

ORGANIZADORES:

Francesca Katiuscia de Albuquerque Vasconcelos

Jucieude Lucena Evangelista

Karlla Christine Araújo Souza

Luan Gomes dos Santos de Oliveira

ESTUDOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS SABERES PLURAIS DA ARTE DE VIVER



ppgcishouern

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

ORGANIZADORES:

Francesca Katuscia de Albuquerque Vasconcelos

Jucieude Lucena Evangelista

Karlla Christine Araújo Souza

Luan Gomes dos Santos de Oliveira

ESTUDOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS SABERES PLURAIS DA ARTE DE VIVER

ppgcishuern

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS



Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Reitora

Cicília Raquel Maia Leite

Vice-Reitor

Francisco Dantas de Medeiros Neto

Diretor da Editora Universitária da Uern – Eduern

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Chefe do Setor Executivo da Editora Universitária - Eduern

Jacimária Fonseca de Medeiros

Chefe do Setor de Editoração da Editora Universitária da Uern - Eduern

Emanuela Carla Medeiros de Queiros



Conselho Editorial das Edições UERN

Edmar Peixoto de Lima

Emanuela Carla Medeiros de Queiros

Filipe da Silva Peixoto

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima

Jacimária Fonseca de Medeiros

José Elesbão de Almeida

Maria José Costa Fernandes

Maura Vanessa Silva Sobreira

Kalidia Felipe de Lima Costa

Regina Célia Pereira Marques

Rosa Maria Rodrigues Lopes

Saulo Gomes Batista



Diagramação e Capa

Alice Kelly Silva Oliveira

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Estudos de Ciências Sociais e Humanas: saberes plurais da arte de viver [recurso eletrônico]. / Francesca Katiuscia de Albuquerque Vasconcelos, Jucieude Lucena Evangelista, Karlla Christine Araújo Souza, Luan Gomes dos Santos de Oliveira (orgs.). – Mossoró, RN: Edições UERN; FAPERN, 2023.

317p.

ISBN: 978-85-7621-441-0 (E-book).

1. Ciências Sociais - Estudos. 2. Ciências Humanas. 3. Arte de viver. I. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. II. Título.

UERN/BC

CDD 300.7

Meus amigos e minhas amigas,

O Projeto Institucional de Fortalecimento de Ações de Divulgação e Popularização da Ciência nos Territórios do RN, pelo qual foi possível a edição de todas essas publicações digitais, faz parte de uma plêiade de ações que a **Fundação de Amparo à Ciência, Tecnologia e Informação do Estado do Rio Grande do Norte (FAPERN)**, em parceria, nesse caso, com a Fundação Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (FUERN), vem realizando a partir do nosso Governo.

Sempre é bom lembrar que o investimento em ciência auxilia e enriquece o desenvolvimento de qualquer Estado e de qualquer país. Sempre é bom lembrar ainda que inovação e pesquisa científica e tecnológica são, na realidade, bens públicos que têm apoio legal, uma vez que estão garantidos nos artigos 218 e 219 da nossa Constituição.

Por essa razão, desde que assumimos o Governo do Rio Grande do Norte, não medimos esforços para garantir o funcionamento da FAPERN. Para tanto, tomamos uma série de medidas que tornaram possível oferecer reais condições de trabalho. Inclusive, atendendo a uma necessidade real da instituição, viabilizamos e solicitamos servidores de diversos outros órgãos para compor a equipe técnica.

Uma vez composto o capital humano, chegara o momento também de pensar no capital de investimentos. Portanto, é a primeira vez que a FAPERN, desde sua criação, em 2003, tem, de fato, autonomia financeira. E isso está ocorrendo agora por meio da disponibilização de recursos do PROEDI, gerenciados pelo FUNDET, que garantem apoio ao desenvolvimento da ciência, tecnologia e inovação (CTI) em todo o território do Rio Grande do Norte.

Acreditando que o fortalecimento da pesquisa científica é totalmente perpassado pelo bom relacionamento com as Instituições de Ensino Superior (IES), restabelecemos o diálogo com as quatro IES públicas do nosso Estado: UERN, UFRN, UFERSA e IFRN. Além disso, estimulamos que diversos órgãos do Governo fizessem e façam convênios com a FAPERN, de forma a favorecer o desenvolvimento social e econômico a partir da Ciência, Tecnologia e Inovação (CTI) no Rio Grande do Norte.

Por fim, esta publicação que chega até o leitor faz parte de uma série de medidas que se coadunam com o pensamento – e ações – de que os investimentos em educação, ciência e tecnologia são investimentos que geram frutos e constroem um presente, além, claro, de contribuir para alicerçar um futuro mais justo e mais inclusivo para todos e todas!

Boa leitura e bons aprendizados!



Fátima Bezerra

Governadora do Rio Grande do Norte



Parceria pelo

Desenvolvimento Científico do RN



A Fundação de Amparo à Ciência, Tecnologia e Informação do Estado do Rio Grande do Norte (FAPERN) e a Fundação Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (FUERN) sentem-se honradas pela parceria firmada em prol do desenvolvimento científico, tecnológico e de inovação. A publicação deste livro eletrônico (e-book) é fruto do esforço conjunto das duas instituições, que, em setembro de 2020, assinaram o Convênio 05/2020–FAPERN/FUERN, que, dentre seus objetivos, prevê a publicação de mais de 300 e-books. Uma ação estratégica como fomento de divulgação científica e de popularização da ciência.

Esse convênio também contempla a tradução de sites de Programas de Pós-Graduação (PPGs) das Instituições de Ensino Superior do Estado para outros idiomas, apoio a periódicos científicos e outras ações para divulgação, popularização e internacionalização do conhecimento científico produzido no Rio Grande do Norte. Ao final, a FAPERN terá investido R\$ 855.000,00 (oitocentos e cinquenta mil reais) oriundos do Fundo Estadual de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNDET), captados via Programa de Estímulo ao Desenvolvimento Industrial do Rio Grande do Norte (PROEDI), programa aprovado em dezembro de 2019 pela Assembleia Legislativa na forma da Lei 10.640, sancionada pela governadora, professora Fátima Bezerra.

Na publicação dos e-books, estudantes de cursos de graduação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) são responsáveis pelo planejamento visual e diagramação das obras. A seleção dos bolsistas ficou a cargo da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis (PRAE/UERN).

Os editais lançados abrangeram diferentes temáticas assim distribuídas: no Edital 17/2020 - FAPERN, os autores/ organizadores puderam inscrever as obras resultantes de suas pesquisas de mestrado e doutorado defendidas junto aos PPGs de todas as Instituições de Ciência, Tecnologia e Inovação (ICTIs) do Rio Grande do Norte, bem como coletâneas que foram resultados de trabalhos dos grupos de pesquisa nelas sediados. No Edital nº 18/2021 - FAPERN, realizou-se a chamada para a publicação de e-books sobre o tema “Turismo para o desenvolvimento do Rio Grande do Norte”. No Edital nº 19/2021 - FAPERN, foi inscrita a chamada para a publicação de e-books sobre o tema “Educação para a cidadania e para o desenvolvimento do Rio Grande do Norte: relatos de ações exitosas”. No Edital nº 20/2021 - FAPERN, foi realizada a chamada para a publicação de e-books sobre o tema «Saúde Pública, desenvolvimento social e cidadania no Rio Grande do Norte: relatos de ações exitosas”. O Edital nº 21/2021 - FAPERN trouxe a chamada para a publicação de e-books sobre o tema “Segurança pública, desenvolvimento social e cidadania no Rio Grande do Norte: relatos de ações exitosas”. O Edital nº 22/2021 - FAPERN apresentou a chamada para a publicação de e-books sobre o

a chamada para a publicação de e-books sobre o tema “Pesquisas sobre o Bicentenário da Independência do Brasil (1822-2022): desdobramentos para o desenvolvimento social e/ou econômico do RN”. O Edital nº 23/2021 – FAPERN realizou a chamada para a publicação de e-books sobre o tema “Pesquisas sobre o Centenário da Semana de Arte Moderna (1992-2022) desdobramentos para o desenvolvimento social e/ou econômico do RN”. O Edital nº 22/2022 – FAPERN, realizou a chamada para a publicação de e-books com o objetivo de contribuir para o fortalecimento e divulgação da pesquisa a partir dos programas de pós-graduação e dos Grupos de Pesquisa das Instituições de Ensino Superior do Estado do Rio Grande do Norte.

Com essa parceria, a FAPERN e a FUERN unem esforços para o desenvolvimento do Estado do Rio Grande do Norte, acreditando na força da pesquisa científica, tecnológica e de inovação que emana das instituições potiguaras, reforçando a compreensão de que o conhecimento é transformador da realidade social.

Agradecemos a cada autor(a) que dedicou seu esforço na concretização das publicações e a cada leitor(a) que nelas tem a oportunidade de ampliar seu conhecimento, objetivo final do compartilhamento de estudos e pesquisas.



*Gilton Sampaio
de Souza*

Diretor-Presidente da FAPERN

Cicília Raquel

Maia Leite

Presidente da FUERN



SUMÁRIO

EIXO 1 - SUJEITOS, SABERES E PRÁTICAS COTIDIANAS.....19

CAPÍTULO 1

UM DIA DE COMIDAS EM MOSSORÓ-RN: TRAJETOS E SIGNIFICADOS DE COMENSALIDADE EM AMBIENTES PÚBLICOS.....20

Libia Amaral Corrêa

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA DE VIDA DO MESTRE BEBÉ COMO PARTE DA CULTURA POPULAR DE MAJOR SALES.....35

Neuma Alves de Oliveira

Karlla Christine Araújo Souza

CAPÍTULO 3

SABERES E VEGETAIS NA NOVA ERA: A REDE AYAHUASQUEIRA MOSSOROENSE E SUAS CONEXÕES.....53

Edson Luiz Rosal

Carlos Eduardo Martins Torcato

CAPÍTULO 4

OS BATISTAS-UM SOBREVIVO NA HISTÓRIA DOS BATISTAS (1609-1882).....77

Alanar Romão Caldas

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha

EIXO 2 - COTIDIANO, IDENTIDADES E SUBJETIVIDADES.....105

CAPÍTULO 1

UM LUGAR CHAMADO AREIA BRANCA: TENSÕES E CONFLITOS NO PROCESSO DE DELIMITAÇÃO ESPACIAL POR MEIO DAS ATAS LEGISLATIVAS (1872 - 1927).....106

Jefferson Alberto de Souza

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha

CAPÍTULO 2

JOGADO AO ASFALTO: O ESTADO EXISTE PARA A POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA?.....125

Gabriel Liberato Duarte dos Reis

Ailton Siqueira de Sousa Fonseca

CAPÍTULO 3

ENTRE O FRACASSO E O SUCESSO ESCOLAR: UM DIÁLOGO COM A SOCIOLOGIA DO ÊXITO IMPROVÁVEL SOBRE ASCENSÃO ACADÊMICA DE EGRESSOS DA EJA.....144

Pedro Bruno de Lima Pereira

Paulo Ramon Silva Cruz

Constantin Xypas

CAPÍTULO 4

ATÉ QUE O GÊNERO AMEACE O CAPITAL: ESTUDOS FEMINISTAS, PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA E NEOLIBERALISMO NOS ANOS 2000.....171

Letícia Alves Maione

Karlla Christine Araújo Souza

CAPÍTULO 5

AÇÕES ESTATAIS DIRECIONADAS AOS JOVENS EGRESSOS DAS INSTITUIÇÕES DE ACOLHIMENTO DA CIDADE DE MOSSORÓ/RN.....190

Simone de Queiroz Santos Pessoa Moura

Karlla Christine Araújo Souza

EIXO 3 - LINGUAGENS, MEMÓRIA E PRODUÇÃO DE SABERES..212

CAPÍTULO 1

UM ITINERÁRIO ANTROPOÉTICO DO SER NEGRO: PERFORMANCE, MEMÓRIAS, EPISTEME.....213

Francesca Katiuscia de Albuquerque Vasconcelos

Jucieude Lucena Evangelista

Karlla Christine Araújo Souza

Luan Gomes dos Santos de Oliveira

CAPÍTULO 2

O POÇO, O AQUÁRIO, O ESCAFANDRO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE O PROCESSO DE RESILIÊNCIA ATRAVÉS DA PRODUÇÃO AUDIOVISUAL AUTOBIOGRÁFICA.....241

João Moura Rocha Sobrinho

André Bonsanto Dias

CAPÍTULO 3

OS TRAÇOS DE NIETZSCHE E DO EXPRESSIONISMO ALEMÃO NA SÉRIE DARK.....264

Stamberg José da Silva Júnior

Marcos de Camargo Von Zuben

CAPÍTULO 4

LGBTFOBIA NAS PRISÕES: RETRATOS DAS VIOLÊNCIAS E TORTURAS NO ENCARCERAMENTO BRASILEIRO NA TELA DO CINEMA.....281

Pedro Levi Lima Oliveira

Carlos Eduardo Martins Torcato

CAPÍTULO 5

TEATRO E CULTURA: A REALIDADE DA CHAPADA DO APODI RETRATADA NA PEÇA VIÚVAS DO VENENO DA OFICARTE.....300

Yanka Araújo Lima

Karlla Christine Araújo Souza

Maria Betânia Ribeiro Torres

APRESENTAÇÃO

Este livro está organizado em três eixos temáticos que correspondem à área de concentração e às linhas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Especificamente o Eixo um (1), *Sujeitos, Saberes e Práticas Cotidianas*, congrega textos ao redor de três palavras-chave que encerram o sentido de Sujeitos e seus Saberes tecidos nas práticas cotidianas, nas distintas realidades sociais. Já o Eixo dois (2), *Cotidiano, Identidades e Subjetividades*, arregimenta as análises em torno das Subjetividades e propõem leituras e abordagens acerca da produção de identidades em negociação e articulação com as diferenças, em torno de disputas e de enunciação junto ao estado. Por sua vez, o Eixo três (3), *Linguagens, Memória e Produção de Saberes*, também delinea os processos de produção de subjetividade, dessa feita articuladas/ensejadas nos campos da arte, do cinema e da comunicação.

Todos os capítulos são resultados de pesquisas realizadas, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN), ao nível de Mestrado Acadêmico, compondo um mosaico diverso, complexo e transdisciplinar. Em suma, os trabalhos aqui reunidos evidenciam a coerência das pesquisas realizadas no âmbito do programa, e a aderência de suas linhas de pesquisa que comprovam a importância de refletir sobre os processos de produção de subjetividade na contemporaneidade. Os textos aqui apresentados confirmam o alcance e a relevância social deste programa, em toda a região do oeste potiguar e estado do Ceará, realizado em diálogo com a sociedade civil e múltiplas instituições sociais.

Os capítulos que compõem o primeiro eixo deste livro *Sujeitos, Saberes e Práticas Cotidianas* estão entrelaçados por algumas palavras-chave que podem orientar a leitura. As palavras são materializadas em *comidas, saberes vegetais e religião*. Elas retratam o fenômeno humano enquanto “devir universal”, que, nas palavras de Teilhard Chardin (1995)¹, ultrapassa uma visão antropocêntrica do mundo, da vida e da humanidade. Isso pode ser justificado pela seguinte ideia de que,

... cada indivíduo já se encontra (ativa e passivamente) presente ao mesmo tempo, em todos os mares e os continentes — coextensivo à Terra... Um grande corpo está nascendo — com os seus membros, o seu sistema nervoso, os seus centros de percepção, a sua memória... (CHARDIN, 1995, p. 224 e 229).

1 Ver: CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Brescia: Queriniana, 1995.

A comida, o saber vegetal e a religião são pistas para compreender os textos apresentados como pequenas cosmologias, sendo capazes de refundar uma nova leitura do humano com base na complexidade. O percurso a se seguir é construído pelo capítulo: *Um dia de comidas em Mossoró/RN: trajetos e significados de comensalidade em ambientes públicos, autoria de Líbia Amaral Corrêa e Francisco Fabiano de Freitas Mendes*, que apresenta um itinerário peculiar realizado pelas comidas no semiárido mossoroense, pautando a dimensão simbólica do ato de comer junto. É importante ressaltar que esse texto se configura como um menu a ser saboreado. Essa narrativa tem gosto, espaço, cheiro e imaginação. Há nessas narrativas de sabores lembranças afetivas capazes despertar a imaginação poética, pois o comer, no espaço e tempo, configura-se como um fenômeno sociológico. No capítulo *A história de vida do mestre Bebê como parte da cultura popular de Major Sales, autoria de Neuma Alves de Oliveira e Karlla Christine Araújo Souza*, traz os saberes populares como linha política, epistemológica e identitária, em torno da sabedoria do mestre Bebê, com as suas memórias produzidas por meio das práticas culturais da dança de Congo e dança do Rei de Congo.

Já no capítulo *Saberes e vegetais na nova era: a rede ayahuasqueira mossoroense e suas conexões, autoria de Edson Luiz Rosal Gonçalves Sobrinho e Carlos Eduardo Martins Torcato*, evidencia-se o agenciamento da ayahuasca como uma planta professora. Neste texto, pode-se interrogar, do ponto de vista científico, o que essa planta professora tem a ensinar? O autor informa que essa rede ayahuasqueira reflete a conexão entre religiosidades plurais, num retorno ao diálogo entre o humano e natureza, ou melhor, de uma devolução a unicidade deste binômio dicotomizado pela lógica ocidental cartesiana. Com esse texto, observa-se o contexto de práticas enteogênicas com a ayahuasca na linha da unificação, particularmente na Fraternidade do Cálice Sagrado no estado do Ceará.

Noutro capítulo, *Os batistas — um sobrevoo na história dos batistas (1609–1882), autoria de Alanar Romão Caldas e André Victor Cavalcanti Seal da Cunha*, destaca-se a experiência histórica da expressão religiosa cristã dos batistas, entre os séculos XVII e XIX. Esse grupo é contestador dos dogmas e tradição católica, comportando-se assim por buscar a liberdade de aprofundamento dos estudos de uma consciência cristã progressista, ainda que arraigada ao Evangelho como fonte primordial de seu modo de vida.

Os textos apresentados, neste primeiro eixo, podem ser situados epistemologicamente na linha de pesquisa *Sujeitos, Saberes e Práticas Cotidianas* por enfatizarem de forma geral as experiências sociais da vida cotidiana. Mais que isso,

busca se atualizar nos sujeitos que comem, rememoram, com aspectos de religação de saberes e espiritualidades, retratando uma cultura transdisciplinar.

No Eixo dois (2), *Cotidiano, Identidades e Subjetividades*, quatro palavras reverberam enquanto significantes que se entrelaçam: *Estado, cidades, direitos e sujeitos*. De modo que os trabalhos dissertados aqui tratam das ações e não/ações estatais em torno de: 1) a construção espacial, discursiva e legislativa na demarcação territorial da cidade de Areia Branca–RN; 2) ações nefastas do estado em relação às políticas para população de rua ou a ausência do Estado, enquanto uma negligência premeditada e a necessidade de uma discussão sobre o direito à cidade estabelecida no Estatuto da Cidade (Lei no 10.257/2001); 3) as políticas estatais em torno da educação pública em duas modalidades, como a Educação de Jovens e Adultos (EJA) e a Pós-Graduação, mais especificamente dar notas sobre a política educacional da EJA, a LDBEN, e as reformas educacionais, dos anos 2000, para expansão do ensino superior; 4) as ações capitaneadas pelo sistema protetivo da infância e juventude, na cidade de Mossoró/RN, direcionadas à institucionalização de crianças e adolescentes que vivenciaram situações de risco e vulnerabilidade social.

O recorte epistemológico dessas pesquisas está delineado interdisciplinarmente a arremeter as áreas de conhecimento concernentes à História, Ciências Sociais, Psicanálise, Educação, Direito, Feminismo e Estudos de Gênero. No capítulo um (1), intitulado *Um Lugar Chamado Areia Branca: Tensões e Conflitos no Processo de Delimitação Espacial por meio das Atas Legislativas (1872 – 1927)*, há como enfoque de análise a produção de uma cidade, tendo como objeto de construção simbólica e discursiva percebidos por meio do discurso midiático do Jornal *O Mossoroense*, bem como as atas legislativas impressas nas edições do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN). Uma vez que foram acuradamente tomadas como fontes documentais sobre a afirmação territorial e o processo de emancipação política de Areia Branca. O capítulo movimenta hipóteses bem fundamentadas e descortina atores políticos do cenário político local, estadual e nacional.

O capítulo dois (2), designado *Jogado ao Asfalto: o Estado existe para a população em situação de rua?* estabeleceu como objetivo compreender como se apresenta o sofrimento dos sujeitos em situação de rua de Mossoró/RN, a partir da relação social com o Estado. Além da ação estatal, pode-se perceber os aspectos da sociabilidade das pessoas em situação de rua, escutando desses sujeitos suas narrativas sobre a realidade em que vivem, em especial conta com a voz do sujeito denominado de Senhor X.

O capítulo três (3), nomeado *Entre o Fracasso e o Sucesso Escolar: Um Diálogo com a Sociologia do Êxito Improvável sobre Ascensão Acadêmica de Egressos da EJA*, tem como prisma os casos de êxitos escolares considerados improváveis, ao tratar de estudantes egressos da EJA que ingressaram no ensino superior. O estudo elenca elementos obnubilados nos casos de êxito escolar de alunos pobres com histórico de fracasso, tais como o tutor de resiliência. Transmite ainda um aporte histórico sobre os avanços e retrocessos da Educação de Jovens e Adultos, enquanto modalidade de ensino no Brasil.

O capítulo quatro (4), denominado *Até que o Gênero Ameace o Capital: Estudos Feministas, Pós-Graduação Brasileira e Neoliberalismo nos anos 2000*, expõe um balanço da produção teórica sobre gênero em sua fase de consolidação institucional na pós-graduação brasileira durante os anos de 2000, a partir do estudo de caso do (PPGNEIM) Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em seus anos iniciais no período de 2005 a 2010, bem como sua vinculatória com o movimento feminista de mulheres. A análise emerge da produção teórica do programa, sendo articulada a partir das dissertações produzidas por estudantes, e de entrevistas com docentes do programa, por meio de questionário semiestruturado.

O Capítulo cinco (5), intitulado *Ações estatais direcionadas aos jovens egressos das instituições de acolhimento da cidade de Mossoró/RN*, faz um levantamento das ações estatais que estão sendo realizadas ou planejadas no âmbito do sistema protetivo da infância e juventude, na cidade de Mossoró/RN, a partir da atuação conjunta entre o Ministério Público e o Juízo da Vara da Infância e Juventude da cidade, em colaboração com a rede de atendimento socioassistencial. Ainda como objetivo da pesquisa, foi realizada uma comparação entre as expectativas de futuro dos adolescentes e jovens entrevistados, e as ações que estão sendo propostas e planejadas pelo Estado. Dentre os Projetos descritos consta: o Serviço de Acolhimento para jovens de 18 a 21 anos — Repúblicas; Abrace Vidas — famílias Acolhedoras; Plano de Atuação Prioritária — 12ª Promotoria de Justiça de Mossoró–RN 2022–2024.

O diferencial das abordagens epistemológica e metodológica destes trabalhos é concernente pelo fulcro direcionado aos sujeitos envolvidos nesses processos. Isso porque, à primeira vista, parecem macrossociais, mas que têm na outra ponta a produção de subjetividades esgarçadas, vilipendiadas, quando o Estado deixa de cumprir o papel que lhe fora reservado. Assim, a constituição da cidade de Areia Branca, enquanto território de produção de sal, estabelece disputas políticas, discursivas e territoriais que

sobrepujam as identidades locais e os saberes da tradição e hegemônizam um discurso técnico e industrial. Por seu turno, as intervenções do Estado (na remoção de pessoas em situação de rua, nas constantes perseguições e na política de higienização das cidades) negligenciam os direitos humanos relativos à liberdade, habitação, alimentação, trabalho, segurança, convivência (familiar e comunitária) e à cidadania. De modo que são essas as constatações da pesquisa quando o foco se torna a escuta dos sujeitos.

