAR 2018) oferece alguns dados sobre o emprego dividido por gênero. Na América Latina e Caribe, por exemplo, as mulheres, em 2016, representavam um total de 19% entre os trabalhadores da pesca artesanal (ALONSO-POBLACIÓN; SIAR, 2018, p. 36).

A conquista da igualdade de gênero e articulação das mulheres no setor pesqueiro artesanal coaduna com a realidade em que se percebe o crescente número de mulheres atuantes nas organizações e lideranças. Estudos de caso em Burkina Faso, Costa do Marfim, Gana e Túnis, mencionados no relatório FAO (ALONSO-POBLACIÓN; SIAR, 2018), mostram que a superação e articulação das mulheres são possíveis, por meio de intervenções em que o fortalecimento da capacidade técnica, organização e administração de pequenas empresas e/ou associações, diferenciação dos produtos, fomento à criação de redes e investimentos em infraestrutura, resultaram na melhoria da qualidade de vida e do emprego.

No Brasil, na região de Cabo Frio e Arraial do Cabo, foi possível depreender um panorama, ainda que parcial, das lideranças da pesca artesanal no material bruto das en-

trevistas para o documentário *Ardentia* (2018). As mulheres focalizadas neste artigo têm papel representativo nas associações e/ou grupos de pesca, são reconhecidas como referências (presidentes de associações, líderes de grupos, ativistas) do setor e possuem RGP. Nos depoimentos, podemos identificar inicialmente alguns aspectos que as pescadoras consideram como importantes na sua atividade, por exemplo, a associação da pesca artesanal à tradição, como explicita a pescadora Edwiges (47 anos, pescadora, artesã): “*Meu pai era pescador, minha mãe era pescadora, aprendi com meu irmão, com meu tio, observando meu avô, indo à pescaria com os amigos do meu pai...*”.

Outro fator de destaque é a possibilidade de trazer o sustento para casa. Mesmo que não seja a principal fonte de renda familiar, as pescadoras sentem satisfação do dever cumprido. O sentimento de integração, pertencimento e respeito à natureza perpassa as falas e lembranças do manejo pesqueiro. Há uma relação íntima com a natureza: o mergulho, o cerco, a retirada de mariscos são momentos únicos. Diz Edwiges: “*Mergulhar dentro de um cardume produz sensação incrível, é mágico, satisfatório, inexplicável, pois cada pescaria é uma renovação dos conhecimentos [...]*”.

As mulheres trabalham também com conchas de cultivo,⁸ para fazer saboneteiras; com as sobras das conchas ornam porta-retratos; chaveiros são confeccionados com escamas da perumbéba (peixes de oito quilos). Afora as escamas, utilizam espinhas, conchas e sobras das madeiras dos barcos que estão sendo construídos ou consertados. Deste modo, podemos observar que as dimensões da atividade pesqueira artesanal ultrapassam a caça do pescado em si. Há todo um universo cultural que vai do manejo das espécies às delimitações dos territórios, confecções dos apetrechos e conhecimento do meio ambiente marinho. Há uma percepção e relação subjetiva com o mar, descrita por Zenilda, 64 anos, pescadora, presidente da Cooperativa de Mulheres da pesca: “*A atividade da pesca artesanal ensina o respeito ao mar, à natureza e a importância de cada pescador em ser um multiplicador do respeito à natureza e ao mar – de onde ele retira seu sustento – das pedras, da areia, dos ventos. O cuidado com o mar para que se mantenha para as próximas gerações*”.

As pescadoras reforçam a necessidade de uma estatística pesqueira exclusiva da pesca artesanal, para dar visibilidade à atividade. Cleuzinha, 50 anos, pescadora e artesã, diz: “*É necessário ouvir o pescador artesanal, pois a pesca industrial está descontrolada, atingindo o meio ambiente, as comunidades pesqueiras e ameaçando a sobrevivência das espécies e dos nossos grupos sociais*”.