Quando o interesse em pesquisar a EJA enfatiza às experiências exitosas de egressos, percebe-se que é o papel dos docentes, e não das políticas estatais (marcadas pela pecha da exclusão social), como o principal responsável pela autonomia e emancipação dos sujeitos sociais que foram desassistidos dos meios de escolarização na infância, adolescências e maior parte da idade adulta. Ainda atrelado à ideia de uma educação pública e de qualidade, enquanto direito de todas e todos, as transformações no modo de produção econômica, especialmente as diretrizes dos organismos internacionais, tais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI), contribuíram para uma ampla reforma do Estado brasileiro e das políticas educacionais. Tanto que passaram a se orientar em direção à mercantilização, privatização, a transformação da educação enquanto produto de mercado, e a precarização do trabalho docente na educação pública superior.

Quando se visa entender quais são as expectativas dos sujeitos em situação de acolhimento e seus planos para o futuro, observa-se que os sonhos circundam apenas na esfera da sobrevivência digna, como emprego e moradia. Os egressos e futuros egressos não esboçam sonhos mais ambiciosos e emancipatórios. Nesse sentido, a pesquisa chama a atenção para a necessidade de se evitar o papel do Estado enquanto paternalista/assistencialista e fortalecer a perspectiva de emancipação e autonomia dos sujeitos, desde os momentos iniciais de acolhimento. Também destaca a relevância de observar os aspectos sócio emocionais dos adolescentes acolhidos e jovens dos egressos do acolhimento institucional, para proporcionar, de fato, a ressignificação de suas experiências de vida.

O Eixo dois (2) está coligado à Linha de Pesquisa **Cotidiano, Identidades e Subjetividades**, por contribuir com a produção subjetiva e a enunciação de processos identitários e de resistência, neste caso, a ação do Estado e a supressão de singularidades e vidas. Os trabalhos trazem dimensões invisibilizadas dos sujeitos em tela, no intuito de produzir um conhecimento sobre os subalternizados, sobre as diferenças, e até mesmo sobre a importância de transformar perspectivas e realidades vistas como consolidadas.

Os textos que compõem o Eixo três (3) deste livro, *Linguagens, Memória e*

Produção de Saberes, estão articulados pelas abordagens que envolvem as artes e a comunicação. Estas, não aparecem nos trabalhos apenas como objetos, mas constituem meios de problematização de questões sensíveis da contemporaneidade. Uma vez que envolvem desde reflexões sobre identidade e etnia, a produção de subjetividades, gênero e sexualidade, além de conflitos entre trabalho, capital, e disputa por terra. Assim, as palavras aglutinadoras são: ***arte, comunicação e produção de subjetividades***. Para os autores, a observação e problematização foram provocadas por criações ficcionais do teatro e do audiovisual, criações poéticas verbais, sonoras e visuais, além de documentais. No centro de todas está o ser humano lidando com as contingências sociais, econômicas e políticas da nossa contemporaneidade.

No capítulo um (1), intitulado ***Um Itinerário Antropoético do Ser Negro: Performance, Memórias, Episteme***, discute-se a obra do artista polivalente Ricardo Aleixo. A partir do vídeo-performance, Livro Ambiente, composto de seis poemas que fazem refletir sobre o ser e o existir da negritude, em conexão com a luta de classes e o debate atual sobre questões de gênero e meio ambiente. Os autores valem-se da poética multifacetada de Ricardo Aleixo para abordar uma epistemologia construída e expressada por múltiplas linguagens que vão da oralidade até aquelas inscritas no próprio corpo, constituindo saberes atemporais e inscrições de lutas, resistências sociais e culturais.

O capítulo dois (2) é ***O Poço, o Aquário, o Escafandro: Um estudo de caso sobre o processo de resiliência através da produção audiovisual autobiográfica***. Nele, o autor apresenta a experiência autobiográfica de Carú Moraes, criador do curta-metragem de ficção intitulado Escafandro. Nessa obra, mais do que os conflitos interiores que motivaram a criação ficcional, o autor problematiza a resiliência de um sujeito, diante de forças externas que o colocam em situação de vulnerabilidade. A criação artística audiovisual aparece como exercício de uma poética da própria vida.

O terceiro capítulo também foi escrito a partir da análise de uma obra de ficção audiovisual. Trata-se do trabalho intitulado ***Os Traços de Nietzsche e do Expressionismo Alemão na série Dark***. Na série, que tem três temporadas e vinte e seis episódios, os conflitos são desencadeados a partir do desaparecimento de um menino na pequena cidade de *Winden*, no interior da Alemanha. Este fato desencadeia uma série de acontecimentos que envolvem os personagens em uma trama que os levam em sucessivas viagens no tempo, nas quais atravessam do presente para o passado e para o futuro, deparando-se com diferentes possibilidades de sua existência. A partir disso, os autores discutem as potências humanas e o tempo histórico, fundamentados nas noções

nietzschianas de eterno e de resiliência.

No quarto capítulo do eixo três (3), a criação audiovisual aparece mais uma vez como objeto de estudo e meio problematizador da realidade, dessa vez, mediante um estudo que trata de dois documentários. O trabalho, intitulado **LGBTfobia nas Prisões: Retratos das Violências e Torturas no Encarceramento Brasileiro na Tela do Cinema**, aborda as situações de violência física, psicológica e emocional de pessoas LGBTQUIA+ em privação de liberdade. O texto é baseado na análise dos documentários *Bixa Presa* (2018) e *Passagens: ser LGBT na Prisão* (2019). Por uma abordagem interdisciplinar, que trata de questões legais, históricas, políticas e psicológicas, os autores usam as duas narrativas documentais para tratar da complexidade da situação da pessoa LGBTQIA+ no sistema prisional brasileiro.

O trabalho que encerra esta obra é intitulado *Teatro e Cultura: A Realidade da Chapada do Apodi Retratada na Peça Viúvas do Veneno da Oficarte*. Neste texto, a arte está presente como meio problematizador da realidade através do teatro. No entanto, além da perspectiva artística, ele discute também o teatro como meio para desenvolver uma educação emancipadora. Dialogando com as ideias de Paulo Freire e discutindo a noção de cultura popular, o texto coloca em pauta a realidade local de agricultores da Chapada do Apodi no Ceará e os problemas vivenciados por eles, motivados pelos conflitos com o agronegócio, pelo uso de agrotóxicos e pelas disputas por terra.

Aos leitores, faz-se o convite para conhecer e experimentar as palavras que costuraram os textos apresentados. Sugere-se uma atenção para o atributo transdisciplinar que perpassa cada eixo e capítulo, assim como a articulação entre eles. Ainda, vale observar que os textos convidam para uma leitura engajada no compromisso ético-político com as experiências sociais dos sujeitos aliados a uma ciência de base complexa.

Os Organizadores

Francesca Katiúscia de Albuquerque Vasconcelos

Jucieude Lucena Evangelista

Karlla Christine Araújo Souza

Luan Gomes dos Santos de Oliveira

EIXO 1

SUJEITOS, SABERES E PRÁTICAS COTIDIANAS



CAPÍTULO 1

UM DIA DE COMIDAS EM MOSSORÓ-RN: TRAJETOS E SIGNIFICADOS DE COMENSALIDADE EM AMBIENTES PÚBLICOS

Libia Amaral Corrêa²

Francisco Fabiano de Freitas Mendes³

1. INTRODUÇÃO: CALDOS, ASSADOS E COZIDOS: TÁ NA MESA

Este texto apresenta um estudo sobre os trajetos de comidas em Mossoró–RN, uma espécie de viagem gastronômica que passou pelos restaurantes, bares, lanchonetes e outros tipos de serviços de alimentação que atendem a coletividade, assim como, pelos alimentos preparados nesses locais e degustadas pelos comensais. Através dessa rota buscou-se responder à indagação de como se materializa o circuito de comidas em Mossoró e traçar um panorama geral sobre a comensalidade e o significado do ato de comer junto nesse espaço, num texto que pretende se comportar como um menu que passeia pelas particularidades e personagens de uma cidade cujo sanduíche mais famoso se come com talheres.

Ao chegar a Mossoró, às margens da BR 304, entre os muros de uma empresa de metais, mesmo quem está de passagem para outros lugares avista uma escultura de alguns metros de altura de um garfo e uma faca, emulando a imagem do Congresso Nacional em Brasília. A escultura de sucata é obra do artista potiguar Guaraci Gabriel, e se chama “Boca da Noite”. Ele é autodidata e descobriu intuitivamente a força da arte de mexer com o ser humano, sacudindo a vida cotidiana. Diante desse panorama,

2 Professora de Gastronomia da UnP- Mossoró–RN. Mestre em Ciências Sociais e Humanas pelo PPG em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. Bacharel em Gastronomia pela Universidade Federal do Ceará-UFC, Especialista em Ciências de Alimentos pela Universidade Estadual do Ceará-UECE e em Docência para o Ensino Superior-UnP. Cozinheira e Confeiteira pelo Senac-CE e Padeira pelo SENAI-CE. Tem experiência profissional na área de Gastronomia.

3 Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Ceará — UECE (2001), mestrado em História Social pela Universidade Federal do Ceará — UFC (2004) e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo — USP (2014). É professor do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte — UERN desde 2006, membro permanente do corpo docente do curso de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas — PPG-CISH/UERN, nível mestrado, desde 2016 e membro do Mestrado Profissional em Ensino de História — PROFHISTÓRIA/REDE/UERN, desde 2019. Tem experiência na área de História, com ênfase em História e Linguagens, História do Brasil e Teorias e Metodologias da História, atuando principalmente nos seguintes temas: história do Brasil republicano, história-literatura, história da cultura, história política e história da produção e circulação de saberes.

surgiram algumas provocações: A noite tem boca e fome? Ela precisa e utiliza garfo e faca?

Para falar da comida em si, para cozinhar, comer e refletir sobre isso, faz-se necessário um pouco da ousadia de um artista, de sua intuição, talvez de sua curiosidade, na busca de autenticidade. Nesse excerto, aborda-se as comidas, descrevendo-as, do que vai ao prato no cardápio mossoroense. Algumas estarão em formato de receitas, ou relatos, frutos de entrevistas e do que foi visto, em uma narrativa dos sabores.

Para conhecer os sabores, os restaurantes, como espaço, tiveram um papel fundamental, ao propiciarem que as pessoas conhecessem a comida, os nomes, ingredientes e como são os processos de sua feitura.

1.2 O CARDÁPIO COMO UM CAMINHO DE PESQUISA

O cardápio — carta ou *menu* de um restaurante — não é um simples amontoado de opções, mas é um livro de receitas anunciadas que remetem ao futuro da experiência de degustação, ao mesmo tempo, em que traz consigo repertório de experiências de quem pensou o prato. As pessoas se apropriam da comida, e a conhecem por meio dele. Ou seja, tornam-se conscientes do ato de cozinhar através do restaurante. Strong (2004) explica:

O restaurante iria mudar a maneira que as pessoas tinham de perceber a comida. Fez com que aqueles que jamais haviam pensado nela se tornassem pela primeira vez conscientes da arte de cozinhar. Ao lerem um cardápio de restaurante, não podiam deixar de se conscientizar das dúzias de diferentes maneiras de preparar um único ingrediente. (STRONG, 2004, p.251).

Esse processo de aprendizagem foi percebido pelo consumidor médio com o nascimento dos primeiros restaurantes, no período do Iluminismo:

Fazer uma escolha num cardápio significava saber, por exemplo, como se fazia um *poulet à la Marengo* — ou então descobrir o que era.

Assim, comer num restaurante tornou-se um processo de aprendizagem e um meio de ganhar e exercitar um atributo muito valorizado pelo Iluminismo, o paladar. (STRONG, 2004, p.251).

Os restaurantes também contribuíram muito para transformar a sociedade em seus períodos de maior urbanização. Alguns autores falam de sua função social, como a de urbanizar e moldar os hábitos dos habitantes de uma cidade. Roy Strong (2004) fez várias considerações sobre como a função pedagógica de seus cardápios e de como cresceu esse conhecimento, na mesma medida do aumento no número de estabelecimentos:

Comer fora passou a ser uma opção para todas as classes da sociedade, à medida que aumentou o número de restaurantes e se multiplicaram as redes, primeiro nacionais e depois internacionais. A culinária, que no passado havia sido puramente local, tornou-se global, com restaurantes indianos, chineses, malaios, libaneses, japoneses e outros surgindo em todas as grandes cidades. (STRONG, 2004, p.272).

Outro fator dessa difusão de conhecimento acerca dos insumos e modos de preparo foram e continuam sendo os livros de receitas.

Registros de receitas, com estruturas parecidas com as de hoje, foram encontradas em tábuas de escrita cuneiforme, na Mesopotâmia. Esses escritos revelam a existência de um mestre cozinheiro, ensinando seu aprendiz a preparar “caldos, como de legumes, de beterraba, de carne, de cordeiro, de pombo(...). Também eram usados temperos como vinagre, alho, cebola, cominho, coentro, alho-poró e ervas, como a menta (FREIXA e CHAVES, 2015, p.30)”.

O “*Le Viandier*,” de Taillevent, livro sobre culinária e suas técnicas, foi o primeiro tratado profissional escrito na França, no século XIV, sobre o qual a tradição gastronômica francesa moderna foi fundada. Já o “Cozinheiro Nacional” é o primeiro tratado culinário brasileiro, conforme explica Abrahão (2014):

Em fins do século XIX, foi editado no Brasil Cozinheiro nacional [1870] de autoria desconhecida. Seu autor tinha a pretensão de apresentar “[...] uma cozinha de tudo Brasileira”, e de atingir todas as “classes da sociedade”.¹⁹⁸ Ao compor esse manual culinário o preocupou-se em divulgar receitas brasileiras, para serem preparadas com ingredientes nacionais, tendo elaborado para isso uma tabela de produtos locais correspondentes aos europeus. Por exemplo, era recomendado às cozinheiras substituir a maçã (europeia), pela banana.

Seus editores dedicaram capítulos específicos aos utensílios de cozinha e sua utilização, bem como, às regras de servir à mesa, sugestões de cardápios, receitas confortativas contra a fraqueza geral, modos de trincar (ABRAHÃO, 2014, p.85).

Desde a edição desses livros permanece uma distinção entre tradição oral e escrita, bem como entre simplicidade e requinte. Todas essas marcas distintivas que o complexo sistema capitalista impõe ao paladar e espaços de alimentos. Assim, as classes privilegiadas sempre se apropriaram de receitas e insumos que vinham das classes mais baixas, transformando-as em artigos de luxo, com o condão do desejável, do consumismo. Foi o que aconteceu com a lagosta, com o bacalhau, com pratos de pescador, como o sushi japonês e diversos outros, como observado nas palavras de Montanari (2008, p.65): “o produto humilde é enobrecido ao participar de um diverso sistema gastronômico e simbólico como simples ingrediente de pratos de prestígio, sua natureza camponesa *artificialmente* se modifica”.

Além disso, essa apropriação é feita de modo que não se perceba, adicionando um ingrediente aqui e ali, sempre em fortes bases orais, até que pareça natural e o prato apareça em livros caros de receita, ou ainda em restaurantes sofisticados nas mãos de renomados *chefs*, como se ali tivesse sempre sido seu berço:

O receituário de um cozinheiro da moda é hoje praticamente comparável à cozinha pobre: se de algum modo a exprime ou evoca, o faz de maneira indireta ou de difícil decodificação textual. Se, ao contrário, o ponto de partida espelha um código comum da cozinha, a credibilidade dos receituários da elite, como espelho da cozinha pobre e como fonte para sua reconstrução, torna-se decididamente maior. (MONTANARI, 2008, p. 70).

Além das transformações na estrutura dos cardápios e livros, pode-se ainda verificar que a transmissão desse conhecimento sobre as receitas é modificada. Nesse sentido, cita-se o exemplo de receitas publicadas em livros do século passado, revistas e atuais sítios virtuais. Oliveira (2010) também diz que o aprendizado dos doces brasileiros mudou, mesmo inalterados os ingredientes, e isso se traduz nas receitas:

Entre a receita de arroz-doce apresentada no livro Cozinheiro Nacional

e a versão publicada na Internet (...) o número e o teor das informações apresentadas ao longo do tempo mudaram de modo significativo (OLIVEIRA, 2010, p.36).

Uma das primeiras mudanças significativas que ocorreu sobre a arquitetura das receitas: é como elas foram redigidas. Tanto que “os receituários culinários manuscritos demandam atenção e leitura cuidadosa. Não basta simplesmente folhear os cadernos e imaginar que haverá uma sequência clara e precisa das receitas neles contidas” (ABRAHÃO, 2014, p.96). A estrutura da receita; a linguagem em que ela é escrita; e até mesmo o uso dos tempos verbais modificam ao longo do tempo sua configuração.

1.2 AS RECEITAS E A SOCIOLOGIA DA CULINÁRIA

As receitas, suas estruturas e tudo que as envolve são objeto da Sociologia da Culinária, subcampo da Sociologia da Alimentação. Dória (2019) conceitua a Sociologia da Culinária como “o estudo das transformações materiais dos alimentos, na cadeia de processos que une a produção ou coleta de matérias-primas até o seu consumo, destacando as habilidades culinárias correspondentes (DÓRIA, 2019, p.2)”. Tenta-se, portanto, compreender as transmissões de conhecimento, técnicas e modos de organização do conhecimento, por meio de receitas, que fatalmente, em determinado momento da história, foram parar nos tratados culinários. Embora continuem sobrevivendo em uma tradição oral, ou em uma comida que podemos chamar de “tradicional” e, em outros momentos, até de forma “invisível”. Dória (2019) afirma sobre as receitas:

Estamos aqui tratando, evidentemente, dos textos escritos, conhecidos como receitas, e que surgem já bem avançada na história culinária. Gestos e técnicas se transmitem, primordialmente, pela observação e imitação. E ainda hoje há receitas que apenas palidamente conseguem transmiti-las. Por exemplo, entre nós, a feitura de um cuscuz paulista ao vapor, ou a elaboração de bala de coco, cujo “ponto” dificilmente se pode perceber senão pela experiência direta (DÓRIA, 2019, p. 9).

Os livros permitiram ainda o desenvolvimento da cozinha profissional, cuja existência somente é possível em sociedades estatizadas, hierarquizadas e complexas. Isso existe distintamente da cozinha doméstica, provando ser, também por esse motivo,

uma forte marca de separação entre as classes sociais. Segundo explica Montanari (2008):

Com a construção de uma memória escrita da cozinha, que torna possível o desenvolvimento cumulativo dos conhecimentos, se concretiza um verdadeiro saber constituído, o que não se verifica, pelo menos em forma material e tangível, nas sociedades de tradição oral (MONTANARI, 2008, p. 62).

O cardápio também é uma ferramenta poderosa, porque através dele é estabelecido o conceito de um restaurante. Uma vez que para elaborar um bom *menu* são necessárias boas receitas. Diante dessa constatação, o que seriam as receitas, afinal? Segundo o Instituto Americano de Culinária (2011), “a receita é um registro escrito dos ingredientes e dos passos necessários para a preparação de determinado prato (p.34)”.

Nas receitas estão descritos: os ingredientes; as quantidades em determinado padrão de medida; o modo de preparo e alguma menção a um equipamento; e, por fim, utensílio necessário à execução do prato. Conforme afirma Dória (2019):

Todas as receitas modernas trazem como elementos estruturais os seguintes aspectos: a especificação das matérias-primas componentes; a quantificação das matérias-primas; a escolha de um ou mais processos de transformação; a eleição do encadeamento dos gestos responsáveis pelo aparecimento do produto em certo nível tecnológico materializado em utensílios (DÓRIA, 2019, p. 10).

Na cozinha profissional, as receitas estão contidas em um documento gerencial, denominado de Ficha Técnica. Desta forma, por ser um instrumento de gestão, ela é exclusiva e feita sob medida para cada estabelecimento. Além do que já é encontrado nas receitas, as fichas técnicas “estabelecem o rendimento total, o tamanho das porções, as práticas de reter e servir, informações sobre como dispor os alimentos nos pratos, e estabelecem padrões para as temperaturas e tempo de cozimento (INSTITUTO AMERICANO DE CULINÁRIA, 2011)”. Pode, ainda, conter informações como vários tipos de medida, em gramas, em medidas caseiras, usando xícaras e colheres, os cálculos dos custos das porções, além da foto da preparação e logotipo do estabelecimento. O ideal é que todos os profissionais de cozinha tenham acesso às fichas técnicas, cujo

conteúdo é o seu instrumento de trabalho. Todavia, na prática, esse instrumento é quase inexistente nos restaurantes. Quando encontradas, são ineptas, com informações mais reduzidas do que em uma simples receita.

A partir dessa introdução, aborda-se a comida de Mossoró. Um dos momentos mais agradáveis das entrevistas são aqueles em que se fala da comida: “é a melhor parte”, “chegou a parte boa”. É quando as pessoas falam sobre o que gostam de comer, destacam-se os principais pontos, as principais citações e lembranças dessa comida consumida em Mossoró.

Durante a entrevista, perguntamos sobre qual comida (ou mais de uma) guardavam na memória, pensando em um lugar que gostassem muito de comer, as principais respostas foram: pizza, sushi, carpaccio⁴, *pancetta*⁵ com carbonara⁶, costelinha *barbecue*⁷, hambúrguer, churrasco, pizza de camarão, frango à parmegiana, croquete, costela de Porco, temaki⁸, tempurá⁹, *entremet*¹⁰ com café, *brownie*¹¹ de brigadeiro, filé com fritas, macarronada, pizza sabor filé com bacon, pizza doce e esfiha, burg-bacon cheddar do Açaí e Cia, sanduíche de hambúrguer caseiro, o cuscuz com feijão-verde e carne de sol de Zé Porquinho, o sanduíche do Sandubar, salgado, o sanduíche de montar do Sandubar, um prato com polvo, o filé à parmegiana do restaurante Flávios. Além dessas, houve a resposta de não possuir lembrança afetiva com nenhuma comida, em Mossoró.

Note-se a presença de muitos pratos da cozinha internacional, com ingredientes não tradicionais do nordeste brasileiro, ou mesmo do Brasil, produzidos com insumos diferentes e técnicas internacionais. A menção de tais pratos mostra haver um desejo de pertencimento a uma elite, algo que faça uma distinção em relação a uma classe não conhecedora de tais produtos, portanto, inferior.

4 Carpaccio é um prato de finas fatias de carne crua, servido frio, com molho à base de mostarda e alcaparras, geralmente uma entrada.

5 Pancetta é barriga de porco, assada e/ou defumada.

6 Carbonara é um tipo de molho, servido com massas longas, como fettuccine ou espaguete, feito com gemas cruas, bacon e queijo.

7 Barbecue é um molho feito com açúcar mascavo, especiarias e pimenta, comumente usado em churrasco de tradição norte-americana.

8 Temaki é um prato feito com os ingredientes de sushi, enrolado em forma de cone.

9 Tempurá é um prato da culinária oriental e consiste em vegetais e/ou carnes envolvidas em uma massa e fritos por imersão.

10 Entremet é um doce fino da confeitaria francesa, feito em camadas de biscuit, mousses e coberturas.

11 Brownie é um bolo de chocolate com pouca fermentação, bem úmido por dentro e com uma casquinha por fora.

1.3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados mostraram que as pessoas não sabiam como preparar o prato, e dentre as que afirmaram saber, sim, preparar, disseram que tentam reproduzir as receitas em seu ambiente doméstico, na cozinha de sua casa. Entretanto, não conseguem reproduzir o prato com eficácia ao prepará-lo em casa, visto que não fica igual e nem mesmo parecido com o do restaurante.

Sobre o motivo que eles acreditam ser o de sua comida ficar parecida ou ficar diferente daquela degustada no restaurante, as pessoas disseram: “falta de técnica e conhecimento culinário”; “não fica igual, mas fica parecida, pois sei a receita, a técnica de preparo e assim, consigo um resultado bem similar”; “o tempero e equipamentos usados no restaurante são diferentes dos que tenho em casa”; “pela forma como é feito”; “a diferença é porque nem sempre tem todos os ingredientes ou o mesmo tempo de cocção”; “o resultado em casa fica excelente também, gosto muito”; “minha mãe sabe reproduzir bem”; “não acerto nunca o ponto da massa”; “o sabor fica próximo, mas nunca igual. O molho sempre fica diferente”; “fica parecida porque é utilizado os mesmos ingredientes”; “não dá certo porque eu não sei cozinhar”; “não sei explicar, mas somente Dedé consegue o resultado do sanduíche”; “não tento, por ter um molho muito específico que não sei preparar”; “não fica parecida, pois não possuo técnicas aplicadas na cozinha”; e, por fim, “o sabor nunca fica igual”.

As respostas sobre “que comida gosta de comer em lugares informais como Lanches, Espetinhos, Hot Dogs ou assemelhados” foram: Cachorro-quente, X-Filé, Hambúrguer, Açaí com acompanhamentos doces, Completo, Sanduíche, Churrasco, Espetinho de coração de frango, Espetinho de costelinha, Tapioca de camarão, Sopa, Caldo com pão, Petiscos para acompanhar bebida alcoólica, espetinho de frango e de queijo coalho, Pizza, Sanduíche que é um cachorro-quente com carne moída e frango chamado Kagalo, Coxinha, Salgados fritos e de forno, Tapioca recheada, K-Galo, Batatas fritas.

Nos lugares considerados os mais sofisticados, as comidas que mais gostam de comer são: Churrasco, Massas em geral, Sushi, Pratos *à la carte*, *Pancetta*, Bife ancho, Risotos, Parmegiana, *Fettuccine* de camarão, Costela de porco, Croquete ou Quiche¹² com chá gelado, Frango a parmegiana, algo novo, que ainda não foi provado, *Entremets*, Pizza, Torta de frango, Massas com camarão, *Foccacia*, *Tartar*, Sashimi,

¹² Quiche é uma torta salgada francesa, feita de massa *sablé* (areia) e recheio cremoso à base de ovos e creme de leite fresco. A mais tradicional é a quiche Lorraine, com bacon.

*Burrata*¹³, Carpaccio, Quiches, Carpaccio, Massas ao Tartufo¹⁴.

As comidas que surgiram quando responderam sobre os pós-festas, ou seja, as quais são degustadas ao sair nos fins de noite das festas para recarregar as energias foram: Cachorro-quente; Caldo; Espetinho; Sanduíche; Panelada; Buchada; Cuscuz; Paneladas e cachorros-quentes escorrendo gordura; K-galo.

Estes foram, assim, as principais respostas obtidas com as entrevistas com os frequentadores dos estabelecimentos.

A partir daí, escolheram-se os principais destaques de pratos, nas conversas que se seguiram, desta vez, com os proprietários, chefs e responsáveis pelos restaurantes. Muitos deles ficaram deveras animados e quiseram compartilhar facilmente suas receitas, outros foram mais reticentes, como se fossem contar um segredo. No entanto, percebeu-se um significativo sentimento de orgulho em contar de sua comida, e da boa sensação de ver os sujeitos comendo, elogiando e retornando aos seus restaurantes, adotando-os como lugar de encontro com as pessoas importantes de suas vidas.

Não haveria como começar esta relação sem falar do famoso cachorro-quente de Mossoró. Talvez tenha sido a preparação mais lembrada por todos os participantes.

O *hot-dog* ou cachorro-quente surge no berço do *fast food* americano, na cidade de Nova York, em 1900, em um estádio de beisebol. As salsichas, por sua vez, tem origem na Roma antiga, “a palavra vem do latino *salsisium*, que vem de *salsus*, que significa salgado (LANCELLOTTI, 2007).” Câmara Cascudo (2004) menciona o “*hot dog*, o famigerado cachorro-quente (p. 742),” como uma merenda prestigiada pela predileção coletiva. Sua versão mossoroense mais famosa, a da lanchonete Sebosão leva carne moída, frango, salsicha, milho, batata frita palha e queijo ralado, sendo nomeada de “K-Galo”, e montado ali por trás do balcão por cozinheiros rápidos. A forma de se comer a iguaria, em Mossoró, é com garfo e faca.

O uso dos utensílios de comer, como os talheres, faz parte de um princípio civilizatório, cujo papel da alimentação foi essencial, conforme o pensamento de Norbert Elias (1994). Segundo o autor (p.81), “o garfo foi usado como utensílio para comer a partir do séc. XIV, introduzido na França pelos italianos”. Freixa e Chaves (2015) afirmam sobre o utensílio, criado pelos refinados bizantinos, que nunca se desvincularam dos valores greco-romanos:

O garfo (de suma importância para introduzir os bons modos à mesa) foi inventado em Bizâncio. Em sua concepção, este talher possuía apenas dois dentes. Só quando chegou à Itália recebeu três e depois quatro,

13 Burrata é um queijo fresco, em formato redondo, servido acompanhando pães, como entrada, geralmente.

14 Tartufo é o mesmo que trufa, um cogumelo considerado uma das mais caras iguarias da gastronomia.

o que demorou séculos para ocorrer (...) o último dente foi ideia dos napolitanos. (FREIXA e CHAVES, 2015, p.72).

Na parte dos doces, em Mossoró, encontrou-se a predominância dos doces com a presença do: leite condensado; leite em pó de uma marca multinacional famosa; creme de avelãs de uma marca mundial; e a presença de frutas como morango, amoras e mirtilos, todas estas: *berries* ou bagas que não são típicas do Brasil, muito menos da região nordeste.

Nesse sentido, a confeitaria clássica brasileira, aquela dos doces de tabuleiros, compotas, com bastante açúcar, tubérculos nativos, milho, frutas tropicais e especiarias, resquícios do período colonial e da influência africana e europeia, bem retratada por Gilberto Freyre ou Cora Coralina, não foi mencionada nem lembrada como desejo de consumo. Nesse sentido, a confeitaria torna-se um dos pontos de maior distinção no comer, a confeitaria de gulodices, com bastante chocolate, creme de avelã e leite em pó e condensado, além de doses exageradas de gordura hidrogenada, é mais consumida no Brasil atual do que, mesmo uma confeitaria clássica francesa. Tanto que está sendo deixada de lado por, no fundo, não agradar os paladares brasileiros devido ao pouco açúcar utilizado e alta quantidade de manteiga, e também, ser detentora de técnicas difíceis e bem diferentes das costumeiras.

Doces mencionados foram o brigadeiro, cujo nome foi originalmente dado durante uma campanha política onde um Brigadeiro disputava a eleição presidencial, no transcorrer do séc. XX, sendo um docinho brasileiro de chocolate. Sua versão atual leva o vilão leite condensado, chocolate em pó, substituído muitas vezes por achocolatado em pó, manteiga e a inserção de alguns flutuantes como: creme de leite, gemas, chocolate em barra, sucos concentrados, dentre outros. Assim, caso deseje-se modificar o sabor: o brigadeiro do séc. XXI não é apenas um docinho inocente de chocolate, ele foi elevado à categoria *gourmet*.

O outro doce mencionado pelos entrevistados foram os *brownies*, uma espécie de bolo, propositalmente mal cozido, com bastante chocolate em barra em pó, açúcar e manteiga em sua composição.

A *chef* R.F. da “Casamento de Brigadeiro” forneceu sua receita e fotos de seus doces, dizendo que: “nem precisa de ficha técnica, ao fazer somente um tipo de *brownie* e um tipo de brigadeiro e vai adicionando os sabores, caso precise de Nutella ou leite ninho”.

Ela continua dando a receita do brigadeiro: “uso uma base só e vou colocando

os sabores. Uso somente 1 leite condensado e 1 creme de leite e coloco na panela mexedora, por 15 minutos. Aí coloco Oreo, chocolate em pó, ninho, o que quiser para dar sabor”. Note-se a presença do equipamento panela mexedora, que sozinha mexe o brigadeiro até o ponto desejado.

Para a receita do *brownie*, a *chef* disse que utiliza: 8 ovos, 700 g de açúcar; 400g de farinha, 200g de chocolate em pó, 500g chocolate em barra, 300g margarina, 1 colher de chá de óleo e 1 colher de chá de café solúvel. Contudo, ela não mencionou o modo de preparo do bolo, nem detalhes de tempo, temperatura ou tipos e marcas de chocolates, farinha, nem dos outros ingredientes.

Uma sobremesa, citada várias vezes durante a pesquisa, foi a “Torta Gargamel” ou simplesmente “Gargamel”. Esta sobremesa é servida gelada e é uma montagem de cremes e biscoitos em camadas, finalizada com castanhas de caju caramelizadas. Não foram encontradas, todavia, respostas quanto à origem desse doce, o mais próximo possível foi a lembrança de uma personagem de um desenho animado que leva o mesmo nome, um vilão na estória.

Os elogios foram muitos para o “Gargamel” do Restaurante Candidus. Na entrevista com o *chef* do estabelecimento, ele relatou “já esperar pela pergunta sobre o seu ”Gargamel” que tem muita *fama*”. Ele se dispôs prontamente a dar a receita, por alegar não temer a cópia, “o segredo não está na receita, mas na mão de quem faz”, filosofou.

Há uma tendência do senso comum, em compreender a cozinha e o ato de cozinhar como algo mágico, possível apenas mediante um dom, algo inato que não seria adquirido nem com muito treinamento; o que é facilmente desmentido, bastando para isso, o treinamento de técnicas e o estudo correto dos processos de transformações químicas, físicas e biológicas dos alimentos.

O *chef* O. C. cedeu, assim, a ficha técnica do prato Gargamel. Sua receita usa biscoitos *cream crackers* que são uns biscoitos salgados, e não biscoitos maisena ou Maria que são biscoitos doces, presentes em várias receitas de “Gargamel”, nos sítios virtuais a.A. medida utilizada é uma *tirinha* de biscoito, do doce de leite, 4 unidades que serão as das latas dos leites condensados descritos, e do crocante 1 pacote, sem especificar a quantidade e não ter a representação em gramas.

Desta forma, ele sugere a montagem em camadas de ganache de chocolate. A ganache é um creme de chocolate derretido com creme de leite em proporções iguais, biscoito triturado, doce de leite, alternando as camadas, e finalizando com uma camada de crocante de castanhas para decorar.

Sobre as comidas salgadas, as memórias são inúmeras. Destacou-se o gosto que os entrevistados trouxeram pelo parmegiana.

O parmegiana é uma técnica, um “à moda de” que consiste em uma proteína como filé, bife, frango, ou vegetais como berinjela empanados e fritos por imersão em óleo quente, depois cobertos por molho de tomate e queijo, levado a gratinar em forno, servido acompanhado por purês, massas, batatas fritas e arroz branco, variando as guarnições.

Comer parmegiana é uma tradição. “O dia de comer o filé à parmegiana era nos encontros de sexta-feira (BARRAL, 2012, p.41)”. O apelo à tradição é algo que se encontra com facilidade na construção dos grupos, manchas, trajetos e circuitos. “O argumento da tradição, nesse caso, torna-se algo que o grupo precisa afirmar para se manter. Talvez outras escolhas como essa, do prato a ser pedido, tenham ocorrido outras vezes (BARRAL, 2012, p.41)”.

Em Mossoró, o parmegiana do *chef* Flávio é sempre lembrado. Esse *chef* trabalha como *personal chef*, isto é, alguém que cozinha para pessoas em ambiente doméstico, lida também com consultorias a diversos restaurantes, ajudando com sugestões de pratos e ensinando como prepará-los, dentre eles o parmegiana. Ele afirma que “o povo de Mossoró sai de casa para comer as mesmas coisas: panqueca, burger, parmegiana e filé com fritas”. E continua: “eu faço o meu criativo para criar novos pratos, porém, as pessoas são difíceis de sair da zona de conforto”. Ele acredita “que o povo de Mossoró não tem cultura para uma cozinha refinada, mais leve”. Por isso, teve que fazer várias mudanças para se adaptar ao paladar mossoroense que, segundo ele, “prefere carnes e em um ponto errado, muito assada.”

O diferencial de seu parmegiana, acredita, está no molho que faz usando tomates frescos e bem maduros, ervas frescas como manjeriço, azeite de oliva e cenoura para tirar a acidez dos tomates. A fritura também tem que ser no ponto certo para não ficar encharcada de óleo, e na guarnição uma boa marca de massa italiana é fundamental. Afirmou possuir mais de 700 clientes do setor de alimentação satisfeitos com seus ensinamentos.

Dos orientais, fica difícil trazer uma receita pela dificuldade e diferença grande em relação às técnicas de cozinha ocidentais, mesmo o sushi sendo citado quase como unanimidade, em Mossoró. Um dos fatores é a expansão capitalista comercial. Por meio da globalização, “novas formas de comércio e de transporte internacional passaram a oferecer as frutas mais exóticas no auge do inverno. As estações foram banidas, é possível obter aspargos e cerejas tanto em dezembro como em junho”. (STRONG, 2004, p.272).

No entanto, a *chef sushi-girl* L.F. do restaurante Trattoria, após entrevista na qual relatou as dificuldades de sua função em um tipo de cozinha predominantemente masculino, quis enviar a receita de seu Tataki de Salmão. Segundo ela, não é difícil a reprodução e com ingredientes fáceis de serem encontrados. Ela afirma ser um dos pratos mais pedidos no Trattoria.

Ao ser indagada sobre a ficha técnica, ela disse não ter, e que é mais fácil anotar tudo em um caderno à mão, onde com sua letra escreve todos os pratos, e sente-se muito em liberdade com a proprietária, que a deixa trabalhar do jeito que ela achar melhor. Sua mesa diária de sushi “é muito elogiada e vistosa”. Assim, enviou a receita do Tataki, uma espécie de ceviche¹⁵ de salmão, com temperos japoneses.

Para isso, leva como ingredientes: 200 gramas de salmão picado em cubos, temperado com 100 ml de shoyu, 20 ml de saquê, 1 dente de alho picado, gengibre a gosto bem picado, suco de 1 laranja e suco de meio limão.

O modo de preparo é juntar todos os temperos ao salmão em cubos, deixar pegar gosto, depois arrumar sobre folhas de alface e finalizar com gergelim torrado moído e cebolinha verde picada (a chef informou que põe a cebolinha, mas, esqueceu de escrever na receita de seu caderno).

Para encerrar o rol de receitas, nada melhor do que a panelada, iguaria das mais pedidas para encerrar a noite, após a alegria das festas. Essa escolha envolve a afetividade acerca das comidas de “sustança”, de “sertão”, tão caras ao nordestino. Sobre as comidas “pesadas”, afirma Nunes (2020):

Quando a alimentação está associada a momentos de comemoração, as comidas consideradas “pesadas” e nada saudáveis para os parâmetros nutricionais, como, por exemplo, feijoada, churrasco e peixe no coco, foram as preferidas (...). Elas se ressignificam com o deslocamento para um espaço que segue tradições. Nesse espaço que ocupam na gastronomia, os atributos da feijoada extrapolam as fronteiras dos nutrientes e dos aspectos saudáveis e saborosos para se inscrever na memória social e ganhar sentidos e significados mais encorpados. Subjetividades enredadas conduzem as interpretações dos discursos, tecidas também com as memórias afetivas que revelam as singularidades de cada sujeito (NUNES, 2020, p.76 - 77).

15 O Ceviche é um prato peruano, à base de peixe cru e vegetais, cozidos a frio, ou seja, sem ir ao fogo, a transformação da proteína se dá no meio ácido de uma marinada com limão.

Segue a receita, carinhosamente repassada, da panelada do restaurante Panelada do Gonzaga, nas palavras do proprietário G.P.:

“Tempere, bucho, mocotó de boi, tripa não, tripa não vai na nossa panelada, só bucho, livro... e de boi. Tempera com alho, pimenta, cheiro verde, muito cheiro verde, muita cebola, todas as verduras... é tomate, é pimentão. Louro, folhinhas de louro. Deixa de um dia pro outro, tomando gosto, depois fogo em tudo, até ficar bem molinho. Aí serve com cuscuz, com arroz, com farinha e é isso”.

Com essas receitas, modos de fazer e tantas combinações inusitadas do caldeirão cultural, tudo isso é Mossoró: com suas interferências e dinâmicas plurais. Finaliza-se com a sugestão de um cafezinho digestivo.

REFERÊNCIAS

ABRAHÃO, E. M. **Os receituários manuscritos e as práticas alimentares em Campinas (1860–1940)**. Campinas, 2014. 322 f. Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

BARRAL, G. L. L. **Nos bares da cidade: lazer e sociabilidade em Brasília**. Brasília, 2012. 231 f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília.

CASCUDO, L.C. **História da Alimentação no Brasil** 3.ed. São Paulo: Global, 2004.

DÓRIA, C.A.A Sociologia da culinária brasileira de uma perspectiva materialista. **Inter-Legere**. Natal, vol. 2, n. 25, p.1-9, 2019

ELIAS, N. **O processo civilizador: uma História dos costumes**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FREIXA, D; CHAVES, G. **Gastronomia no Brasil e no mundo**. 53.ed. Rio de Janeiro: Senac, 2015.

INSTITUTO AMERICANO DE CULINÁRIA. **Chef Profissional**. 4 ed. São Paulo: Senac, 2011.

LANCELLOTTI, S. **Cozinha Clássica**. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

MONTANARI, M. **Comida como cultura**. São Paulo: Senac, 2008.

NUNES, N. C. *et al.* Discursos sobre o comer de um grupo de trabalhadores-Códigos de identificação do saudável nas práticas de alimentação *In: CARVALHO, M.C.V.S. et al.(orgs).* **Comensalidades em Trânsito**. Salvador: Edufba, 2020.

OLIVEIRA, D. S. S. **A transmissão do conhecimento culinário no Brasil urbano do século XX**. São Paulo, 2010. 182 f. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

STRONG, R. **Banquete**: Uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA DE VIDA DO MESTRE BEBÉ COMO PARTE DA CULTURA POPULAR DE MAJOR SALES

*Neuma Alves de Oliveira*¹⁶

*Karlla Christine Araújo Souza*¹⁷

1. INTRODUÇÃO

A cultura de Major Sales surge na arte de fazer sendo vivenciada no cotidiano de um povo, que segundo Michel de Certeau (1998, p.38), “se inventa com mil maneiras de caça não autorizada”. Uma cultura popular que tem raízes na oralidade, no cotidiano e na dança, que tem sido resguardada, difundida e reinventada por meio de gerações.

É sobre essa cultura popular que falaremos, feita e refeita no cotidiano por pessoas simples e comuns, que têm os seus sentidos simbólicos, os seus modos de produção de saberes e fazeres, transmitidos por gerações. Assim como Karlla Souza (2010, p.28), acreditamos ser possível pensar a cultura popular, “não como algo limitado ao que se relaciona aos antigos discursos da tradição e da localidade, de dominação e pobreza, mas o popular ligado à complexidade das relações sociais”.

O município de Major Sales/RN que fica no alto oeste potiguar, é conhecido na região e no país pelas práticas culturais realizadas pelo seu povo, ganhando destaque com a dança de Caboclos e Rei de Congo, que são danças tradicionais que vêm sendo passadas de geração em geração. A dança dos caboclos despertou o interesse da gestão municipal, que passou a fomentar a tradição, ampliando e promovendo o concurso dos caboclos. Segundo Peter Burke (1978, p.35), este movimento pode ser denominado

¹⁶ Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN (2009); Especialista em História do Brasil pela Faculdade Internacional do Delta - FID (2011). Mestra em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN (2021). Professora efetiva da Secretaria de Estado da Educação, da Cultura, do Esporte e do Lazer do Rio Grande do Norte - SEEC/RN, lotada no Centro Estadual de Educação Profissional Professor Francisco de Assis Pedrosa – CEEP/Mossoró. E-mail: neumaedna@hotmail.com

¹⁷ Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba com habilitação em Antropologia (2004), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB (2006) e Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB(2010) e Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2019). Atualmente é professora adjunta IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas PPGCISH/UERN onde exerce a função de coordenadora.

como descoberta do povo.

A cultura popular passou a ser o cartão postal de Major Sales, a semana santa é vista pelo povo de Major Sales de forma diferente. É a época de ver os caboclos passando de porta em porta pedindo uma esmola, e ao dá uma oferta, vê-los dançando em roda pisando o pé em compasso no chão. Vestidos com roupas de palha, saco ou restos de tecidos, mascarados e irreconhecíveis, despertando no imaginário popular um sentimento de festa, de alegria e uma sensação de dias diferentes, é a semana de receber a visita dos caboclos e acompanhá-los no seu itinerário.

Partimos do pressuposto de que a cultura popular em Major Sales/RN, é constituída dos saberes, sentidos, significados e valores do seu povo, dos agentes culturais, dos participantes dos grupos culturais, dos mestres de cultura popular. É, portanto, uma cultura que é viva e vivida no dia a dia pelos major salenses, e todos esses saberes vêm sendo repassados pelos mestres de cultura popular, entre eles Francisco de Assis Silva, conhecido popularmente como mestre Bebê, e são suas narrativas sobre essa cultura, que trazemos neste trabalho.

Mestre Bebê desenvolve esse trabalho de coordenar os grupos culturais há vários anos, com a ajuda de outros membros da família; aprendeu essa tradição com o seu pai, que já herdou de José Berto da Silva, avô do mestre Bebê. Nas narrativas do mestre Bebê, ele nos fala sobre sua história de vida, o seu cotidiano, como aprendeu e como passou a participar dos grupos culturais.

2. METODOLOGIA

Utilizamos como metodologia, a história oral, que consiste justamente em realizar entrevistas gravadas com pessoas que falem dos seus modos de vida, do seu cotidiano e narrem suas histórias. Esse tipo de trabalho compreende todo um conjunto de atividades anteriores e posteriores à gravação dos depoimentos. É feito um levantamento de dados para a preparação dos roteiros das entrevistas, o estabelecimento da passagem do oral para o escrito, sendo as transcrições, e de como estas serão usadas na pesquisa. Também é necessária a conferência e a autorização pelo entrevistado; os cuidados éticos com a publicização das narrativas e a devolução do produto à comunidade.

Passeggi (2008) argumenta que as narrativas trazem implicações pessoais e sociais e imprimem as marcas individuais e coletivas, onde o sujeito está inserido. Visto que ao narrarmos, não apenas descrevemos, seguindo uma ordem cronológica, factual, mas sim contamos o que a memória seleciona entre as experiências e as

lembranças, sendo a memória uma construção social. Assim, diz Halbwachs (1968, p.26): “a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva”; e completa Michel Pollak (1992, p.05) quando afirma que a memória é construída por pessoas, personagens, acontecimentos e lugares.

Deste modo, para conhecermos as memórias sobre a cultura do município de Major Sales/RN, realizamos uma entrevista com o mestre de cultura popular Francisco de Assis Silva (mestre Bebé), na qual ele nos narra sobre o seu envolvimento com as histórias dos dois grupos, como aprendeu a tradição e como vem dando continuidade. A entrevista foi realizada no dia 17 de novembro de 2019, na casa do mesmo em Major Sales/RN, agendada com antecedência pelo entrevistado. Para realizarmos a entrevista, elaboramos um roteiro para responder nossos objetivos. As narrativas aparecem no desenvolvimento deste trabalho, fogem das normas da ABNT, pois não estão recuadas como as citações, mas aparecem no corpo do texto em itálico, como uma maneira de dar destaque para essas narrativas.

3. DESENVOLVIMENTO

3.1 História e vida do mestre Bebé

Francisco de Assis Silva, conhecido como Mestre Bebé, tem sessenta e cinco (65) anos, é casado, tem nove (9) filhos, oito (8) biológicos e um (1) que adotou, além de dezesseis (16) netos e um (1) bisneto. Estudou até o primário, que hoje é o ensino fundamental e frequentou por três (3) meses a EJA (Educação de Jovens e Adultos). Mestre Bebé é organizador de turmas de caboclos e Rei de Congo, no município de Major Sales/RN, e ainda desenvolve atividades culturais que são herança de seu avô. São saberes que vêm sendo passados de geração em geração, e o mestre Bebé tem dado continuidade a essa prática da tradição oral, sendo desta forma, reconhecido em Major Sales, como um mestre da cultura popular. Para Paul Ricoeur (2006, p.85): “esse reconhecimento de si ainda requer, em cada etapa, a ajuda de outrem”, isto é, de ser reconhecido pelas outras pessoas.

Eu não era mestre. Fui sempre um agricultor; nasci e me criei na roça, cresci, me casei, saí da roça e fui trabalhar em um carro na debulha de feijão e de milho, depois parei no carro e passei para um trator. Aqui onde hoje eu moro, antes era roça onde eu broqueei, onde colhi feijão e milho, arranquei toco, passei trator no período do inverno, arando a terra para depois outros plantar. A minha vida foi assim, até que

larguei tudo isso para entrar na cultura. Eu sou o Bebé Silva, é como também sou conhecido aqui devido ao programa de rádio que faço, o popular Jaraguá, é como eu estou sendo hoje por causa do apelido que me colocaram. Eu entrei na cultura devido o meu avô, o meu pai, eu entrei com 12 “ano” de idade. (Mestre Bebé)

Ainda segundo Ricoeur (2006, p.92): “Para o mestre fazer-se reconhecer é recuperar seu domínio ameaçado”. Mestre Bebé faz uma narrativa de si e nela constrói sua identidade. Paul Ricoeur (2006, p.144) fala da identidade pessoal ligada ao ato de narrar; sob a forma reflexiva do “narrar-se”, ela se projeta como identidade narrativa.