A consciência da invisibilidade, as reflexões sobre a transformação das relações sociais e dos papéis sexualmente designados são destacados por Margareth, 58 anos, pescadora artesanal: “*Para mim, a liderança de mulheres da pesca foi um grande obstáculo a ser superado e um*

⁸As conchas de cultivo, ou vieiras, são moluscos que apresentam maior valor comercial. Arraial do Cabo é o maior produtor desse molusco no Estado do Rio de Janeiro, em três fazendas marinhas pertencentes à Associação dos Pescadores Artesanais (APAC), Associação da Reserva Extrativista de Arraial do Cabo (AREMAC) e Associação dos Coletores e Criadores de Mariscos de Arraial do Cabo (ACRIMAC).

desafio que me enriqueceu na conquista do meu valor de mulher; na superação do preconceito movido por força do hábito através da habilidade”.

A expressão do vínculo com a tradição pesqueira, a abrangência do significado da pesca – mar, artesanato, abastecimento familiar – e a demanda política por reconhecimento oferecem um painel inicial da atuação e dos vínculos das mulheres na pesca artesanal da região focalizada.

Considerações finais

Embora, como apontamos acima, a ligação entre o domínio das mulheres e a natureza seja ideológica, uma vez que está enraizada num sistema de ideias, representações, valores e crenças que subordinam as mulheres e o mundo biológico aos interesses econômicos e/ou manutenção de padrões sociais, observamos nessas pescadoras pensamentos, sentimentos e ações que ultrapassam, paulatinamente, essas limitações na ação cotidiana e na reflexão constante sobre o seu papel. O fazer feminino da pesca articula-se na superação, na renovação e na reapropriação de um sentido que está sendo reinventado por elas: o lugar da mulher na pesca. Mulher que leva o sustento, que interage com a natureza, que sente, que percebe mudanças, que promove transformações e busca com suas ações garantir a manutenção da pesca artesanal e um futuro sustentável.

As mulheres, na articulação das subjetividades, imersas em suas atividades, buscam alternativas e transitam entre a manutenção da tradição e as nuances necessárias para sua sobrevivência, entre uma cultura instaurada e as brechas da realidade que clamam por posicionamentos e fazeres, entre o *status quo* e as mudanças sutis conquistadas no dia a dia. Há algumas questões que merecem ainda ser aprofundadas, por exemplo, o acesso das mulheres à formação, aos recursos, à participação na gestão.

Ao delinear os caminhos pelas lentes do ecofeminismo e da psicologia social esses caminhos que se fazem na complementaridade das perspectivas, no reconhecimento e na redistribuição de modos de vida diversos, como os reinventados pelas pescadoras, podemos esboçar uma *ecopsicossociologia* a partir do entrelaçamento destas disciplinas que nos colocam na trilha das alternativas e mudanças, nas transições e emersões das subjetividades, dos grupos sociais e do meio ambiente.

Informações sobre as autoras:

Regina Carmela

 <http://orcid.org/0000-0003-2801-6832>

 <http://lattes.cnpq.br/1747546403894064>

Professora, documentarista. Doutoranda EICOS-UFRJ 2017-2021. Bolsista CAPPES. Mestra (2016) do programa EICOS-UFRJ em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Possui graduação em Português/Literatura. Participa do grupo de pesquisa CIEC (Coordenação Interdisciplinar dos Estudos Contemporâneos - ECO-UFRJ). Produz e dirige documentários desde 2001 sobre comunidades, grupos sociais, memória e identidade, meio ambiente, inclusão social, mídias digitais e patrimônio intangível. Representante discente junto ao Colegiado do Programa EICOS-UFRJ 2018-2020. Trabalhou como assessora de metodologia do Projeto ARDENTIA de extensão pesqueira participativa, da COPPE/UFRJ de 2016 até 2018 quando o projeto encerrou. Diretora do documentário ARDENTIA.

Marta de Araújo Pinheiro

 <http://orcid.org/0000-0002-8150-1004>

 <http://lattes.cnpq.br/9021048263321704>

Professora Titular. Faculdade de Comunicação (ECO) e Programa de Pós-graduação EICOS - IP/UFRJ, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora do CIEC - Coordenação Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos (CIEC). Possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestrado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutorado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi bolsista da Faperj (RJ), modalidade recém-doutor, junto ao Instituto de Artes e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense (UFF). Realizou estágio sênior no SciencesPo/CerI (Centre de Recherches Internationales). Atua principalmente nos seguintes temas: subjetivação contemporânea, risco, catástrofe, desastres socioambientais, meio ambiente, comunidades, ecofeminismo, redes sociais. Suas pesquisas mais recentes abarcam as mediações comunicativas nas humanidades ambientais: 1. Estudos sobre discursos e práticas relativas aos desastres e às reconstruções socioambientais; 2. Observação e análise das práticas e discursos pré-figurativos de novos regimes de viver socioambientais associados à produção de subjetividades que podem deles emergir.