Mestre Bebé herdou de seu pai uma tradição exercida por seu avô. Começou a se envolver com a cultura dos caboclos ainda criança, sua juventude foi marcada pela dança e festividades as quais via seu pai participar. Casou-se, teve filhos, o trabalho na agricultura era o que trazia o sustento para a família e a diversão com as tradições, trazia o sustento para a alma. Sua identidade foi formada em torno da cultura.

A gente subia pro baxí, saia de 6 horas, voltava no outro dia e chegava em casa 10h da manhã, sem dormir; só brincando caboclo, isso eu com 12 ano de idade. E foi passando, e foi passando, e eu fui crescendo, aí depois que eu me casei foi que inventei de fazer a turma, mais um colega meu, um primo meu, “fizemo” a turma. Deu certo, aí passou uns tempo eu sem fazer, mas depois entrei de novo mais outro primo meu, de sócio nós dois, eu cuidava da banda e ele cuidava dos caboclo. (Mestre Bebé)

Mestre Bebé desenvolve em Major Sales atividades culturais, coordenando e acompanhando grupos de Caboclos e Rei de Congo. Ele não foi propriamente um dançante de caboclo e Rei de Congo, ele conta que ouvia as histórias do seu pai, com isso começou a formar um grupo e acompanhava as turmas quando iam se apresentar, tocando o pandeiro.

Papai contando aquelas histórias do pai dele e lá vai... e eu fui pegando... eu fui participando das turma e fui aprendendo isso aí. Mas eu não fui um dançarino de caboclo não, eu dançava mais um companheiro meu que ele batia pandeiro também, quando ele “tava” cansado, a meia-noite, aí nós trocava, eu vestia a roupa dele, não vestia nem a calça, só botava a camisa, a máscara e dançava ali um pedaço, mas eu nunca fui de dançar direto, eu sempre fui de tocar o pandeiro e de organizar. (Mestre Bebé)

A cultura sempre esteve presente na vida do mestre Bebé e tudo que estivesse relacionado a este saber, despertava o interesse dele. O gosto, pelas práticas culturais, fez do Mestre Bebé um guardião de uma tradição, e ser reconhecido como mestre de cultura popular.

Eu sempre gostei, eu sempre gostei, eu saia ali do sítio mais meu tio pra vir pra cá pra Major Sales atrás de ver onde tinha um circo ou qualquer coisa pra sair de lá, porque eu gostava dessas coisas, qualquer coisa que tinha sobre a cultura, cantoria, os folhetos de cordel eu comprava na feira e ia ler lá em papai, eu lia duas vez um folhetozinho daquele, eu lia duas vez porque eu já decorava e de uma outra vez eu não precisava mais ler. (Mestre Bebê)

O universo cultural sempre esteve presente nas raízes e no sangue do mestre Bebê, aprendeu com o seu pai, uma herança do seu avô, e hoje ensina aos seus filhos, netos, sobrinhos, demais familiares, como também aos major salenses que queiram aprender.

A relação do Mestre Bebê com a cultura é uma relação de reciprocidade, integração e sintonia, ele vive a cultura no seu dia a dia, ela constitui o seu trabalho. Um homem do campo, um sertanejo, que cuida da sua casa, ajuda a esposa nos afazeres, e com um pandeiro na mão, leva alegria, diversão e uma tradição para as crianças nas escolas.

Sobre o seu cotidiano, mestre Bebê faz o seguinte relato:

No dia a dia eu faço esse trabalho... eu dou uma ajudinha a mulher quando eu chego da rádio, aí na segunda-feira é pouca coisa, mas na terça eu começo meu trabalho né, na terça eu me arrumo aqui e vou para a escola, eu vou para a creche, lá eu começo de 9h, só eu e o sanfoneiro, quando o sanfoneiro não vai eu vou sozinho, eu pego esse pandeiro sozinho e vou para a sala de uma, aí começo tocando para eles, aí eles dizem: Bebê, cantei aí aquele negócio. Eu digo: eu não sei cantar, você canta? Eles dizem: canto. Aí cantam música da Terezinha, da borboletinha... aí eles cantam e eu bato o pandeiro e “interto” (distraio) eles. Eu digo tá bom, eu já vou embora, tenho que ir para outra sala, aí eles correm tudo para a porta para não deixar eu ir (risos) não querem deixar eu sair. Aí eu vou para outra sala e vou passando em sala em sala. De manhã eu faço umas seis salas de aula, até seis sala tem dia que eu faço, tem dia que não dá tempo. Quando é a tarde eu vou de novo, é mais pouco, é só quatro sala, aí dá tempo. Quando o tocador vai aí junta todos lá no salão, de manhã junta todos e a tarde junta todos lá no salão. Quando é no outro dia, eu vou lá para a Fazenda Nova de manhã e à tarde também, tem o outro que é o anexo, o anexo eu vou de 10:40, a diretora combinou esse horário porque é o tempo que a professora tem terminado as atividades, e aí até a horas deles sair é o tempo que fico com eles. Eu saio de sala em sala e falo para as professoras: olhe, se você achar que eles merecem, você deixar eles sair para brincar comigo. Aí tem dia que tem um que dá trabalho, aí ele não sai para participar. Eles ficam danado, tudo doido para participar. Quando dá certo, aí

vem tudo, vem tudo, forma umas quatro filas grande lá no pátio, lá é bom viu, é eu e o tocador, aí é uma festa, é tudo agarrando comigo e fazem uma festa. Quando eu termino lá é mesmo na hora deles irem embora, quando é a tarde sempre eu ensino lá na creche ou lá na Fazenda Nova, porque na outra escola lá só tem duas salas de aula, aí eu ensino de manhã também às 10:40. Então, meu serviço é esse, por enquanto tá sendo esse aí. Aí tem o Pontinho de Cultura também... minha luta tá sendo essa, é mais isso, é trabalhar nas escolas e ficar... andar na bicicleta pra cima e pra baixo (risos).

Neste relato riquíssimo, mestre Bebé nos fala sobre o seu dia a dia e o seu trabalho. Ele realiza um trabalho belíssimo com as crianças nas escolas de Major Sales/RN, ensinando para as novas gerações sobre a cultura, os valores e as tradições de forma lúdica e divertida. Segundo Michel de Certeau (1998), as práticas cotidianas surgiram do trabalho sobre a cultura popular ou sobre as marginalidades, que a princípio eram vistas negativamente.

Faz parte do planejamento escolar, receber semanalmente a visita de um mestre de cultura popular que vem falar sobre os seus saberes; inclusive a Escola Municipal Antônio José da Rocha, em parceria com o Ponto de Cultura, aprovaram em 2017 um projeto no Itaú Cultural, intitulado “Circulando a cultura na Escola”, o projeto aspira levar a cultura popular de Major Sales para a escola, para poder ser apreciada por crianças e adolescentes.

Mestre Bebé além de ter aprendido sobre a cultura dos Caboclos e Rei de Congo, também aprendeu com o seu pai algumas histórias. Na entrevista, ele diz que seu pai era também um contador de histórias e que elas eram contadas por seu avô. Ele conta que toda noite sentavam na calçada para ouvir as narrativas que seu pai ia contar. Partilhava com a família e os vizinhos suas crenças, valores e mitos, como diz Peter Burke (1978, p.62): “entalhadores, cantores, contadores de estórias e o seu público formam um grupo que está face a face, partilhando os valores básicos e os mitos e símbolos que expressam esses valores”. Mestre Bebé fala na entrevista que não lembra do que seu pai contava, que não se dedicou a essa arte, por isso só lembra de algumas.

Das histórias que ele lembra, fez um cordel com duzentas estrofes, intitulado: “O que papai falou pra mim”. Assim ele nos narra:

Meu avô era contador de história, história só quem sabia era ele, ele passava a noite todinha, ninguém contava uma história, só quem contava era ele. Papai aprendeu muito com ele, já eu aprendi pouco com papai porque eu não me interessei em aprender as histórias. A história que ainda hoje eu lembro que aprendi com papai, que o pai dele contou para ele e ele contou para mim, e eu tenho isso até gravado, eu conto em

200 estrofes que eu fiz, tem o título assim: “O que papai falou pra mim”, é um cordel, eu fiz 200 estrofes, não está escrito, só está gravado em um pen drive. Aí eu fiz isso aí, tudo que ele falou pra mim eu escrevi, mas só que as histórias eu não coloquei muitas porque eu não aprendi muitas histórias com ele, como eu disse antes. Mas até que eu aprendi uma, que acho que ela é conhecida, que é a história do rapaz que foi dizer uma adivinhação pra casar com a filha do rei, aí ele disse: “Oh mamãe, eu vou fazer uma adivinhação pra que eu case com a filha do rei. A mãe disse: você vai morrer. Ele respondeu: vou morrer não, porque eu vou fazer uma e quero ver ela adivinhar. A mãe disse: você vai é morrer lá. O rapaz falou: olhe, eu vou dizer para a senhora que ela não vai adivinhar, porque a primeira palavra que eu vou dizer é na saída da casa. Parece que foi um dom de Deus que quando ele saiu no terreiro, ele topou numa pedra. Olhe mamãe, preste atenção, vou começar daqui: “Deixais no que deixais e topais no que topais”, depois eu digo o significado. Aí lá na frente ele disse: “Deixais no que deixais, topais no que topais, com fumaça matei pita, com pica matei sete, com sete escolhi o ‘milhor’, atirei no que vi, matei o que não vi, com lasca de pau santo assei e comi, se o pau era bom, melhor era a raiz”. “Eu num disse à minha mãe que eu ia fazer uma adivinhação, eu quero ver ela adivinhar”. E foi dito e feito, assim a história conta que passou três dias e a mãe ficou pensando para adivinhar e andou foi longe. A mãe disse: “eu sei lá o que você tá dizendo”. Então a adivinhação era a seguinte: “Deixas no que deixais foi a mãe dele, quando teve que deixar para ir até a casa do rei; topais no que topais foi porque ele topou numa pedra; com fumaça matei pita foi porque a cachorrinha que tinha o nome de pita acompanhou ele, a fumaça foi o veneno que a mãe envenenou um pão, pensando em envenenar a cachorra para ele se livrar dela, mas aí ele pegou a cachorrinha e tratou, botou para secar, subiu pra cima de um pé de árvore muito sombrio. A noite chegou uns jogadores para jogar tudo armados de fuzil, tudo com fome, aí acharam a carne da cachorra, comeram e morreram todos os 7, eram 7. Dos sete fuzil ele escolheu o melhor, lá na frente ele com fome também né, atirou num “nim” (ninho) de mafagafa que ele viu, a história conta que era nim de mafagafa, ele atirou na mafagafa velha, matou foi os filhotes, aí caiu no chão ele catou, aí lá na frente ele encontrou uma cruz, ele tirou uma filepa para assar as mafagafa, e no pé da cruz tinha o que? Tinha uma panela de ouro. Por isso que ele diz: se o pau era bom que serviu para assar a carne, melhor era a raiz que tinha ouro. Entendeu? A raiz era uma botija. Onde era que alguém ia adivinhar uma coisa dessa... pois é, essa foi a única história que fiquei gravada do meu pai, mas tem outras e a gente ria tanto com papai quando ele contava essas histórias, ele sabia muitas histórias que ele

aprendeu com meu avô, tinha muita história, muita adivinhação, muita piada, mas eu não aprendi todas essas coisas, acabei me envolvendo com outras coisas, tendo que trabalhar e aí não guardei.

Essa história narrada por mestre Bebé nos mostra uma seleção da memória, pois ela seleciona aquilo que tem significado, aquilo que deve ser conservado e transmitido. É uma memória em movimento e ele as guarda porque elas o fazem lembrar da cultura popular. Segundo Burke (1978, p.60), “os estudos dos cantores populares e contadores de estórias mostraram que a transmissão de uma tradição não inibe o desenvolvimento de um estilo individual”. O estilo do Mestre Bebé está mais voltado à cultura dos caboclos e Rei de Congo, contudo, ele carrega em suas lembranças e na memória algumas histórias que ouvia do seu pai, embora não lembre de todas.

É preciso, portanto, selecionar, escolher, esquecer, e essa seleção é muitas vezes difícil e dolorosa. De acordo com Georges Balandier (1999, p.13), “o fim das grandes narrativas foi proclamado desde o século XVIII até a década de 70 do século XX, e hoje elas só aparecem nos discursos dos insistentes”. Como um guardião de memórias, mestre Bebé tem insistido em manter vivas as histórias contadas pelo seu pai, mesmo vivendo em uma sociedade que está perdendo a relação com a sua transcendência e o hábito das grandes narrativas. Segundo o mesmo autor, “é preciso fazer da memória o recurso de uma nova resistência, aquela que se opõe ao esquecimento e arma a vigilância dessas imagens recebidas do passado” (*Ibidem*, p.41).

Quando o mestre Bebé diz que não se lembra de todas as histórias contadas por seu pai, ele nos mostra que esquecemos ou lembramos de acordo com escolhas íntimas, ou coletivas. Ao fazer um cordel e gravar em um pen drive, tudo que aprendeu com o seu pai, ele recorre ao que Joel Candau chama de extensões da memória: “mesmo com as capacidades memoriais, o homem quase nunca está satisfeito com o seu cérebro como forma de guardar informações memorizadas, desde muito cedo, recorreu a extensões da memória.” (2012, p.107).

De acordo Candau, quando Halbwachs vincula “o pensamento social” à memória, ele quer dizer que esta última resulta da transmissão de lembranças e esquecimentos. Sem a mobilização da memória, a qual é a transmissão, para ser útil às estratégias identitárias, ela deve atuar no complexo jogo da reprodução, da fidelidade e da traição, da lembrança e do esquecimento. A transmissão está no centro de qualquer abordagem antropológica da memória. Sem aquela, esta não teria serventia. Nada seria possível sem a expansão da memória humana. Segundo Balandier (1999), ela transforma as lembranças em imagens, armazena o passado como uma reserva, que podemos ter

acesso cada vez que retornamos a ela para buscar uma imagem. Ele diz:

A memória “registra” os acontecimentos da nossa existência cotidiana, transforma-os em “imagens-lembranças” e assim armazena o passado “pelo único efeito de uma necessidade natural”. É uma espécie de *reserva* à qual temos acesso cada vez que “retornamos para ali buscar uma certa imagem, a tendência da nossa vida passada. (BALANDIER, 1999, p. 46)

Mestre Bebé vem transmitindo suas memórias, seus saberes e sua tradição, essa transmissão tem se dado através da oralidade, onde é repassada para os seus filhos e netos, e também através de extensões da memória como gravação de áudios, entrevistas que são registradas e transcritas, cadernos literários que contam a sua história e gravação de vídeos.

Ao falar sobre a dança dos caboclos, mestre Bebé nos dá uma dimensão de como ela surgiu no município de Major Sales/RN. Como um guardião de memórias, ele conta o que ouvia do seu pai, são lembranças que permeiam um imaginário, que gerou uma identidade e o faz seguir uma tradição. De acordo com Paul Ricoeur (2006, p.117), “a questão da identidade tem assim uma dupla vertente, privada e pública. Uma história de vida se mistura à história de vida dos outros”. Assim é a história contada pelo Mestre Bebé, é uma história sua, recebida de seu avô e repassada para outras pessoas:

Essa dança aqui, veio com o meu avô, ele viu os índios dançar, ele chegou aqui em 1908, mas ele só foi fazer o primeiro grupo em 1924. Papai contava que ele dizia que antes não tinha como formar o grupo, porque não tinha gente suficiente, de fato o primeiro grupo que ele fez foi com sete caboclo, era cinco caboclo mais o velho e a velha, somente isso aí, e eles brincavam, era bem pouquinha gente. Não tinha essa história de concurso, e ele fazia só na semana santa, brincava a semana todinha. (Mestre Bebé)

Essa narrativa nos leva a refletir sobre a construção da identidade do sujeito e de como ela está relacionada à memória, as lembranças do passado contadas por seu pai, foram reapropriadas e reproduzidas, sendo passadas hoje para seus filhos e netos, ou seja, de geração em geração.

Existe uma relação muito forte entre memória e identidade, pois a memória é a primeira faculdade, e é ela que alimenta a identidade. Desta forma, a identidade ou as identidades de Major Sales estão intimamente ligadas às memórias das tradições da cultura popular, vivenciadas pelas pessoas desta terra.

A cultura popular existente em Major Sales/RN é vivida pelo povo, por uns com mais intensidade do que por outros. Ela é vivida no cotidiano, onde é reinventada e recriada. Para Michel de Certeau (1998), o conceito de cotidiano é visto como conjunto de operações singulares que, às vezes, dizem mais de uma sociedade e de um indivíduo do que a sua própria identidade.

Mestre Bebé vive, constrói, ressignifica e resguarda suas memórias e a cultura que aprendeu com seus antepassados, no seu dia a dia é possível perceber, como diz Certeau (1998), que as “artes do fazer” sejam, talvez, o lugar por excelência da liberdade e da criatividade, é onde acontecem rupturas e continuidades, mudanças e permanências. Sobre o que mudou e o que ainda existe da cultura dos caboclos, ele nos narra:

É o seguinte, a história dos caboclos para ter a diferença de antigamente pra hoje, foi o concurso, devido o concurso veios os critérios que são seis, devido os critérios foi obrigado a gente mudar e ter criatividade, porque se não tivesse o concurso não precisava a gente se preocupar tanto, porque se eu fizesse esse ano de palha de carnaúba, o ano que vem usava de palha de bananeira, continuava com a mesma tradição, nunca ia sair da tradição. Em 2013 nós fizemos original, tradicional. O tradicional é o chapéu de palha, a máscara de pele de animal, do mesmo jeito que quando eu não era nem nascido tinha, no tempo do meu avô. E devido o concurso foi mudado tudo isso. Tem que ir bonito. Você viu né o jeito que a gente se apresentou esse ano? Tem que ir daquele jeito pra melhor, senão não ganha não o concurso. A diferença é essa daí, porque mudou por causa disso aí, do concurso. Não é que eu seja contra o concurso, eu acho muito bom. Agora eu não acho bom, é o sistema deles trabalhar durante a semana, querer botar qualquer tipo de festa na semana, pra atrapalhar nós em trabalhar na roupa do concurso, como atrapalha de nós ir tirar esmola lá fora em outras cidades. Teve uma reunião num dia desses teve um dos chefes de turma que disse que as esmolas não dava nem para pagar o transporte do carro para outras cidades. Aí eu disse: pois eu acho bom ter o pedido de esmola, porque eu já tenho minha freguesia, já tenho 25 anos que saio em várias cidades na semana santa com os caboclos e a gente ganha muita coisa. É os convites chegando para eu ir pra outros lugares, e eu não vou porque não dá tempo, não dá por causa do concurso. Porque tem uma coisa, tem outra no meio da semana, tem o itinerário, tem que fazer o itinerário, não sei pra que isso, porque se já tem o concurso, não tem pra que itinerário. Esse ano a gente tava lá no sítio e foi obrigado a vir embora porque tinha que se apresentar no itinerário, porque se não se apresentasse perdia ponto no concurso. Tem coisa que eu

não concordo. Esse negócio de querer colocar coisa que não tem nada a ver com a tradição, não tem pra que. Porque se já tem o concurso, deixe só o concurso.

Nesta narrativa, mestre Bebé nos mostra alguns pontos importantes sobre a cultura dos caboclos em Major Sales/RN. O primeiro ponto a destacar é a mudança que ocorre com a tradição ao longo dos anos, desencadeada pelo concurso, que é um evento realizado no sábado de aleluia, para escolher a melhor turma de caboclos. O concurso apresenta alguns critérios de participação como: figurino, coreografia, pisada, música, tempo de apresentação, entre outros, que acabam retirando um pouco a espontaneidade da tradição.

Outro ponto que destacamos é de como se caracterizam as roupas dos caboclos, antes feitas de palhas de bananeira ou carnaúba, e hoje feitas de TNT ou saco de nylon, ou seja, o que antes era feito com elementos da natureza, hoje tem perdido lugar para materiais industrializados.

Um terceiro ponto a observar na narrativa é sobre o que acontecia antes e o que acontece hoje no período da semana santa. Tradicionalmente durante esse período, os caboclos aparecem, é uma forma de dizer ao imaginário popular que começou a semana santa. Vestidos com roupas de palha e rostos cobertos com máscaras, o povo recebe em suas casas a visita dos caboclos, que passam de porta em porta pedindo uma esmola. Quando a esmola é ofertada, em forma de agradecimento, os caboclos dançam. Porém, hoje, as turmas que decidem participar do concurso, dificilmente conseguem realizar essa parte da tradição. Uma vez que durante a semana precisam finalizar as roupas para se apresentarem no dia do certame, ensaiar a apresentação e participar de itinerários exigidos pela organização. Segundo mestre Bebé, uma parte da tradição tem ficado de lado e o que era uma brincadeira vira uma competição.

É sabido que as tradições são mutáveis, pois elas se modificam, se reinventam e se ressignificam, isso faz parte da natureza humana, como bem observa Peter Burke (1978, p. 60): “não existia uma tradição popular imutável e pura nos inícios da Europa moderna, e talvez nunca tenha existido.”. Contudo, como observa Vandana Shiva, em *Monoculturas da Mente* (2003), o desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante, acontece em muitos planos e processos. Primeiro fazem o saber local desaparecer, simplesmente não o vendo, ou seja, negando sua existência. Isso é fácil para o olhar distante do sistema dominante de globalização. A monocultura da mente destrói a diversidade e faz desaparecer aquele que não concorda com o sistema. Logo, aqueles que decidam não participar do concurso, têm o receio de caírem no esquecimento ou desaparecimento.

A participação em eventos e apresentações das turmas de caboclos e Rei de Congo, organizadas por mestre Bebé, não acontece apenas durante o período da semana santa ou no dia réis, ao receber convite para se apresentarem em outras cidades, em vários períodos do ano. Ao ser questionado sobre esses convites, ele diz: “a gente tenta ir, na maioria das vezes sim. Às vezes a gente tem um pouco de dificuldade, uns não podem ir, tem que trabalhar, não podem deixar a mulher só com criança pequena. Na apresentação de ontem mesmo faltou gente, teve uns que não puderam ir”. Na entrevista perguntamos ao mestre Bebé se ele lembra quantos eventos mais ou menos ele já participou. Ele diz que não, pois foram tantos que até já perdeu as contas, e ao ser questionado sobre qual teria sido o mais marcante. Ele responde:

Vixi! Tem muitas tu sabe? Teve uma noite dessas pra tu ver, eu tava sentado aí onde tu tá, o vento correndo aqui, liguei o meu celular e puxei “Passe e Fica”, a última apresentação que nós “fizemo” lá em Passe e Fica ficou na história, eu não esperava, nunca viu. Eu não tava lembrado que tinha feito uma apresentação tão bonita como aquela, com uma diferença que não teve o começo do Rei de Congo, com a música do “Boa Noite”. Mas entrou logo com a música diferente que nós “inventemo”, esse repertório novo e “levemo” pra lá e foi bom, foi uma apresentação linda, boa mesmo.

Mas sobre o que você me perguntou, teve também uma apresentação em Mossoró, “fizemo” uma linda apresentação lá, muita gente nessa noite lá, foi em 2011, depois que nós “viemo” de São Paulo da apresentação em Olímpia. Teve uma em Juazeiro também, foi muito bom. Lá em Olímpia também teve uma apresentação muito boa, em 2015 tivemos uma preparação bem maior. Na FIART lá em Natal onde os Caboclo ficaram em 1º lugar e o Rei de Congo em 2º, logo nossos dois grupos, foi muito bom.

Teve outra apresentação também boa que eu gostei que o povo estava esperando uma coisa e ficaram esperando... sabe o que que aconteceu? Lá em Frutuoso Gomes/RN nós fomos fazer uma apresentação lá e na hora que nós chegamos lá, faltou energia e já era 9h da noite, a apresentação era pra ser de 9h. Nós já ia se arrumar aí faltou energia e o povo onde estava sentado, ficaram sentado esperando vir uma pessoa para ajeitar a energia, quando o rapaz chegou era 11h da noite, e o povo tava todo mundo lá. “Fizemo” uma apresentação linda e ninguém saiu enquanto não assistiram toda a apresentação, acredita? Por que é difícil né? Chegar numa cidade pequena e o povo não ir embora dormir. Já teve cantos da gente ir e de não ter quase ninguém no evento, mas quando anunciava que os caboclo ia se apresentar o povo corria pra assistir.

O que eu posso contar pra você dessas apresentações, qual foi a melhor e a que eu mais gostei, foi esses lugares aí. Onde tem uma cidade que tem o reisado, o reisado

de José de Moura, que é lá no Poço José de Moura lá na Paraíba, diferente do nosso, tem também essas figuras né? Eles sempre chamam nós pra ir pra lá. Eles gostam porque nós tem uma diferença né? Na música e em tudo mais tem uma diferença pra os dele lá. Os dele lá é coisa bonita mesmo, se fosse outro ia ter uma inveja, ia dizer: “Não vou trazer eles pra cá não”, mas não tem isso, eles chamam a gente e nós já se “apresentemo” várias vezes lá em Poço José de Moura, onde tem reisado também, e é muito bom. Eles já foram para Olímpia/SP também e o povo gostaram. E eles convidam nós pra ir pra lá, por isso que eu digo que é muito bom. Nós “fizemo” uma apresentação em Bernardino Batista/PB que o povo ficou tudo de boca aberta. Foi. Tanto os caboclo como o Rei de Congo lá em Bernardino Batista/PB, a cidade que o povo gosta da nossa cultura.

Ao responder à pergunta, mestre Bebé constrói uma narrativa que nos leva a refletir a respeito de algumas questões vivenciadas pela cultura e os saberes locais, que é o problema do reconhecimento e valorização. Isso é evidenciado quando em sua fala, ele destaca o sentimento de satisfação ao fazer uma linda apresentação, ao ter um público para assistir ao espetáculo e que não vai embora sem antes vê-los se apresentarem. Segundo Vandana Shiva (2003), isso aconteceu porque muitas vezes o saber local é desprezado, por ser pautado pela conservação e preservação da natureza, e por utilizá-lo para o sustento e não como lucro. Nessa sociedade capitalista que vivemos, o discurso dominante causa uma violência aos saberes locais, tido como primitivo e ultrapassado. Por este e outros motivos, ver o reconhecimento do público a uma tradição desperta nos guardiões desses saberes um sentimento nobre de realização e contentamento, é o combustível para darem continuidade a tradição.

Nessa narrativa, mestre Bebé também nos mostra o quanto essa tradição tem se tornado conhecida e apreciada por pessoas de vários lugares do Estado e de outras regiões. Pois, ele leva a cultura de Major Sales para diversas partes do Brasil, transformando um saber local em um patrimônio imaterial do Rio Grande do Norte, quiçá do país. É por esses e outros motivos que aquela cidade é conhecida como a terra da cultura, assim o seu povo se identifica e reconhece essa identidade.

O viver e o fazer cotidiano, emergido na cultura e nos saberes, proporcionaram ao mestre Bebé vários prêmios e produção de materiais, sobre estes ele comenta:

Eu sozinho já ganhei dez prêmios no concurso dos caboclos 2001, 2002, 2007, 2010, 2011, 2012, 2013, 2015, 2017, 2019... tem os prêmios de cultura popular como o Prêmio Cornélio Campina, teve o Prêmio Mestre do Mundo, esse foi o primeiro, teve até o encontro de mestres em Juazeiro, tem uma foto no livro dos mestres. Tem um livro

com poesias minhas, foi feito por aqui mesmo né? Tem todos os cadernos literários que foram produzidos pelos projetos aprovados como o Criança Esperança, todos têm música, poesia e história minha. Tem várias coisas. Tem o livro e mapeamento do Selo Unicef.

Na entrevista, para responder a um dos objetivos da pesquisa, questionamos como eles conseguem resguardar essa cultura e fazer tudo o que fazem dentro da cultura popular de Major Sales/RN. E o Mestre Bebé nos responde:

A gente consegue por causa da união que nós temos na família, o grupo é muito unido, aí um faz uma coisa, outro faz outra, e a gente fica lutando um do lado do outro. Então é assim que nós estamos conseguindo dar continuidade, é através do amor que nós “temo” pela cultura e a união que nós “temo”. Nós “temo” uma união, além de ser da família como também a gente procura ter com os outros. As outras pessoas também nos ajuda né? Porque a gente só forma um grupo se tiver gente, se não tiver gente não forma sem as pessoas. Só temos 70% da família que participa dentro do grupo, 30% não é da família, mas nós pretende se Deus quiser, formar só com a família. Começando de genro até em bisneto né? Pra ir passando de geração em geração se Deus quiser, ensinando desde criança.

Neste relato, Mestre Bebé deixa evidente que a cultura popular de Major Sales/RN, mais precisamente a cultura dos caboclos e Rei de Congo, vem sendo passada de geração em geração, através da oralidade, que vem resistindo e que não tem se apagado com a poeira do tempo. Suas raízes, lembranças e memórias formaram uma identidade para um povo. Outro ponto importante revelado nesta narrativa e que constitui uma resposta para o problema desta pesquisa, é quando ele diz que é o amor e união entre eles, que tem permitido dar continuidade aos grupos. A questão afetiva prevalece, em detrimento de outras questões, que dificultam manter viva e atuante a tradição. Para Walter Benjamin (1994, p. 198), “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”. Sobre as dificuldades enfrentadas, mestre Bebé nos fala:

A dificuldade que nós enfrenta é na parte financeira, tem essa dificuldade aí porque se nós tivesse com que manter o grupo... Se nós não tem com que acolher o trabalhador, que vive trabalhando, quer brincar, quer ganhar o seu suor na brincadeira, porque ele tem amor em ir, mas não tá podendo por causa disso aí. Quer dizer, se eu tivesse, ele ia, ele ia não, ele vai, porque a gente tendo o dinheiro, a gente paga e diz: bote outro em seu lugar no trabalho. Como eu vou nas escolas, nós tem apresentação,

tem os alunos, esses pequenos aí na orquestra sanfônica. Eles estudam de manhã, a apresentação em Água Nova é de manhã. Então eu vou lá na diretora e na professora e digo: olhe, vou precisar de Artur, João Miguel, fulano e sicrano, porque a orquestra vai se apresentar e nós “vamo” tocar, não vai botar falta nele não? Ela diz: “Não, pode ir”. Pronto! Mesmo assim eu fazia se nós tivesse com que, nós fazia com os caboclo. A apresentação é hoje de dia, quando eles dissessem: Nam, eu vou trabalhar o dia “todim”. Eu dizia: nam, num vai não, pague outro pra ficar no seu lugar, que você vai mais nós, o outro não sabe pular, se você sabe, você vai brincar mais nós. Era assim que eu fazia. Tem um aí que disse que não vai para a apresentação na Paraíba porque trabalha num lava jato. Se eu tivesse dinheiro ele num ia? um caboclo que é o puxador, puxador de uma fila. Ele ia demais, eu pagava pra outro ficar no lugar dele e ele ia. Pronto, ele ia sossegado.

É por isso que chega o ponto de eu dizer a você que nós ainda vamos chegar lá com os 100% da família, que é pra evitar esse tipo de coisa. Porque esses danadinho aí (os netos que estavam por perto) vão crescer dançando, aí não vai ser preciso eu me aperrear com quem tá trabalhando né? Eles vão crescendo, vão dançando e nós faz as apresentações bonita.

A questão financeira é o que gera uma das maiores dificuldades em manter a tradição, pois a maioria dos participantes dos grupos precisam trabalhar em outras atividades, para manterem suas famílias, infelizmente eles não conseguem viver da dança, uma vez que, as apresentações geralmente são gratuitas. Os que ganham algum dinheiro com a cultura são os que recebem bolsas de algum projeto aprovado.

Mestre Bebé nos conta que o apoio que recebem é oriundo dos projetos aprovados, quando têm algum projeto em execução, onde são distribuídas bolsas entre alguns integrantes dos grupos. Também recebem apoio da gestão municipal, que ajuda com o transporte para as viagens quando vão fazer apresentações.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A entrevista com o mestre Bebé nos deu uma dimensão de como é vivida a cultura de Major Sales/RN, nos mostrou como suas práticas são realizadas no cotidiano de um povo que vê na sua cultura, sua identidade. Através da entrevista com o Mestre Bebé e por meio de suas narrativas, ele foi nos mostrando como eles têm dado continuidade a uma tradição que tem raízes e mais de 90 anos de existência. Desse modo, resistem a um mundo onde tudo é tão superficial e efêmero, onde: “o saber que vem de longe

encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos” como afirma Walter Benjamin (1994, p.200).

Quando questionado sobre o que os mantém vivos e atuantes, mestre Bebé diz:

É a paixão que nós “temo” pela cultura, aquele amor que nós “temo” pela cultura, devido ser uma cultura que vem de geração em geração, é só isso que eu acho que nós continua fazendo. E também a união que nós “temo” na família né? Porque quando eu comecei sozinho que não tinha eles, eu tinha mais dificuldade, mas quando eles foram crescendo e foram me ajudando, aí coisa vai melhorando. Aí não tem como se acabar, só tem a possibilidade de continuar, de ter continuidade. Porque eu já vou me afastando um pouco e eles vão dando continuidade, seguindo em frente né? Eles são filho e eles querem continuar com aquilo que eu sou também apaixonado, porque sempre fui apaixonado pela cultura e tô passando pra eles, e eles tão aprendendo e vai dando continuidade. O que faz não se acabar é a união, é a união e a paixão que tem pela cultura. Cada um em casa tem um dom. Uma coordena, outra canta, outro toca, o sanfoneiro é um neto e assim vai. Tem um neto que entrou dançando no grupo com 3 anos de idade, com 3 anos ele já dançava.

No final da entrevista, perguntamos ao mestre Bebé o que a cultura representa para ele e qual a importância que tem para sua vida. Ele nos respondeu:

Ela tem uma importância muito grande pra mim, porque é o seguinte: depois que eu comecei a trabalhar dentro da cultura, eu me apaixonei por a cultura, fiquei cassando brecha pra sair... então ela representa muito pra mim, por causa disso aí. Eu num sei, num sei tá vivendo no momento sem ter essa cultura né? Sem tá no meio disso aí, porque pra mim já é uma coisa que faz parte de mim e se eu sair eu fico assim, meio penso pro lado, eu não fico bem aprumadinho como se eu tiver todo tempo dentro da cultura. Se uma hora eu disser assim: eu não vou mais, aí eu já não fico bem, não fico bem. Então, ela representa muita coisa pra mim, representa tudo, tudo. Eu sempre gosto de dizer nas entrevistas que eu nasci dentro da cultura, me criei na cultura, tô vivendo dentro da cultura e até morrer vou tá dentro da cultura.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da pesquisa pudemos conhecer as histórias, memórias e narrativas do Mestre Bebé, ficando evidente o amor, a paixão e o sentimento de pertença que ele tem em relação à cultura. Ele se apropriou desses sentimentos como uma herança do seu avô e do seu pai, e hoje transmite para os seus filhos, netos e para toda a comunidade de

Major Sales/RN. É por sua vivência cotidiana, que eles conseguem manter a tradição viva e atuante. E como ele mesmo diz: nasceu, cresceu, viveu dentro da cultura, e até morrer estará fazendo parte dela. Portanto, sua história de vida é indissociável da cultura popular.

REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. **O Dédalo: para finalizar o século XX**. Tradução Suzana Martins. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Tradução BOTTMANN, Denise. EDITORA SCHWARCZ LTDA. 1978.

CANDAU, J. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CERTEAU, M. **A Invenção do cotidiano**. 3 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Traduzido do original francês LA MÉMOIRE COLLECTIVE. Tradução de Laurent Léon Schaffter. (2ª ed.) Presses Universitaires de France. Paris, França, 1968.

PASSEGGI, M. C. Memoriais: injunção institucional e sedução autobiográfica *In*: PASSEGGI, Maria da Conceição; SOUZA, Eliseu Clementino de Org.). **(Auto) biografia: formação, territórios e saberes**. Natal: Editora da UFRN; São Paulo: Paulus, 2008. p. 103-131.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *In*. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992.

RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. Edições Loyola, São Paulo, 2006.

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SOUZA, K. C. A. **O Popular Massivo**: Da Mediação Simbólica à Trajetória do Herói. Joao Pessoa/PB. março, 2010.

CAPÍTULO 3

SABERES E VEGETAIS NA NOVA ERA: A REDE AYAHUASQUEIRA MOSSOROENSE E SUAS CONEXÕES

*Edson Luiz Rosal*¹⁸

*Carlos Eduardo Martins Torcato*¹⁹

1. INTRODUÇÃO

O chá enteógeno ayahuasca, apesar de ser hoje mundialmente conhecido e existirem centros espalhados pelas grandes cidades brasileiras (ASSIS, LABATE 2014), inegavelmente suas origens do consumo remontam às várias comunidades indígenas, especificamente aquelas que viviam ao longo do curso superior do rio Amazonas no Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia. A etimologia da palavra ayahuasca tem seu berço na língua quéchua e significa liana dos espíritos, cipó das almas ou vinho dos mortos (LUNA, 1986). Este vinho ou chá é produzido pela decocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi*, e a folha do arbusto *Psychotria viridis*.

A bebida torna-se cada vez mais popular no mundo inteiro, principalmente através das duas maiores religiões ayahuasqueiras: a UDV e o Santo Daime, tornando crescente, o uso que extrapola o contexto ritual xamânico e da natureza, e tem interfaces com o urbano. Bia Labate (2000) descreve em sua dissertação, “Reinvenção do uso da *ayahuasca* nos centros urbanos”, os caminhos que a planta vem fazendo desde o

18 Possui graduação em Enfermagem pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2018). Mestrado em Ciências Sociais e Humanas pelo PPGCISH/UERN (2022). Tem experiência na área de Enfermagem, com ênfase em Saúde Mental, Saúde Coletiva, e Práticas Interativas e Complementares. Pesquisador da área de Saúde Coletiva, Políticas de Drogas, Uso de Substâncias Psicoativas, Uso ritualístico da Ayahuasca. Idealizador do Coletivo Redutor de Danos Noosfera; Terapeuta holístico com ênfase em Yoga, Reiki Usui tradicional, Florais e Meditação.

19 Licenciado em História (2008) e Mestre em História (2011) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialista em Segurança Pública e Cidadania (2011) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela UFRGS. Doutor em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP). É Professor do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), desde 2017, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN), desde 2018, e do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHistória) desde 2019. Associado à Associação Nacional de História (ANPUH), desde 2008, à Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos (ABESUP), desde 2012, e ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) desde 2013. Integrante do Laboratório de Estudos Históricos das Drogas e da Alimentação (LEHDA/USP) desde 2016. Tem experiência em pesquisa e em licenciatura em História e em Ciências Sociais e Humanas, com ênfase nos seguintes temas: políticas públicas sobre drogas; história do crime, da polícia e das práticas de justiça criminal; história da medicina e das drogas.

xamanismo amazônico, passando pelo *vegetalismo* do Peru, e finalmente chegando na utilização em grandes cidades brasileiras, mais especificamente São Paulo. A autora fez seu trabalho de campo etnográfico, em um centro terapêutico que engloba usos dessa bebida que não são tão claramente “religiosos”, mas que tem características terapêuticas e orientalistas que se afastam dos usos tradicionais.

Para fins analíticos, utilizaremos o conceito de *linha* para designar as variações ritualísticas e doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira, à semelhança de Clodomir Monteiro Silva (1983) e Sandra Goulart (2004). As três religiões e *linhas* ayahuasqueiras mais conhecidas são o Santo Daime, Barquinha e a União do Vegetal, que serão descritas em seguida.

Independente da *linha* religiosa utilizada, a ayahuasca pode ser vista como uma professora e/ou conselheira. O conceito de *plantas professoras* ou *plantas mestras* é proposto originalmente pelo antropólogo Luís Eduardo Luna:

Sob certas condições algumas plantas ou “vegetais” possuidoras de sábios espíritos, teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. A ayahuasca – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder (LUNA, 2002, p. 181).

Metzner (2002, p. 34), demonstra que através do uso das *plantas professoras*, como a ayahuasca, é possível obter uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamento e da dinâmica emocional dos seus vícios; além de questionar seus próprios conceitos e entendimento da realidade, tornando-se capaz de transcendê-los nos seus fundamentos.

Já Tupper (2011), nos lembra que é importante considerar que, para além do potencial químico e efeitos neuropsicológicos imediatos, é necessário ampliar a visão para as práticas sociais – rituais – nos quais seu uso foi incorporado. Para ele, o contexto ritual oferece as salvaguardas psicoespirituais que fazem o potencial destas *plantas mestras* enteogênicas ampliarem conhecimentos. É neste contexto que será melhor explorado nesta pesquisa

No Brasil, o comércio da bebida é vedado, e liberado apenas para fins religiosos, já o uso terapêutico é desencorajado segundo a Resolução do CONAD n.º 1 de

25/01/2010. No entanto, pode ser liberado apenas através de medidas que possuam respaldo científico e habilitação profissional. Com isso, o uso religioso, em centros e igrejas, cresceu exponencialmente, em variados tipos de rituais, que sofrem reinvenções e readaptações conforme as mudanças sociais, culturais e conscienciais acontecem.

2. O PESQUISADOR

A história do pesquisador, entrelaçam-se em vários momentos com a pesquisa apresentada, já que, é impulsionado por questões existenciais relacionados à ansiedade social, que acontece no encontro com a ayahuasca em fevereiro de 2016. A Sociedade Espiritual Divina Luz Nossa Senhora Da Conceição, a qual chamaremos daqui por diante apenas de Divina Luz, localizada na região praiana de Tibau-CE, foi o ponto de partida desta jornada.

A Divina Luz é uma importante igreja do circuito ayahuasqueiro da região. Fundada por Sergio Tibaldi, inicialmente como um núcleo menor da igreja sede chamada Sociedade Espiritual Divina Ayahuasca (SEDA). Mestre Sérgio, como era conhecido, foi discípulo do Mestre Francisco, fundador do Centro de Cultura Cósmica (CCC), no qual Francisco desenvolveu a Linha da Unificação (LU). Tal *linha* ritualística engloba símbolos, elementos, valores e ensinamentos daimistas, udevistas e da barquinha, fruto de sua longa estadia no Acre, a “meca” ayahuasqueira, onde pode conhecer diversos rituais com a bebida. Essa *linha* ritualística é o foco da dissertação, mas para compreendermos melhor, descreveremos as três religiões na qual ela se embasa, em seguida.

A Divina Luz acolheu diversas pessoas em suas buscas espirituais, a maioria delas proveniente da cidade de Mossoró, devido à sua aproximação geográfica. Assim foi o meu caso e de vários amigos, que viríamos fundar a Fraternidade do Cálice Sagrado (FRCS), em Mossoró-RN.

A FRCS começou suas reuniões em março de 2020, quando ainda era um grupo de amigos chamado de “Amigos pela fé”. Em pequenas reuniões com os 09 fundadores, iniciadas na casa de Luiz Leandro e sem maiores pretensões, com intuito de estudar os ensinamentos provenientes da UDV e do Santo Daime, bem como, continuar consagrando a ayahuasca, sem a necessidade de viajar a outras cidades para ter que fazê-lo. Desta forma, foi estreitado o laço com o Mestre Muniz,²⁰ do Templo da

20 Mestre Muniz realiza um trabalho de recuperação de dependentes químicos em paralelo aos trabalhos da UDV, através da comunidade terapêutica Casa do Caminho, que fica vizinho ao templo. Visite: <https://hibridos.cc/po/rituals/templo-da-ordem-universal-de-salomao/>

Ordem Universal de Salomão, dissidência da UDV no Acre, o qual forneceu o Vegetal que prepara em sua igreja, em duas (ou três) oportunidades; até hoje o Mestre Muniz continua a orientar e acompanhar a fraternidade. Mas para possibilitar a logística do chá, foi necessário fundar uma instituição religiosa para o transporte poder ser feito nos termos legais. Então, em 24 de junho de 2020 nasce a FRCS.

Durante os seis anos passados, fui agraciado com a oportunidade de conhecer e vivenciar experiências ayahuasqueiras, nos mais diversos âmbitos ritualísticos. Por uma vez, visitei um núcleo da Barquinha em Cascavel-CE; estive em três ocasiões no núcleo Pau D'arco da UDV em Caruaru-PE; e igrejas do Santo Daime como Céu da Flor de Canoa (Canoa quebrada-CE); Estrela do Mar (Quixaba-CE)²¹, além de alguns trabalhos neo-xamânico, em núcleos diversos na cidade de Pium e Natal-RN. Apesar da visita e experimentação das ritualísticas desses centros, o maior número de sessões com ayahuasca que participei foram em Igrejas que adotam a ritualística da LU, mais especificamente a Divina Luz e a FRCS.

3. A PESQUISA

A dissertação visou contribuir para a construção de um conhecimento do eclético campo religioso brasileiro e seus entrelaçamentos, à medida que investiga as ritualísticas da Linha da Unificação. Se compreendermos a LU como um dos principais desdobramentos das religiões ayahuasqueiras tradicionais, que por si só, já são uma fusão de diferentes ensinamentos espirituais, poderemos encontrar como operam os ecletismos e hibridismos religiosos típicos de Nova Era

Assim, a pesquisa cogitou descobrir como as diferentes práticas ayahuasqueiras existentes são ressignificadas na LU, especialmente na Fraternidade do Cálice Sagrado. Por sua doutrina abrangente, esta *linha* torna possível abarcar um leque diverso de rituais e concepções sobre as experiências enteogênicas com a ayahuasca.

As religiões ayahuasqueiras, bem como seus desdobramentos ritualísticos mais recentes como a LU, receberam durante suas elaborações, influências do movimento Nova Era, que se iniciou nos anos 60, mas só ganhou destaque nos anos 90. Teve como o principal marco de expressão no Brasil, a expansão do mercado editorial esotérico e o movimento de contracultura. É neste momento que começam a ser enfatizadas as diversas “profecias”, interpretações e visões acerca do novo milênio. Estas cosmovisões

21 Núcleo nordestino da histórica igreja Céu do Mar - RJ. Importante centro de disseminação nacional e internacional do Santo Daime.

são desenvolvidas por estas novas formas de religiosidade, caracterizadas por práticas místicas e esotéricas plurais (ARAÚJO, 2003; OLIVEIRA, 2011a).

Apesar da multiplicidade intrínseca ao movimento Nova Era, alguns valores, princípios e práticas são comuns a grande parte dos adeptos. De uma forma geral, acredita-se que todos somos seres espirituais, vivendo uma experiência humana e material. O sentido da vida seria o aprendizado, o desenvolvimento pessoal, espiritual, e como raça humana, realizada através das vivências, desafios e aprendizados ao longo da nossa vida.

Dessa forma, todo o arsenal de práticas, terapias, consumo de *plantas de professoras* tem o intuito de promover crescimento e desenvolvimento pessoal e espiritual. Essa visão otimista, de mudança e expansão do nível de consciência individual e coletiva, que conduzirá o planeta para um novo estágio de evolução e bem-estar, é a base das crenças sobre o início de uma Nova Era (LEAL, 2019).

Ao tratar de temas instigantes que envolvem, ao mesmo tempo, profundos e interdisciplinares aspectos do ser humano como: cultura, religião, valores, evolução espiritual e consciencial. Inserido neste contexto de Nova Era, efervescência religiosa e ayahuasqueira em nível global, a presente pesquisa visa contribuir para a compreensão do uso ritual e religioso da ayahuasca no Brasil. Para tal, objetivou-se: compreender como a Linha da Unificação reconfigura e reinterpreta as principais doutrinas ayahuasqueiras em um novo e próprio ritual.

Para isso, examinamos o processo de construção das *matrizes ayahuasqueiras*, que já foram bem descritas por etnografias anteriores. A partir de então, observaremos as doutrinas e ritualísticas da LU, a fim de investigarmos como operam seus hibridismos e ecletismos. Neste capítulo, focaremos em como os feitiços ou preparos, que é como é chamado o processo sacral de produção da ayahuasca, são rituais capazes de movimentar importantes agentes na rede ayahuasqueira.