Contribuições das autoras

Ambas as autoras colaboraram ao longo do processo, desde a elaboração até a revisão final do manuscrito. As autoras aprovaram o manuscrito final para publicação.

Como citar este artigo:

ABNT

CARMELA, Regina; PINHEIRO, Marta de Araújo. *Ecopsicossociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal. Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, Niterói, v. 31, n. esp., p. 276-281, set. 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29053

APA

Carmela, R., & Pinheiro, M. A. (2019, set.). *Ecopsicossociologia: abordagens ecofeministas da pesca artesanal. Fractal: Revista de Psicologia - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas*, 31(esp.), 276-281. doi: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29053

Referências

- ALENCAR, Carlos Alexandre Gomes; MAIA, Luís Parente. Perfil Socioeconômico dos pescadores brasileiro. *Arquivo de Ciências do Mar*, v. 44, n. 3, p. 12-19, 2011.
- ALONSO-POBLACIÓN, Enrique; SIAR, Susana V. Women's participation and leadership in fisherfolk organizations and collective action in fisheries: a review of evidence on enablers, drivers and barriers. *Circular de pesca y acuicultura de la FAO*, Roma, n. 1159, 2018.
- ARDENTIA. Direção: Regina Carmela. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ; Petrobrás, 2018. Acesso em: 12 abr. 2018. 1 vídeo (69 min). Disponível em: <https://youtu.be/VQDzf7wyBEc>
- BELLACASA, Maria Puig de la. “‘Nothing comes without its world’. Thinking with Care.” *The Sociological review*, v. 60, n. 2, p. 198-212, 2012. <http://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>
- FONSECA, Marília et al. O papel das mulheres na pesca artesanal marinha: estudo de uma comunidade pesqueira no município de Rio das Ostras, RJ, Brasil. *Journal of integrated coastal zone management / Revista de gestão costeira integrada*, v. 16, n. 2, p. 231-241, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rgci/v16n2/v16n2a10.pdf>. Acesso em: 15 maio 2018.
- HACHE, Émilie. *Reclaim: recueil de textes écoféministes*. Paris: Cambourakis, 2016.
- HARAWAY, Donna J. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York: Routledge, 1989.
- HARAWAY, Donna J. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.
- HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARDING, Sandra (Ed.). Introduction: standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate. In: _____. *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 2004. p. 1-18.
- LARRÈRE, Catherine. L'écoféminisme: féminisme écologique ou écologie féministe. *Tracés: Revue de sciences humaines*, v. 22, p. 105-121, 2012. <http://doi.org/10.4000/traces.5454>
- MARTÍNEZ, Silvia Alicia. Pesquisa aponta situação precária das mulheres que trabalham com pesca artesanal. Entrevista com a pesquisadora Silvia Alicia Martínez, professora da Universidade Estadual Norte Fluminense. *CBN Noite Total – Entrevista*, 8 mar. 2018b. Disponível em: <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/166135/pesquisa-aponta-situacao-precaria-das-mulheres-que.htm>. Acesso em: 3 jul. 2018.
- MERCHANT, Carolyn. Ecofeminism. In: _____. *Radical ecology: the search for a livable world*. 2nd ed. New York: Routledge, 2005. p. 194-222.
- SHIVA, Vandana. *Staying alive: women, ecology and development*. Londres: Zed Books, 1989.
- SHIVA, Vandana; MIES, Maria. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1997.
- STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, v. 22, n. 1, p. 38-59, May 2008. <https://doi.org/10.1057/sub.2008.6>

UNITED NATIONS OFFICE FOR DISASTER RISK REDUCTION. *UNISDR annual report, 2012*. 2013. Disponível em: <https://www.unisdr.org/we/inform/publications/33363>. Acesso em: 4 mar. 2017.