Demos prioridade a vivenciar e descrever os rituais de feitiço, por considerá-los como o apogeu da comunidade e ritualística ayahuasqueira. Pois é neste momento, e sob o efeito do chá, em um ritual que dura de dias a meses, em que se realiza a produção da mesma bebida sacramental. Neste ambiente, podemos observar o pleno exercício das regras, doutrinas e ensinamentos daquela *linha*, que devem ser seguidas para manter a harmonia durante o ritual, sob pena do chá captar “energias discordantes” caso não sejam seguidas. Este ritual envolve um rico e intenso momento, no qual as comunidades ayahuasqueiras trocam vegetais, recursos humanos e materiais em prol da confecção da bebida, em um ambiente que inspira sacralidade, cooperação e aprendizados.

A visita à FRV deu-se diante da ocasião do feitiço desta igreja, oportunidade concebida por seu Dirigente, Mestre Iran à FRCS em outubro de 2020, momento em que já me encontrava realizando diário de campo. Aquela visita me permitiu não só conhecer o feitiço de uma igreja tradicional dentro da LU, como compreender um pouco mais sobre as raízes desta ritualística: a história de Mestre Francisco, além de conhecer alguns de seus discípulos mais antigos

O processo de coleta de dados foi realizado com cuidado, e em pelo menos duas etapas: anotação e transcrição. Como a coleta acontecera em momentos rituais, sob efeito da bebida sacramental; e diante da intensidade destas experiências, as anotações por escrito ou em gravação de áudio aconteciam logo após ou mesmo durante as experiências, de modo a preservar observações.

Não obstante, busquei ainda como pesquisador ayahuasqueiro e co-fundador da FRCS, aprofundar-me sobre a jornada do criador da LU, o Mestre Francisco e suas possíveis influências e inspirações. Obtive acesso a entrevistas e discursos do próprio Mestre Francisco, em gravações de áudio realizadas durante sessões do CCC. Para utilizar tais dados, transcrevi e relatei aqui apenas os áudios que servissem a pesquisa e seus objetivos, isentando informações que possam ser mais ou menos secretas, reservados ao estudo interno das instituições ligadas à *linha* ayahuasqueira.

4. AS MATRIZES AYAHUASQUEIRAS

3.4.1 Xamanismo

Os antigos xamãs consideravam “planta professora” toda àquela que lhes “ensinava” os segredos da natureza, quando os mesmos se encontravam sobre seu efeito visionário. Os “segredos” revelados aos xamãs, durante os inúmeros ritos com as “plantas de poder”, eram direcionados, principalmente, aos conhecimentos sobre a cura corporal e espiritual para si e para os outros de sua comunidade (WALSH, 1993 e ELIADE, 1988).

No contexto indígena, os xamãs são os principais agentes na interação humano-sobrenatural, em que após passarem por um treinamento rigoroso geralmente compreendido como longos períodos de isolamento, abstinência sexual e purgação induzida por vegetais, reconstituem assim o xamã aprendiz, no novo líder de sua comunidade. Além da centralidade política e cultural, sua maior responsabilidade vem da habilidade quase natural de prevenir, diagnosticar e curar doenças da sua tribo (WALSH, 1993 e ELIADE, 1988).

Para realizar a cura, o xamã dispõe de alianças com espíritos auxiliares, principalmente animais e plantas; espíritos guardiões e forças sobrenaturais de outros mundos, que complementam o suporte abrangente de um xamã particular.²² Outra ferramenta destes líderes é o uso da música (ícaros) para transmitir histórias culturais e definir o comportamento do grupo; bem como ajudar a controlar ou conduzir os potencialmente perturbadores efeitos da ayahuasca, a comunicação entre os mundos natural e sobrenatural, e focar as energias cósmicas onde necessário (LUNA, 1986, p. 174–80; LABATE e PACHECO, 2004, p. 317, 330).

Outra forma mais popular de consumo de ayahuasca não-indígena acontece através de comunidades mestiças, em que os chamados vegetalistas, comandam a beberagem. Conhecidos como ‘maestros’, os curandeiros vegetalistas alegam ter nos espíritos das plantas (vegetais), seus professores (LUNA, 1986). Bem como os xamãs, esses vegetalistas consultam diferentes plantas, animais, reinos sobrenaturais; utilizam ícaros que são músicas ou cantos, algumas vezes acompanhados por maracá e outros instrumentos rústicos, para controlar os efeitos das plantas e obter sucesso como curandeiro.

É a partir da relação com esses curandeiros caboclos²³ de características ambivalentes, em que durante os fluxos migratórios fomentados pela extração em larga escala de látex na região amazônica, que o Sr. Raimundo Irineu Serra, e em seguida o Sr. José Gabriel da Costa conheceriam a ayahuasca. Estes dois estabeleceram as duas maiores religiões ayahuasqueiras do mundo contemporâneo: o Santo Daime e a União do Vegetal.

3.4.2 Santo Daime

O Santo Daime é a primeira e mais conhecida religião ayahuasqueira. Fundada por Raimundo Irineu Serra, no Acre, foi ele o responsável por toda estruturação dos rituais, doutrinas e demais elementos da religião. Conhecido por seus hinários, o Santo Daime é uma doutrina essencialmente musical e oral, com hinos inspirados pelos “seres divinos da corte celestial” e “recebidos” pelos adeptos. Mestre Irineu foi ainda

22 Este panteão de auxiliares do xamã é vasto. Seus principais **auxiliares** são os da própria natureza: animais e vegetais, que apesar de serem seres vivos no mundo material palpável, o principal **auxílio** que eles exercem é em outra dimensão da existência, o plano astral. Cada animal, por exemplo, possui um poder específico, que pode ser evocado pelo xamã no ritual, de acordo com a necessidade.

23 Os caboclos são geralmente associados à imagem do indígena brasileiro. No meio espiritualista, são entidades espirituais largamente encontradas no panteão umbandista, ligados à mata e que possuem vasto conhecimento da fauna e da flora amazônica (ROTTA, 2010, p.35). Quando **invocados** em uma sessão espiritualista, geralmente vem realizar trabalhos de cura.

o fomentador de outras *linhas* ayahuasqueiras como a Barquinha, tornando-se assim, uma figura importante neste meio.

Similar a um xamã, Raimundo Irineu Serra também passou por um processo iniciático com a bebida. Instruído pela “Deusa Universal” que se apresentou como “Clara”, Irineu procedeu com um retiro na mata, onde deveria passar sete dias comendo apenas macaxeira sem sal, não ver nenhum “rabo de saia” e beber o líquido poderoso. Seguiu com atenção as instruções (LABATE 2000, OLIVEIRA, 2011, MOREIRA; MACRAE, 2011, GOULART, 1996).

Só então, após este retiro na mata, a Virgem da Conceição, ou “Rainha da Floresta”, revela ser a guia de Mestre Irineu, que lhe acompanha desde sua saída do Maranhão até a Amazônia. Esta Deusa Universal o explica: “o que você está vendo, ninguém jamais viu, só tu”, “eu vim lhe entregar esses ensinamentos, pois você tem uma missão a cumprir”. Dá-lhe o título de “Chefe Império Juramidam”. São estes contatos místicos que vão tornar Irineu Serra o escolhido para a inauguração de um novo culto em torno da ayahuasca (LIRA, 2009, GOULART, 1996, LABATE, 2000).

A partir dessa “iniciação”, a bebida passou a se chamar “Santo Daime”, como conta Cecília Gomes, tia de Peregrina Gomes e viúva do Mestre Irineu:

Ela (Rainha) disse para ele que o nome da bebida tinha que mudar. Uasca era o nome que os caboclos davam para o chá. Mas, aquele nome não era o nome certo. O nome verdadeiro era Dai-me, que vem do pedido, de rogar a Deus. Como se fala: “Dai-me Força”, “Dai-me Luz” (GOULART, 2004, p.4).

Desta forma, a virgem da Conceição passa a orientar seus passos durante a construção da doutrina e do conjunto ritual da religião do Santo Daime. Pela tradição musical dos seus pontos-chave são encontrados nos hinários, especialmente O Cruzeiro Universal, que contam desde o nascimento da doutrina no hino 01-Lua branca. Uma vez que narra seus valores, ideais, passagens históricas até finalizar com o hino 129: pisei na terra fria, em que o Mestre conta sua morte, ou melhor, sua passagem para o plano espiritual.

O período mais criativo do ponto de vista ritualístico, segundo Moreira e MacRae (2011), ocorreu no fim da década de 50, até o começo dos anos 70. Nesse período, através de Francisco Ferreira (Chicão), Mestre Irineu e alguns membros do Santo Daime filiam-se ao Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) de São Paulo. Tal

sociedade, o Mestre Irineu já conhecia, pois lia suas revistas, trazidas por Daniel Pereira Matos, após suas viagens como marinheiro. Então, essa relação intensifica os estudos da corrente esotérica entre os membros do Santo Daime. Podemos citar a influência na construção de rituais como os “trabalhos de concentração”, e orações como a Chave de Harmonia e Consagração do Aposento.

O conteúdo filosófico do CECP disseminado através do “boom” do mercado editorial esotérico nos anos 60, e impulsionado pelo início do movimento Nova Era, trazia novos elementos culturais para a cosmologia do Santo Daime, ou seja, conhecimentos diversos como: astrologia, numerologia, cabala judaica, e budismo. A escola tinha ainda como lema quatro princípios que também influenciaram profundamente os valores e a doutrina do Santo daime, são eles: Harmonia, Amor, Verdade e Justiça (MOREIRA; MACRAE, 2011). Podemos considerar que o Santo Daime, por localizar-se nas matrizes ayahuasqueiras, recebeu na construção de seus rituais, algumas influências de orientalismos, esoterismos e conhecimentos típicos de Nova Era.

3.4.3 Padrinho Sebastião e o CEFLURIS / ICEFLU

É no ano de 1964 que Sebastião de Mota Melo, busca o Mestre Irineu em busca da cura de seu fígado, uma vez que a medicina alopática e os médicos da região não haviam dado jeito no seu problema. A doença, embora manifestasse fisicamente, tinha origem espiritual, pois Sebastião era um conhecido médium e realizava trabalhos espirituais na Colônia Cinco Mil onde morava. Nessa ocasião, Sebastião foi curado e passou por uma experiência divisora de águas em sua trajetória (ASSIS, 2017).

Nos anos que seguiram, Sebastião e sua família se tornaram membros do Santo Daime, deixando paralelamente de realizar os trabalhos mediúnicos de mesa branca. Com a entrega e a dedicação de Sebastião na doutrina do daime, Mestre Irineu percebe e concede a autorização de preparar e coordenar o feitio, isto é, a produção do chá para a realização de trabalhos espirituais. Com a autorização para realizar trabalhos de cura sob seu comando, Sebastião passa a dirigir trabalhos na Colônia Cinco Mil (ASSIS, 2017).

Após o falecimento de Mestre Irineu, o “Alto Santo” entra num processo de disputa acirrado pela herança espiritual do Mestre. Até que em 1974, Padrinho Sebastião recebe o hino “Levanto esta bandeira”, cujo conteúdo afirma que é ele o sucessor da “missão” de Mestre Irineu. No entanto, Leoncio Rodrigues, membro mais antigo, pede para que Sebastião vá levantar a bandeira em sua própria casa, o que lhe causa descontentamento

e inconformidade. Padrinho Sebastião então, durante um trabalho de hinário, retira-se levando com ele, numa demonstração de liderança, “aproximadamente 100 irmãos”, para fundar o CEFLURIS, com sede na “Colônia Cinco Mil”, gleba de terra cuja posse pertence à família Mota (GOULART, 2004)

Esta foi a primeira dissidência das igrejas ayahuasqueiras, e hoje é a maior comunidade daimista do mundo, com centros espalhados em países como Japão, EUA e pela Europa. O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS, liderado por Alberto Groisman, estrutura as concepções do espiritismo kardecista como carma, reencarnação, livre-arbítrio, de modo que são incorporadas na cosmologia daimista (GROISMAN, 1991). Esta é uma diferenciação importante entre o Alto Santo de Mestre Irineu e o CEFLURIS, de Padrinho Sebastião.

Porém, em 1998, o CEFLURIS - Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra passa a se chamar ICEFLU - Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal, após tensão criada com o Alto Santo devido ao uso do nome de Mestre Irineu. A própria palavra “eclético”, presente no nome da instituição, ilustra o caráter bastante plural desta vertente, com abertura para inserção dinâmica de novos componentes ritualísticos, como defumações comuns nas religiões afro-brasileiras (ASSIS; LABATE, 2014)

3.4.4 “Santa Maria”

O crescimento da Colônia Cinco Mil deu-se, principalmente, após o fim da ditadura e abertura de aeroportos para a região amazônica, como também, pela chegada de “mochileiros”, “hippies”, profissionais liberais e outros andarilhos que estavam ligados com movimentos contra culturais da época. Influenciados pelos livros de Castañeda e o consumo das “plantas de poder”, os “cabeludos”, como eram conhecidos os hippies, vinham de toda parte do Brasil buscar o Daime.

No entanto, esse novo grupo destoa do contexto cultural local, o que causou conflitos com o Alto Santo e dentro de sua própria comunidade, devido ao consumo de *cannabis*. Apesar das desavenças, mas confiando nas revelações que havia recebido por sonhos,²⁴ Padrinho Sebastião acolhe os “andarilhos” e também alguns de seus hábitos *canábicos*. Entretanto, a incorporação do consumo da *cannabis* no contexto ritualístico

24 Um dos sonhos revelará ao Padrinho Sebastião a chegada de um “povo” às suas terras, o que se concretizou com a chegada dos “hippies”. Em outro sonho, descrito na sua totalidade em Mortimer (2000), Sebastião se encontrava em um Jardim dentro de uma floresta, no qual alguns guardiões vestidos de branco e de pele negra o apresentava uma outra planta de poder e anuncia que ele “seguiria outra linha” com essa planta. Este sonho se confirma no reencontro do padrinho com a *cannabis* plantadas pelos hippies.

do CEFLURIS não se deu de forma aleatória e muito menos sem conflitos.

Lúcio Mortimer (2000) conta com exatidão o ocorrido, inicialmente um grupo fechado foi formado com algumas lideranças da Colônia Cinco Mil, e os hippies que então deram início a um “estudo”²⁵ dessa “planta de poder” para compreender o uso espiritual e curativo dela. Após longo tempo, foi então percebido que a *cannabis* relacionava-se com um espírito feminino, deste modo ela será reconhecida como uma “mãe” que “acolhe”, “consola” e dá “conforto”. Seu consumo passou também por um processo de reinterpretação, em que se busca desassociá-la ao uso profano, ao passo que o uso ritualístico a torna sagrada.

Durante o ano de 1981, ainda na Colônia Cinco Mil, acontece um episódio crucial na história das religiões ayahuasqueiras, o indiciamento do Padrinho Sebastião e de algumas lideranças da então colônia devido ao plantio e uso de *cannabis*. Este acontecimento promoveu, por parte das autoridades em 1958, uma reavaliação sobre o uso da ayahuasca no país, então a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde decidiu proibir o consumo de ayahuasca. A proibição dura apenas um ano, pois o Conselho Federal de Entorpecentes monta uma comissão e em poucos meses a comissão recomenda sua exclusão temporária da lista de substâncias proibidas, consolidando-se em 1987, com a recomendação de uso apenas para fins ritualísticos (GOULART, 2004).

Após uma série de problemas causados pelo consumo de uma substância ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS e as demais religiões ayahuasqueiras assinam uma Carta de Princípios elaborada em 1992, no qual afirmavam, dentre outras coisas, que, em hipótese alguma, fariam o uso de substâncias ilícitas como a *cannabis*. O CEFLURIS é associado até hoje com uma certa “marginalidade”, o que gera dificuldade nas relações com outras religiões ayahuasqueiras (GOULART, 2004).

3.4.5 Barquinha

A *linha* ritualística conhecida como Barquinha é a segunda religião ayahuasqueira brasileira citada aqui; fundada pelo Sr. Daniel Pereira Mattos, maranhense e ex-marinheiro que chegou ao Acre no ano de 1907. Na cidade, morou muito tempo em um bairro chamado “papoco”, conhecido lugar de prostituição, onde trabalhou como barbeiro. Senhor talentoso de muitas profissões, além de barbeiro, um exímio violeiro, e por esse motivo era sempre convidado para as ‘festanças’, sendo comum encontrá-lo na rua, caído totalmente embriagado, ou carregado por seus amigos até em casa (GOULART, 2004).

25 “Estudo fino” para os daimistas é o estudo de si mesmo através do uso das plantas de poder.

Devido à sua vida boêmia, Daniel Pereira Matos foi abandonado por sua primeira esposa em 1938, este acontecimento o levou a procurar ajuda do Mestre Irineu, que já o havia conhecido antes em São Luís(MA) , quando o mesmo ainda iniciava sua jornada rumo ao Acre (MOREIRA; MACRAE, 2011). Conta-se que Daniel se submeteu ao tratamento com Daime duas vezes, no entanto, é comum o relato de que ele ingere bebida alcoólica dias após ter tomado o daime. A sua história com o álcool e o Daime é ambígua, por ser sob o efeito da cachaça que ele teria tido as primeiras visões na qual “recebia” de seres angelicais um livro. No entanto, é na beberagem de ayahuasca com o Mestre Irineu que ele decide ir afundo nessa visão que lhe vinha ocorrendo, e “recebe” nessas experiências místicas, proporcionadas pelo Daime, o “Livro Azul” (GOULART, 2004).

Os principais responsáveis pela organização de boa parte da estrutura ritual da *linha* fundada pelo Mestre Daniel são Antônio Geraldo e a Madrinha Chica. Nascido em 1922, na cidade de União-Ceará, Antônio Geraldo logo se mudou para Mossoró (RN), onde foi criado. Em 1944, foi para o Acre como mais um “soldado da borracha”. Sua primeira experiência com o chá é semelhante à de Mestre Daniel; um boêmio tocador de viola, que conheceu Daniel e o Santo Daime através da sua mulher, em momentos de indecisão entre a bebedeira no bairro do “papoco” e a Capela de São Francisco do Frei Daniel Pereira Mattos (GOULART, 2004).

Essa doutrina, além do catolicismo popular e do espiritismo kardecista, possui forte influência da tradição afro-brasileira, sendo comum a entrega de mensagens, letras e melodias para os médiuns preparados. Mestre Daniel, o fundador, recebeu cerca de duzentos hinos e salmos que são os pilares basilares da religião (LIRA,2009).

Outro objetivo marcante dessa *linha* religiosa ayahuasqueira, que a difere das outras, é o desenvolvimento das capacidades mediúnicas dos adeptos, estimuladas durante alguns dos rituais (LIRA, 2009). É comum as incorporações por médiuns preparados, para realizar atendimentos individuais. O fardamento e as formas ritualísticas de trabalho espiritual também diferem das outras *linhas*.

3.4.6 União do Vegetal

A terceira religião ayahuasqueira brasileira foi fundada pelo baiano José Gabriel da Costa. Nascido no dia 10 de fevereiro de 1922, às doze horas, nas proximidades de Feira de Santana, interior do estado da Bahia. A doutrina ayahuasqueira, fundada pelo Mestre Gabriel, tem cosmologia própria que remonta a diferentes linhas temporais da humanidade.

O mito fundante udevista nomeado “a História da Hoasca”, conta que a UDV já teria acontecido em tempos remotos e, conseqüentemente, desaparecido por um longo período. Até que José Gabriel da Costa, em 1º de abril de 1959, bebe o “Vegetal” no seringal Guarapari, região fronteira com a Bolívia, através de um senhor conhecido como Chico Lourenço. Desde então, relembra toda a história de suas encarnações anteriores que representam alguns dos principais personagens míticos da cosmologia udevista (LIRA, 2009; RICCIARDI, 2008).

Ainda na Bahia, antes de ter sua primeira experiência com o Vegetal, Gabriel já participava de manifestações religiosas de cultura afro-brasileira como a Umbanda e o Candomblé. Conta-se ainda que, nos anos 50, ele já incorporava a entidade Sultão das Matas.

Após chegar em Porto Velho (RO) para trabalhar de seringueiro, chegou a alcançar o cargo de Ogã e Pai de terreiro em algumas casas na região. Mas apesar do grau alcançado nessas casas, os adeptos da UDV afirmam que Mestre Gabriel não passou pelos rituais de iniciação dessas religiões, reforçando a crença que o ele já era uma pessoa que se destacava em tudo que fazia. Como “caboclo” Sultão das Matas, Mestre Gabriel realizava trabalhos de cura em nível espiritual como feitiços, e em nível físico tratava com plantas. Era notório o conhecimento do Sultão das Matas quanto às plantas curativas, tanto que indicava chás e raízes para tratar doenças de malária à mordida de cobra (RICCIARDI, 2008).

A cosmologia udevista e os discursos do Mestre Gabriel apontam para um distanciamento da UDV e das práticas afro-brasileiras. Com uma pitada de autovalorização, os udevistas reforçam suas próprias visões cosmológicas em salvaguarda de uma superioridade perante outras religiões.

Gabriela Riccardi (2008) explica que na doutrina da UDV não existe crença na incorporação mediúnica como existe no Espiritismo Kardecista, Candomblé, Umbanda e Barquinha. A doutrina teve maior expansão em 1961, ano em que M. Gabriel criou a estrutura doutrinária e ensinou aos seus discípulos. Nesse sentido, formou alguns mestres que, após a sua morte, foram chamados de Mestres da Recordação, assim tornaram-se grandes responsáveis pela proliferação dos ensinamentos.

A doutrina udevista é considerada cristã e reencarnacionista, mas possui elementos de outras tradições como a indígena, e africana. Além de tudo, o chá também é visto como “grande professor”. Seus discípulos afirmam que a bebida transmite informações, como uma conselheira, necessárias ao desenvolvimento espiritual dos seres que se encontram em aprendizado no globo terrestre, a partir do vislumbre de

erros e acertos de suas vidas presentes, passadas e futuras (LIRA, 2009; RICCIARDI, 2008; GOULART 2004).

Religião, essencialmente oral, tem seu traço marcante na importância que dá a maneira como a linguagem é utilizada nas narrativas e discursos dos seus adeptos. As histórias, músicas, chamadas e explicações deixadas pelo Mestre Gabriel são o alicerce doutrinário da religião. Tanto que são fonte de constante exame pelos adeptos, a fim de desvendar os “mistérios” nelas contidas.

Sobre a importância da oralidade, é destacado que nestas histórias e especialmente durante o ritual, a recomendação pelo uso consciente e positivo da palavra é uma constante na doutrina da UDV. Desta forma, as palavras utilizadas pelo Mestre Gabriel, em seus ensinamentos, apontam para os mistérios da doutrina. Segundo o próprio Gabriel, é através do uso consciente positivo das palavras e atitudes que o ser humano pode atingir o objetivo da evolução espiritual (RICCIARDI, 2008).

Mais uma característica marcante dessa *linha* religiosa ayahuasqueira é a sua bem definida divisão hierárquica. Tanto a barquinha quanto o Santo Daime possuem posições hierárquicas para comando e organização do seu corpo discipular. No entanto, é apenas na UDV que encontramos uma maior estratificação, apoiada pelo mecanismo conhecido como “grau de memória” do adepto.

A partir desta introdução às *matrizes ayahuasqueiras brasileiras*, poderemos compreender melhor os desdobramentos mais recentes dessas ritualísticas. Foi com a expansão destas religiões para os centros urbanos, bem como a influência do movimento Nova Era, que novos elementos e possibilidades ritualísticas puderam ser elaboradas.

Um fenômeno comum às três vertentes ayahuasqueiras brasileiras foi que, após o falecimento dos líderes fundadores; Irineu, Daniel e Gabriel, os grupos originais sofreram numerosas cisões que ocasionaram múltiplas dissipações possíveis (GOULART, 2004, p. 15). É após a morte dos fundadores e conseqüente fragmentação das *linhas*, principalmente daimista e udevista que proporcionam a urbanização do chá, ampliando seu alcance para além da floresta amazônica e o Brasil, alcançando diversos países do planeta (LIRA, 2009; ASSIS, 2017).

Além das três religiões anteriormente descritas, existem ainda outras formas rituais de consagrar a ayahuasca, como nos crescentes núcleos neo-xamânicos e os neo-ayahuasqueiros, já estudados por Beatriz Labate (2000) e a Linha da Unificação, a qual trataremos enfaticamente no tópico 4. Nele, analisaremos os desdobramentos dessas matrizes xamânicas, udevistas, daimistas e da Barquinha., sobretudo a Linha da Unificação.

3.5 NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Antes de adentrarmos nos desdobramentos das matrizes ayahuasqueiras, é preciso contextualizar dentro do fenômeno religioso contemporâneo, aqueles que consideramos de Nova Era: movimentos místico-esotéricos, de uma religiosidade fluida, capaz de fazer uma bricolagem ímpar de valores, símbolos e crenças presentes em outras religiões e formas de religiosidade diversas. Trata-se de um movimento capaz de agregar elementos do Oriente e do Ocidente. É essa multiplicidade de símbolos, significados, práticas e crenças que são capazes de fornecer elementos ricos e, ao mesmo tempo, complexos (ARAÚJO, 2003).

No Brasil este movimento ganha ainda mais elementos, por ser um país marcado pela mestiçagem e intenso processo de fluxos culturais, e conseqüente mistura dessas matrizes, o sagrado também não escaparia dessa diversidade

As religiões ayahuasqueiras também se destacaram entre aquelas que poderíamos enquadrar na Nova Era. Ainda que suas origens históricas datem dos anos 30, 40 e 60, como vimos, a ingestão da Ayahuasca passa a ser associada à ideia de transcendência e a perspectiva holística difundida no universo Nova Era. Isso porque os discursos passaram a se influenciarem mutuamente, na reelaboração de crenças e doutrinas (OLIVEIRA, 2011a).

Ao falar da “nova consciência religiosa” e as religiões ayahuasqueiras, Labate (2000) aponta:

Tais religiões ayahuasqueiras tradicionais operam novas sínteses a partir da influência de diversas tradições, sendo produto e produtoras de uma *matriz cultural específica*, e da *religiosidade brasileira* em geral. A última compreende um modo particular de operar ecletismos e combinar tradições religiosas diversas. A propósito, é significativo que as religiões ayahuasqueiras, em grau maior ou menor, apresentem traços da umbanda em combinação com o uso “seringueiro” de uma bebida de origem indígena (LABATE, 2000, p.42)

Assim, as religiões ayahuasqueiras se relacionam com a Nova Era à medida que opera hibridismos e produz novas possibilidades religiosas em uma sociedade moderna. Ao passo que os integrantes desta sociedade buscam na subjetividade religiosa uma forma de responder os anseios e questionamentos dos indivíduos modernos, e ressignificarem suas próprias existências. Desta forma, as religiões ayahuasqueiras e o

movimento Nova Era possuem valores semelhantes, como o desenvolvimento holístico do Ser e do planeta.

3.5.1 A LINHA DA UNIFICAÇÃO

Fundador dessa ritualística, Francisco Souza de Almeida nasceu em 15 de abril de 1944 na cidade de Quixeramobim (CE), e mudou-se para o Acre com seus pais ainda quando criança, no mesmo fluxo migratório do segundo ciclo da borracha. Após algumas décadas na região do Acre/Amazonas e vasta experiência adquirida na “meca ayahuasqueira”, fundou em 1990 na cidade de Cuiabá (MT) o Centro de Cultura Cósmica - Suprema Luz, Paz e Amor, momento em que a nova ritualística começou a ser elaborada. Por volta de 1996, a sede do CCC foi transferida para a cidade de Gama (DF), onde está localizada até hoje (LIMA, 2004; LIRA, 2009).

Mestre Francisco, em seus áudios, afirma ter convivido com o Mestre Irineu durante 11 anos, participado ainda de sessões da UDV e chegando a tornar-se mestre em uma dissidência desta *linha*. Durante sua caminhada espiritual, além das experiências ayahuasqueiras, passou por ordens como a Rosa Cruz e a Maçonaria (MESTRE FRANCISCO DE SOUZA, 1997-1999).

Braço direito do Mestre Francisco, durante o seu período de construção do CCC e da ritualística da LU, o Mestre Iran concedeu-me entrevista durante o feito da Fraternidade Rosa da Vida em 17 de outubro de 2022. Nela nos contou que Francisco não era uma pessoa estudada, porém era muito sábio e tinha o dom da oratória; e que após alguns anos aprimorando e experimentando esta nova ritualística, Mestre Francisco então realizou algumas viagens, a Brasília e a Goiânia em fevereiro de 1995, onde dirigiu algumas sessões. De volta a Cuiabá, preparou uma comitiva para o Acre, com o intuito de realizar um grande feito. De volta a meca ayahuasqueira, passou vários meses a fio na produção do chá que levaria para Brasília. Com 2,4 mil litros de chá produzidos, transferiu o CCC de Cuiabá para Brasília, onde ficou durante três anos e meio, de setembro de 1996 até 1999.

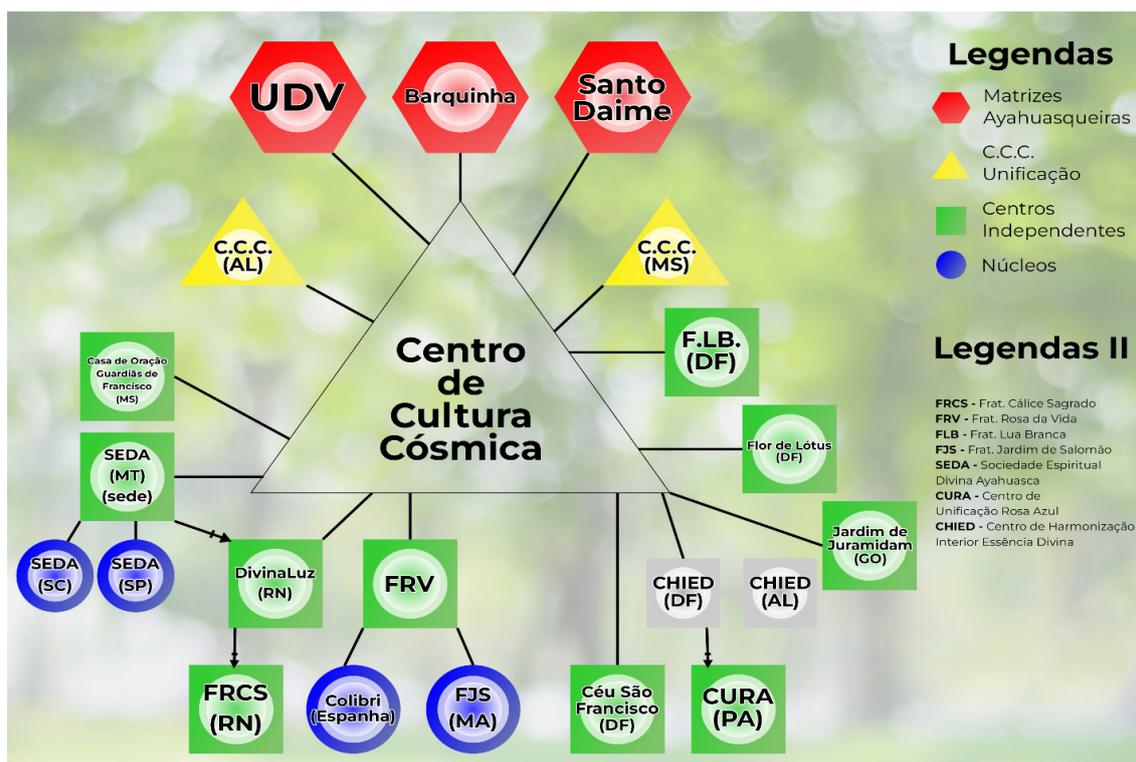
Mestre Beto, amigo de Mestre Francisco de longa data, conta que foram durante os últimos anos de sua vida que sua doutrina cresceu e expandiu-se na região de Brasília, metrópole na qual “as pessoas são muito místicas” e, portanto, permitiu o crescimento de sua ritualística. Acometido de um câncer, Mestre Francisco começa a preparar discípulos para a disseminação da LU. De modo que os discípulos se espalharam por todo Brasil, abrindo centros independentes do CCC. M. Iran assumiu o cargo de

Presidente do CCC de 1998 a 2001, após a morte de M. Francisco, posteriormente se desvincula desta para fundar o Núcleo da Rosa, que se torna independente em 2002 como FRV (FRATERNIDADE ROSA DA VIDA, 2011).

Devido à transitoriedade de alguns centros ayahuasqueiros, acertar o número de igrejas que seguem a LU torna-se tarefa quase impossível, tendo em vista que mesmo as igrejas mais tradicionais como Santo Daime, Barquinha e UDV possuem dificuldade em realizar este levantamento dentro de suas instituições. Considerando o exemplo do Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) que parecia um centro proeminente, com sede em Brasília e alguns núcleos espalhados no Brasil, fechou suas portas em 2011; com isto, seus núcleos tornaram-se centros independentes, como o Centro de Unificação Rosa Azul (PA) (COELHO, VILLACORTA, 2019)

Após sucessivas pesquisas e com ajuda de Mestre Iran e Mestra Darshan (Jardim de Juramidam-GO), foi possível levantar 31 centros que seguem a LU como deixada pelo M. Francisco de Souza. No mapa abaixo, estão situados os centros mais importantes para esta pesquisa, totalizando 19 centros. No entanto, sabe-se que os dois CHIED estiveram desativados durante o período que se seguiu a pesquisa. Mestra Darshan (2022), em postagem comemorativa ao aniversário do Mestre Francisco, citou mais 12 centros ayahuasqueiros que professam a LU, sendo eles: Escola Comunhão da Ayahuasca Mística e Universal (TO), Joia de Lótus (DF), Centro Harmonia Cósmica (RS), Recanto de Luz Caminho dos Pés Descalços (DF), Suprema Luz do Sol, Fraternidade Pachamama, Céu da Oaska, Jardim de Maria, Céu de Salomão, Jardim de Jesus Cristo, Templo Saraswati, e, por fim, Flor de Luz. Quanto a estes últimos, não foi possível apurar a localização e a atividade de todos os centros. Compreendendo também que, durante a pandemia vivenciada nos últimos dois anos, alguns centros podem ter sofrido paralisação temporária, ou mesmo fecharem, o que acarretou mais dificuldade para o levantamento destes dados.

Figura 1 – Igrejas mapeadas que professam a LU



Autoria própria

O CCC, conta com a sede geral no Distrito Federal, e outros dois núcleos em Alagoas e Mato Grosso do Sul. As setas que na ligação possuem um corte, como em: SEDA (MT) e Divina Luz (RN), Divina Luz (RN) e FRCS (RN), CHIED (DF) e CURA (PA), indicam ligação e influência entre esses núcleos durante sua fundação, e posterior independência dos centros. Há exceção da FRCS que não chegou a ser núcleo da Divina Luz, mas recebeu influências indiretas em sua fundação, a CURA e Divina Luz foram inicialmente núcleos dos centros com os quais possuem esta conexão no quadro. Em azul, estão os centros que são núcleos dependentes de suas sedes, assim como Fraternidade Jardim de Salomão (MA) e Colibri na Espanha, filiados à Fraternidade Rosa da Vida (DF); e os núcleos da SEDA em (SC) e (SP).

3.6 FEITIO: O ÁPICE DA RITUALÍSTICA AYAHUASQUEIRA

Na pesquisa, demos prioridade a vivenciar e descrever os rituais de feitio, por considerá-los como o apogeu da comunidade e ritualística ayahuasqueira. Pois, é neste momento, e sob o efeito do chá, em um ritual que dura de dias há meses que se realiza a produção da mesma bebida sacramental. Neste ambiente, podemos observar o pleno exercício das regras, doutrinas e ensinamentos daquela *linha*, que devem ser

seguidas para manter a harmonia durante o ritual, sob pena do chá captar “energias discordantes” caso não sejam seguidas. Dentre outras coisas descritas na segunda parte, este ritual envolve um rico e intenso momento no qual as comunidades ayahuasqueiras trocam vegetais, recursos humanos e materiais em prol da confecção da bebida, em um ambiente que inspira sacralidade, cooperação e aprendizados.

Pude vivenciar em campo de pesquisa dois feitos da LU, uma na FRCS e outro em Brasília, na FRV, e constatar a importância que estes rituais têm, para o fomento do circuito ayahuasqueiro regional e nacional.

Logo após a chegada em Brasília, ainda no carro a caminho da FRV que fica em Planaltina (DF), dois sócios da FRV foram buscar-me no aeroporto. Renata me falou da importância social que o feito tem para as igrejas. Contou que o Dirigente de sua Mestre Iran realiza feitos periódicos, a cada seis meses se possível, pois este teria um importante papel no fechamento e abertura de ciclos para os membros e comunidade. Teria também importância no estreitamento de laços entre os membros da comunidade, intercâmbio entre as igrejas e apoiadores, e ressaltou ainda o forte aspecto de cura que os feitos proporcionam para todos os participantes.

Neste feito tive o privilégio de conhecer Mestres que foram outrora discípulos direto do Mestre Francisco, como os já citados Iran e Beto. Diante da importância desta fraternidade para o campo ayahuasqueiro nacional, pude encontrar com apoiadores e amigos da FRV de todo o país, a exemplo de Guto, personagem do centro terapêutico Caminho do Coração pesquisado por Labate (2000), e outros vindos de Minas Gerais, Maranhão, Alagoas, Rio Grande do Norte. A troca de saberes, de vegetais, modos de preparo, e experiências é intenso.

No início de 2021, surgiu então a oportunidade da iniciante FRCS produzir o seu próprio chá. Cícero Araruna, atual vice-presidente da (Onde?), que anteriormente chegou ao cargo de Mestre Assistente da Divina Luz, posição que recebeu do fundador da Divina Luz, o Mestre Sérgio, após ter se libertado do vício no crack. Neste período que estive na Divina Luz, Cícero recebeu algumas mudas de Mariri de um dos dirigentes da Igreja Flor de Canoa-CE, que foram plantadas em sua propriedade, e zeladas por sua família em Barbalha (CE). Sete anos depois, estes dois pés de Mariri estavam aptos para serem colhidos. Com esta oportunidade em mãos, a fraternidade, que ainda não havia completado um ano oficialmente, angariou fundos para a construção da “casa de feito”²⁶, adquiriu as folhas de Chacrona, painelas e todos os outros materiais necessários para a realização do seu primeiro feito/preparo.

26 Lugar construído especificamente para a produção do chá, que deve conter: fofalha, dormitórios, cozinha e banheiros.

Neste momento, um outro ayahuasqueiro de longa data associa-se na FRCS para a realização do feitio. Inserido na rede ayahuasqueira desta parte da região Nordeste (Ceará - Rio Grande do Norte - Paraíba), desde 1996, o Hugo Soares foi fundado na igreja do Santo Daime Flor de Canoa (Canoa Quebrada-CE), **desde** o ano 2000. Com bagagem e experiências de feitios em várias igrejas, dentre elas a Divina luz, Flor de Canoa e outros núcleos neo-xamânico, os quais ele auxilia na região onde hoje ele reside, em Pium (RN).

Hugo já havia recebido a miração de que construiria uma casa de feitio e seria produtor da bebida, e assim, mesmo sem recursos econômicos e mão de obra necessária, mas com muita fé em sua visão, iniciava aos poucos o seu sonho muito antes da FRCS convidá-lo. Desta forma, a FRCS, associada a Hugo, mobilizou-se para construir essa casa de feitio, que ficou pronta às vésperas, em junho de 2021. Essa forte experiência conferiu a FRCS um novo ciclo, tanto de independência a sua bebida sacramental, quanto de aproximação dos laços sociais entre os membros.

As Chacronas, adquiridas com uma igreja de João Pessoa (PB) a qual o Hugo tem contato, somaram-se em Pium (RN) ao Mariri, colhido na propriedade de Cícero em Barbalha (CE). Assim, foi realizado o feitio no decorrer de nove dias, onde fortes processos espirituais, emocionais e sociais foram vivenciados pelos ali presentes.

3.7 CONCLUSÃO

Esta pesquisa, ao tocar em temas fronteiraços como as espiritualidades de Nova Era e uso ritual da ayahuasca, pôde colaborar para o entendimento do efervescente campo religioso brasileiro. Ao descrever uma importante *linha* ritualística pouco estudada, o presente trabalho contribuiu para o registro da fundação, desenvolvimento e expansão da LU, bem como para a delimitação dessa *linha*, e ainda para as demais que comungam nomes ou rituais semelhantes.

Pudemos também mapear algumas das igrejas ayahuasqueiras regionais, e compreender como seus fluxos de saberes, pessoas e vegetais são intensificados com a realização dos feitios, gerando aproximações ou tensões entre as igrejas do campo.

Cabe apontar que os valores e discursos de Nova Era são constantemente revisitados e estudados pelos membros dessas igrejas, e por conseguinte acabam influenciando a sociedade de modo geral. ao passo que/ Isso porque esses ayahuasqueiros buscam disseminar os aprendizados recebidos em seus rituais com seus semelhantes, na vida

cotidiana. As doutrinas ayahuasqueiras pregam valores como a evolução da consciência individual e coletiva, sendo os próprios adeptos, responsáveis por compartilhar os conhecimentos adquiridos e experiências vivenciadas, através do contato com o chá e as plantas professoras.

REFERÊNCIAS

ASSIS, G. L. **A Religião of the Floresta**: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do santo daime e seu processo de diáspora. 2017. 484 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 201

ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do santo daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, [S.L.], v. 34, n. 2, p. 11-35, dez. 2014. FapUNIFESP (SciELO)

ARAÚJO, O. J. T. Secularização e efervescência religiosa: contrastes da modernidade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas Sp. **GT 19: Religião e Sociedade**. Campinas: Unicamp, 2003. p. 1-14

CEBUDV, Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. **Projeto Hoasca**. 2008. Disponível em: <https://udv.org.br/pesquisas-cientificas/projeto-hoasca/>. Acesso em: 18 abr. 2022.

CEBUDV, Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. **União do vegetal hoasca**: fundamentos e objetivos. Brasília: Centro de Memória e Documentação, 1989. 141

COELHO, M. L. S.; VILLACORTA, G. M. PERCEPÇÃO SAGRADADO AMBIENTE ENTRE OS AYAHUASQUEIROS DO CENTRO DE UNIFICAÇÃO ROSA AZUL. In: XIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 13., 2019, Porto Alegre. **GRUPO DE TRABALHO 57: EXPERIMENTAÇÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS ASSOCIAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS**. Porto Alegre: Ram, 2019. p. 1-21. (FONTE MINÚSCULA)

DARSHAN, D. **Aniversário Mestre Francisco**. Alto Paraíso, 15 abr. 2022 Instagram: @Darshanamano. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CcX2MEdsSTf/>. Acesso em: 18 abr. 2022

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fortes, 1988.

FRATERNIDADE ROSA DA VIDA (Brasília). **Fraternidade Rosa da Vida:: história. HISTÓRIA**. 2011. Disponível em: <http://www.rosadavida.com.br/sobre-a-rosa-da-vida/historia>. Acesso em: 27 mar. 2022.

GOULART, S. L. **A história do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime**. originalmente cap. IV da Dissertação de Mestrado *As Raízes Culturais do Santo Daime*, 1996.

GOULART, S. L. **A HISTÓRIA DO ENCONTRO DO MESTRE IRINEU COM A AYAHUASCA: MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO DO SANTO DAIME**. In: GOULART(FONTE MINÚSCULA), Sandra Lucia; MONTES, Maria Lucia Aparecida. **Raízes culturais do santo daime**. São Paulo: USP, 2004

GOULART, S. L. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica**. Universidade Estadual de Campinas, SP: Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Departamento de Antropologia, 2004

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamanica daimista no céu do mapiá**. 1991. 299 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LABATE, B. C. **O Centro de Cultura Cósmica**. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/o-centro-de-cultura-cosmica>. Acesso em: 12 jul. 2007.

LABATE, B. C. **A REINVENÇÃO DO USO DA AYAHUASCA NOS CENTROS URBANOS**. (FONTE MINÚSCULA) 200. 426 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

LABATE, B. C. e PACHECO, G. Matrizes maranhenses do Santo Daime. in: Labate, Beatriz C. e Sena Araújo, Wladimir. (orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, Mercado de Letras, 2004, 2ª ed., pp. 303-344.

LEAL, M. C. **Movimentos New Age e a Espiritualidade da Nova Era no Contexto Digital**: Estudo de Caso do “Movimento Natural Vibe”. 2019. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Ciências da Comunicação Cultura e Ciência, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto - Pt, 2019.

LIMA, E. G. C. **O USO RITUAL DA AYAHUASCA**: da floresta amazônica aos centros urbanos. 2004. 104 f. Monografia (Especialização) - Curso de Departamento de Geografia, Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

LIRA, W.L. **OSTRAJETOS DO ÊXTASE DISSIDENTE NO FLUXO COGNITIVO ENTRE HOMENS, FOLHAS, ENCANTOS E CIPÓS (FONTE MINÚSCULA)**: uma etnografia ayahuasqueira nordestina. 2009. 245 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Departamento de Ciências Sociais, Pós-Graduação em Antropologia Social, Ufpe, Recife, 2009.

LUNA, L. E. **Vegetalismo**: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Estocolmo: Almquist and Wiksell International, 1986.

METZNER, R. (org.). **AYAHUASCA (FONTE MINÚSCULA)**: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. 281 p.

MONTEIRO DA SILVA, C. **O Palácio de Juramidam- Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe**. Salvador: EdUFBA, 2011. 592 p.

MORTIMER, L. **Bença, Padrinho!** Brasil: Céu de Maria, 2000. 250 p.

OLIVEIRA, A. P. **DANOVA ERA À NEW AGE POPULAR (FONTE MINÚSCULA)**: as transformações no campo religioso brasileiro. **Caminhos**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 141-157, jun. 2011a.

OLIVEIRA, I. “EU LIGADO EM NATUREZA”: BREVE ANÁLISE DA COSMOLOGIA DAIMISTA. In: **ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES (FONTE MINÚSCULA)** , 9., 2011, Maringá (pr). Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. Maringá: Revista Brasileira de História das Religiões, 2011b. v. 3, p. 1 - 15.

SOUZA, M. F. Explicações. Brasília: Centro de Cultura Cósmica, 1996-1999. 78 áudios (6h 58 min), estéreo.

TUPPER, K. Enteógenos e Inteligência Existencial: plantas mestres como instrumentos cognitivos. **Periferia**, [S.L.], v. 3, n. 2, p. 1-26, 26 dez. 2011. Universidade de Estado do Rio de Janeiro

WALSH, R. O Espírito do Xamanismo. São Paulo: Saraiva, 1993.

CAPÍTULO 4

OS BATISTAS - UM SOBREVOO NA HISTÓRIA DOS BATISTAS (1609 - 1882)

*Alanar Romão Caldas*²⁷

*André Victor Cavalcanti Seal da Cunha*²⁸

1 INTRODUÇÃO

O jogar de luz sobre este grupo religioso cristão é revelador e intrigante, tendo em vista que outros grupos de missão que aportaram no Brasil no século XIX foram importantes para a sociedade brasileira. Todos eles ofereceram suas contribuições para enriquecimento do arcabouço cultural-religioso, constituindo a diversidade desse campo em nosso país. A impossibilidade de divorciar a religião da cultura, reforça a ideia de um casamento indissolúvel entre o estudo do fenômeno religioso e a história cultural. O ser humano é um ser sempre envolvido nas práticas religiosas. Por caracterizar-se enquanto um ser social, está em constante relação com os demais. Emerge, assim, a necessidade da dimensão espiritual, do sobrenatural. Esta constatação suscita a reflexão sobre o papel da religião na sociedade.

Berger (1985, p.15), em seu livro *O dossel sagrado*, afirma: “Toda a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. Essa relação do ser humano com sua religiosidade

27 Bacharel em Teologia pela Faculdade do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil –1991.Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande Norte - 2009

Pós-graduado em Exegese e interpretação bíblica pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro – 2018.Mestre em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande Norte – 2022.Pastor Batista há 32 anos – Atualmente é Pastor sênior da Segunda Igreja Batista em Mossoró/RN desde 2003

28 Vencedor do Segundo Prêmio Teses Sandra Jatahy Pesavento em História Cultural do GT Nacional de História Cultural da ANPUH. Defendeu a tese A Invenção da Imagem Autoral de Chico Xavier: uma análise histórica sobre como o jovem desconhecido de Minas Gerais se transformou no médium espírita mais famoso do Brasil (1931-1938), no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (UFC). Possui graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Mestrado em Educação pela mesma instituição. Em 2008 tornou-se docente na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Participou como parecerista do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) nas edições de 2007, 2008, 2010, 2011, 2012 e 2014. Nas edições de 2013, 2019 e 2020 do PNLD desempenhou a função de Coordenador Pedagógico Adjunto. Entre os anos de 2018 e 2019 coordenou o Programa Residência Pedagógica no Departamento de História, Campus Central. Desde 2015, integra os quadros do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas da UERN, na condição de professor permanente, dedicando-se a investigações nos seguintes campos: História Cultural das Religiões e Religiosidades; História Cultural do Espiritismo; Ensino de História. Em 2021, iniciou também o Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente, coordena o núcleo local do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória-UERN)

constitui-se não apenas em atributo do indivíduo, mas também está presente nos âmbitos cultural, social e histórico. Não por acaso, em diversos momentos da História da humanidade, a religião permeia ou integra, de maneira direta ou indireta, o processo histórico.

Nesse sentido, Francisco José Silva Gomes promove uma pertinente observação acerca da religião como objeto da história. Tanto que epistemologicamente tem sido um tema que vem conquistando seu espaço na pesquisa acadêmica. Segundo ele:

A vigilância epistemológica, impõe-se, mas propensa a considerar a história religiosa como indissociavelmente articulado com a história cultural, respeitada as devidas mediações. Nesta maneira de fazer história religiosa, permanece, todavia, a perspectiva que encara o fenômeno religioso um objeto com consciência própria, e não inteiramente redutível as leituras propostas pelas ciências humanas... Há uma nova História religiosa que tende preferencialmente para distribuição clara, articulada, não a diluição, [...] esta Nova História religiosa postula inequívoca articulação, de dois campos. (GOMES, 2002, p.19)

Já Virgínia Castro Buarque reconhece e salienta a pertinência da temática religiosa, e afirma que o estudo sobre o campo religioso tem se ampliado e se sofisticado nos corredores das universidades. A pesquisa sobre religião se tornou um tema recorrente e interessante para o saber acadêmico.

Esta pesquisa, não consiste em um esforço apologético ou proselitista, mas numa reflexão baseada em observações, leitura e interpretação crítica das fontes encontradas. Relembrando que, sem dúvida, a experiência religiosa se desenvolve na experiência da vida em sociedade. Portanto, não se pode dissociar religião e cultura. Nesse sentido, o imaginário religioso é uma projeção das relações e das vivências sociais do cotidiano dos seres humanos.

Nessa perspectiva, Durkheim explicita que se trata de uma realidade antropológica, visto que as sociedades tendem a se envolverem com esta concepção, e, assim, analisa essa questão:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes,

em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras sagrado e profano traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1989, p. 19-20)

De acordo com a análise de Durkheim, o sentimento do sagrado teria origem na própria vida social, observando ainda que ele constitui o traço essencial dos fenômenos religiosos. Trata-se de um sentido que se define pela oposição ao profano. Sagrado e profano fariam de dois mundos contrários, em torno dos quais gravita a vida religiosa. Todavia, cabe ainda lembrar que são “faces de uma mesma moeda,” embora opostos, separados e dissociados, sagrado e profano não são excludentes: um não existe sem o outro.

4.1 OS BATISTAS

Neste texto, desenvolvemos reflexões e nos debruçamos sobre os batistas da Convenção Batista Brasileira – doravante CBB. Analisamos também particularidades de outros grupos não ligados à CBB que, mesmo tendo uma origem comum, são independentes no Brasil. Destacamos pelo menos três principais grupos de Batistas no Brasil.

Os batistas independentes, vindos para o Brasil em 1912, por meio da emigração sueca, estabeleceram-se no Rio Grande do Sul, com o missionário Erik Janson. Os batistas regulares, denominados assim em resposta ao liberalismo teológico dos batistas americanos, rompem e fundam o movimento batista regular (1932). Uma vez que chegaram ao Brasil em 1935 e 1936, por meio de Willian A. Ross e Edward Guy McLain. Por sua vez, os batistas nacionais, estes surgem dentre os batistas da CBB, com movimento de renovação espiritual (pentecostal)²⁹, que varreu as igrejas evangélicas

²⁹ Tradicionalmente, reconhece-se o começo do movimento Pentecostal com o Avivamento ocorrido em 1906, em Los Angeles (EUA), na Rua Azusa, caracterizado pelo batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelos dons do Espírito: línguas estranhas, curas, profecias, interpretação de línguas, etc.

tradicionais/históricas do Brasil, como: presbiterianos, congregacionais, metodistas, luteranos e até mesmo a igreja católica, através da Renovação Carismática Católica - RCC, em meados da década de 1960. Os batistas “renovados” estabeleceram-se com seus dissidentes das igrejas batistas tradicionais, e organizaram-se como a Convenção Batista Nacional, em 1967.

4.1.1 Os Batistas e sua história e concepção de tolerância

O presente trabalho desenvolve reflexões, debruçando sua elaboração teórica sobre os batistas da Convenção Batista Brasileira – doravante CBB. Estes, desde seus primórdios, constituem um grupo que investe no conhecimento e incentiva a consciência crítica e reflexiva. Tanto que suas crenças e práticas evocam a liberdade, através do pensamento: “morreremos para que outros tenham a liberdade de anunciar seus princípios religiosos, embora discordemos dos mesmos princípios”. (TAYLOR, 1939, p. 5 e 18.)

A busca por uma consciência livre, crítica e reflexiva é, para eles, a bandeira desde sempre. Para os batistas, crer é ser verdadeiramente livre, é também pensar. (STOTT, 2012) O iluminismo, ou Século das luzes, tinha como sua proposição emblemática a liberdade de pensamento e influenciava as mentes naquela época. Todavia, é inconteste que os batistas, pelo menos 50 (cinquenta) anos antes de John Locke, já empunhavam tal bandeira. Eles não têm súmulas magnas, que imponham autoritariamente doutrinas, leis ou regras de conduta. Os batistas desenvolveram princípios que norteiam seu *modus operandi*.

Apresentamos, aqui, alguns deles: cristológico, bibliológico, liberdade, separação entre igreja e Estado, sacerdócio universal do crente e a autonomia da igreja local. O documento de declaração doutrinária dos batistas brasileiros, ligados à CBB, oferece o seguinte argumento sobre o assunto:

Nós acreditamos que, para fazermos deste mundo um lugar melhor de se viver, devemos estar totalmente comprometidos com a busca infindável por excelência nas importantes tarefas que procuramos realizar ... Declaração doutrinária, princípios, declaração de missão, valores e pacto funcionam como faróis que orientam os crentes batistas a manterem, à luz da Bíblia, a unidade como denominação, já que nosso sistema de governo eclesial é democrático e congregacional. Assim, cada igreja

é autônoma, tem governo democrático, pratica a disciplina e rege-se pela Palavra de Deus em todas as questões espirituais, doutrinárias e éticas, sob a orientação do Espírito Santo. (PACTO E COMUNHÃO, 2010, p.7-8)

O princípio visa apontar caminhos, portanto, não é uma imposição ou declaração doutrinária determinada por autoridades eclesiásticas (acima do bem do mal), que não devem ser questionadas ou discutidas. Nesse sentido, são declarações a respeito de Deus, mas que não é Deus por serem apenas princípios. Para este grupo religioso, são os direcionamentos para eles caminharem (Para onde?). E dentre estes princípios, existe total liberdade de consciência e expressão.

Soren Kierkegaard (2013) defendia uma total separação entre igreja e estado, ou seja, um Cristianismo que não dependesse da estrutura eclesiástica, mas tão somente da fé pessoal do indivíduo. Para ele, o clero deveria servir à comunidade, sem ostentação ou qualquer manipulação. Destacava, como exemplo, o estilo de vida simples, austera, semelhante ao de Jesus. Na concepção desse pensador, o Cristianismo tem o desafio de apresentar o estilo de vida que o cristão deve ter, e não se vangloriar pelo o que ele diz ser.

Os batistas, em sua gênese, não reconhecem um “fundador” ou idealizador de suas doutrinas e práticas. O grupo denominado Batista surgiu e estabeleceu-se à medida que estudava espontaneamente as Escrituras Sagradas (Bíblia).

A Reforma Protestante, liderada pelo monge alemão Martinho Lutero, foi deflagrada em 31 de outubro de 1517 com a publicação das suas famosas 95 (noventa e cinco) teses, na porta da catedral de Wittenberg. A partir de então, criou-se a oportunidade para que muitos expressassem também suas insatisfações com a igreja oficial. Esse foi o momento ideal para eclodirem grupos dissidentes que intensificaram suas pregações antagônicas à fé católica. Entre esses grupos estavam os conhecidos como Anabatistas, que sustentavam algumas doutrinas que os batistas iriam, mais adiante, defender.

Após a reforma religiosa na Inglaterra, quando foi estabelecida a Igreja Anglicana, em 1534, surgiu o movimento puritano separatista a fim de reconduzir a igreja aos princípios de outrora, esquecidos ou distorcidos. Os princípios propugnados por esse movimento eram a separação entre igreja e Estado. Visto que defendiam/ proclamavam/ anunciavam uma doutrina pura, estando livre de interesses políticos, pois buscavam, assim, uma reforma geral da igreja inglesa.

No começo do século XVII, nasceram as igrejas com o nome propriamente dito: batistas, sendo vinculadas ao movimento puritano da Inglaterra. A perseguição sobreveio a esses crentes de fé que percebiam na liberdade de consciência o elemento chave para o desenvolvimento e crescimento humano. A igreja oficial, na Inglaterra, e o Estado, prescreviam a crença a ser obedecida. Enquanto isso, um grupo de cristãos defendia uma total separação entre Igreja e Estado e foram denominados de “separatistas” – ou não conformistas – da igreja da Inglaterra, sendo forçados a fugir e espalhar-se pelo mundo.

Um desses grupos fugiu da Inglaterra para Amsterdã sob a liderança de John Smith. Em 1609, eles organizam uma nova igreja nessa cidade, no qual a condição de membro se baseava na profissão de fé pessoal, voluntária, precedendo ao batismo. A designação surgiu no século XVII, permanecendo fiéis aos ensinamentos das Escrituras Sagradas, repudiando veementemente a ingerência na igreja, como: a ostentação, os acréscimos, os desvios doutrinários e as corrupções, mesmo que esses posicionamentos colocassem suas vidas em risco.

Um grupo liderado por Thomas Helwys – pastor adjunto de Smith – decide voltar a Londres. Helwys era advogado e estudioso da bíblia, juntamente com um grupo de cristãos, exilados na Holanda, por razão da perseguição religiosa/estatal inglesa. Ao retornarem à Inglaterra, estabeleceram-se numa cidade aos arredores de Londres, com o nome Spitalfields e, em 1612, organizando assim uma igreja, e a partir desta data surge no cenário mundial um grupo de cristãos com denominação de Batista.

Thomas Helwys foi preso e morreu na prisão em 1615. Mas, antes de morrer, deixou um emblemático livro intitulado: *Uma breve declaração sobre o mistério da iniquidade*. Nesse livro, Helwys deixa um legado precioso para os Batistas, como o princípio da liberdade religiosa e de consciência. Uma vez que “é considerada a primeira publicação a defender o princípio da liberdade religiosa em tempos modernos” (OLIVEIRA, 2014, p.38).

A determinação de batismo unicamente aos convertidos de maneira livre e consciente, chamava a atenção geral, principalmente das autoridades religiosas/estatal. Tanto que “em decorrência dessa postura, surge, então, a designação ‘batista’, provavelmente uma forma depreciativa, pejorativa” (ANDERSON, 1978, p. 11), ou mesmo, era uma referência equivocada e anacrônica, mas clara, ao grupo religioso denominado de Anabatista.

Cerca de 250 anos mais tarde, o jornal do *Rio de Janeiro* (1860), teve a mesma impressão do primeiro missionário Batista no Brasil, Thomas Bowen, que trataremos

adiante de forma mais detalhada. Os Anabatistas têm claras diferenças dos batistas, histórica/doutrinariamente. Isto porque são esses os “re-batizadores”, do grego ανα - ana (novamente) + βαπτίζω (baptizô). Dessa forma, os anabatistas desconsideravam tanto o batismo católico, quanto o dos protestantes (luteranos, reformados e anglicanos).

Ao longo do tempo, os batistas têm se notabilizado pela defesa de princípios. Para eles, mesmo que eles tenham como referência as páginas do Novo Testamento e estejam diretamente relacionados com as doutrinas e práticas cristãs, contudo, não constituem a razão nomeadora das doutrinas batistas. Visto que seus líderes entendem que princípios são convicções que norteiam a maneira de ler e interpretar e viver a realidade em que estão inseridos.

Roberto do Amaral Silva, na obra *Princípios e doutrinas batistas* (2003), faz uma pertinente análise a respeito do termo:

O vocábulo princípio por si só já diz: o que é começo, o primeiro. Segundo Jaqueline Russ (Dicionário de Filosofia) princípio, do ponto de vista temporal, é: começo, ponto de partida; do ponto de vista causal é a causa ou fonte de ação e, do ponto vista normativo, princípio é regra ou norma de ação. Com base nisso, podemos ver que princípio ou princípios nos trazem ideia de algo básico e fundamental. Podemos, inclusive, dizer que princípios determinam ponto de partida para uma ação. É até comum dizermos: “tenho por princípio peneirar toda informação que me é passada”. Ou então: “Fulano não tem princípios”, significando que não tem normas essenciais. (SILVA, 2003, p.17)

Com base nestes argumentos, é verossímil inferir que os princípios batistas são um conjunto de convicções que definem o perfil das crenças e práticas desse segmento. Para John Landers (1986, p.12), na publicação *Teologia dos princípios batistas*, “os princípios batistas são linhas mestras de interpretação da fé cristã que distinguem os batistas das demais denominações”.

Nesse sentido, Silva defende a relevância desses princípios para os batistas que, segundo ele, constituem sua identidade denominacional, que difere de alguns grupos de cristãos. Assim se pronuncia o autor:

Por que insistir tanto nos princípios batistas como elemento direcionador em relação a outros cristãos? Por que insistir nessa marca registrada

dos batistas? Em primeiro lugar, historicamente os batistas têm-se distinguido, desde sua origem, por esses princípios. Segundo, porque diante da multiplicidade de igrejas (e como há novas igrejas aparecendo a cada semana nas esquinas das cidades brasileiras), nós precisamos firmar nossas convicções num todo coerente. (SILVA, 2003, p. 20)

John Locke faz menção à distinção de papéis entre igreja e Estado, bem como sobre a tolerância e não imposição da fé religiosa aos outros. Assim, ele discorre em sua carta acerca da tolerância:

Em primeiro lugar, mostraremos que não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens. Isso não lhe foi outorgado por Deus, porque não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião. Nem tal poder deve ser revestido no magistrado pelos homens, porque até agora nenhum homem menosprezou o zelo de sua salvação eterna a fim de abraçar em seu coração um culto ou fé prescritos por outrem, príncipe ou súdito. Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem. [...] Dessa maneira, em lugar de a gente expiar seus outros pecados pelo exercício da religião, oferecendo a Deus Todo-Poderoso um culto que acredita ser de Seu agrado, acrescenta ao número de seus pecados os da hipocrisia e desrespeito à Divina Majestade. Em segundo lugar, o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste totalmente em coerção. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois tal é a natureza do entendimento humano, que não pode ser obrigado por nenhuma força externa. (LOCKE, 1978, p.3)

Em referência aos princípios batistas, os seis, mais comuns à maioria das igrejas batistas, são destacados por expressarem o *modus operandi*, desse agrupamento religioso. Alguns autores enfocam de maneira diferente, a exemplo de John Landers, que acrescenta o princípio a respeito do Espírito Santo, em cada converso do seu livro *Teologia dos princípios batistas*, numa tentativa de combater o pentecostalismo, como ato posterior à conversão.

São apresentados, a seguir, os seis princípios mais comuns aos batistas: 1º) Bibliológico – a aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta;

2º) Autonomia – o conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas, não havendo nenhum poder eclesiástico ou estatal que possa interferir, gerenciar ou constranger a igreja local; 3º) Separação – a total separação entre Igreja e Estado, “dar a Cezar, o que é de Cezar, e a Deus, o que é de Deus”; 4º) Liberdade – a absoluta liberdade de consciência. “Se, pois, o filho vos libertar verdadeiramente, sereis livres”; 5º) Acessibilidade – o sacerdócio individual de cada crente, a comunhão direta e pessoal pela fé em Cristo Jesus, sem a necessidade de sacerdotes humanos a Deus; 6º) Cristológico – Jesus é o líder máximo da igreja, o Senhor da igreja, e na analogia do apóstolo Paulo³⁰, o Cabeça do corpo chamado igreja.

Os batistas adotam a forma de governo congregacional democrático. Uma vez que são Igrejas autônomas e locais. Relacionam-se mutuamente pela mesma fé e ordem, de maneira cooperativa e por ideias comuns e laços fraternais. Os batistas veem na autonomia da igreja local um princípio áureo da liberdade e a efetivação de um Estado totalmente laico.

A controvérsia do marco zero dos batistas entre os especialistas e pesquisadores da própria denominação gira em torno de pelo menos três principais concepções. A primeira delas, de autoria do americano Justo Anderson, missionário na Argentina, conhecido por sua obra de mais de 832 páginas, *História de los bautistas* (1978), vasto material sobre os batistas no mundo até o século XX. A segunda referência é José Reis Pereira, autor da obra *Breve história dos batistas* (1986). A terceira abordagem pertence a Zaqueu Moreira de Oliveira, em *Liberdade e exclusivismo, ensaios sobre os batistas ingleses* (1997). Outro trabalho, muito importante também, é de autoria de Elizete da Silva (UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana), intitulado *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batista na Bahia*, fruto de sua tese de doutorado na USP (1998). A enciclopédia Britânica³¹ tem o mesmo argumento a respeito da origem dos Batistas no mundo.

Os autores acima mencionados, bem como a maioria, abordam pelo menos três concepções sobre a gênese do grupo chamado Batista: o Secessionismo Batista ou corrente JJJ, o Anabatismo, e o Movimento Puritano-Separatista Inglês.

30 Analogia que o apóstolo Paulo faz entre Cristo e a igreja. A igreja é como um corpo humano, e Jesus é o Cabeça, que tem o controle do corpo. Os indivíduos são seus membros, em particular. I Coríntios 12. 12-31.

31 ⁶ <https://www.britannica.com/> consultada em 22 de março de 2021

4.1.2 A corrente da sucessão apostólica

Esta concepção é a de menor sustentabilidade teórica com base em critérios historiográficos. A maioria dos pesquisadores modernos não veem essa corrente com bons olhos, por não manter uma razoável articulação dos fatos históricos. Entretanto, entendemos que, apesar da deficiência de critério historiográfico, ela faz parte da cultura intramuros dos batistas, alardeada e ensinada em alguns púlpitos das igrejas. É vista por alguns como sustentação de sua identidade, uma vez que esta corrente sustenta que os batistas remontam aos tempos apostólicos. Dito isto, esta concepção é conhecida também como teoria JJJ³², apresentada por líderes e escritores como: Thomas Crossby, G.H. Orchard, J. M. Gramp e John T. Chistian.

Seus defensores traçam uma linha ininterrupta até os dias de hoje: de João Batista, o ministério de Jesus, e em Jerusalém, no dia de Pentecostes (JJJ), passando pelos movimentos antagonistas da igreja oficial, tais como; os Montanistas³³, no século II, Novacianos³⁴, no século III, Donatistas³⁵, no século IV, Paulicianos³⁶, no século V, Petrobusianos³⁷, no século XII, Valdenses³⁸, no século XIII, Anabatistas, no século XVI.

G. H. Orchard publicou, em 1838, *A concise history of foreign baptists* (Uma história concisa dos batistas estrangeiros), em dois volumes. Segundo Anderson, esse escrito se tornou a fonte onde os demais beberam para defender essa teoria, pois:

O trabalho de Orchard tornou-se a base histórica para tal movimento.

Por esse motivo, o livro teve mais influência na América do Norte do

32 João, Jesus, Jerusalém – Defende que João batizava as pessoas no rio Jordão como ato de arrependimento consciente. E eram por ele batizados no rio Jordão, confessando os seus pecados. (Mateus 3.6). Jesus, o verbo de Deus, que fundou e estabeleceu a igreja no mundo, pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; (Mateus 16:18). Jerusalém é o ponto de lançamento da igreja com sua missão a todo mundo. Mas as receberéis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até aos confins da terra. (Atos 1:8)

33 O montanismo foi um movimento cristão fundado, por Montano, por volta de 156-157. aplicava com rigor os dogmas do cristianismo, mas proclamava, além disso, uma ação constante do Espírito Santo, de quem Montano se dizia profeta.

34 Presbítero de Roma com grande expansão cultural e de fé exemplar. O padre latino foi opositor do Papa Cornélio por julgá-lo tolerante demais para com os desertores da fé católica, chamados *lapsi*.

35 Donato de Casa Nigra, o Papa Melquíades julgou-o culpado de rebatizar os traidores (cristãos que negaram a fé durante a perseguição em 303-305).

36 Estabelecidos na Armênia no século VII. Alegavam serem provindos dos apóstolos e terem seu início a partir das pregações dos mesmos no primeiro século depois de Cristo.

37 Seguidores do Pe. Pedro de Bruys (século XII), eles são mais conhecidos por sua oposição à autoridade da igreja, do Papa.

38 São uma denominação cristã ascética que teve sua origem entre os seguidores de Pedro Valdo por volta de 1173, em Lyon, na França. Caracterizavam-se por fazer votos de pobreza e de desapego às coisas materiais.

que na Inglaterra. Orchard merece o título de “pai dos secessionistas”. É verdade que Crosby e Ivimey, assim como Benedict, prepararam o terreno para o ponto de inferência, mas Orchard elaborou a teoria. Ele ligou os elos isolados e, despreocupado com os padrões da pesquisa histórica, completou uma cadeia de sucessão batista. (ANDERSON, 1978, p.26 – Tradução nossa).

James Milton Carroll (1852-1931) foi o principal divulgador dessa teoria, com o seu livro *The trail of blood*, traduzido para o português sob o título *O rastro de sangue* (1960). Carrol, por mais que tente defender um “fio” condutor entre os primórdios da igreja cristã do Novo Testamento até os batistas modernos, falta à sua tese elementos comprobatórios que de fato o fundamentam. Ele atenua as razões sobre a ausência de referência histórica para lastrear sua tese sucessória da seguinte maneira:

Por vários séculos esses planos e medidas foram estrita e persistentemente seguidos. Esta é, de acordo com a História, a principal razão porque é difícil de se apresentar um relato minucioso da História. Por toda parte, os que persistiam em escrever e pregar, experimentaram a morte pelo martírio. Este era um período desesperadamente sangrento. Todos os grupos de heréticos persistentes (assim chamados) e por quaisquer nomes apelidados, em qualquer parte onde vivessem, eram cruelmente perseguidos. Os Donatistas e Paulicianos foram proeminentes entre os primeiros desses grupos. Os católicos, estranho como pareça, acusavam a todos que recusavam a abandonar sua fé, que recusavam a crer como católicos - chamando-os de heréticos e os condenavam como tais. Os chamados católicos tinham se tornado mais completamente paganizados e judaizados do que mesmo cristianizados e estavam sendo manejados mais pelo poder civil do que pelo poder religioso. Eles cuidavam mais de fazer novas leis do que obedecer às antigas (CARROL, 2007, p. 54-55)

Posteriormente, José Reis Pereira, Diretor do *Jornal batista*, defendeu a origem dessa teoria, elaborando uma linha de princípios doutrinários e estabelecendo ligação com os princípios neotestamentários. Segundo Jonatas Câmara Leite, em sua dissertação de Mestrado pela Faculdade Unida de Vitória: “este livro teve vasta divulgação em

todos os centros de formação teológica Batistas do Brasil nas décadas de 1970 e 1980, influenciando muitas igrejas e fiéis.” (LEITE, 2014, p. 17)

Filson Soren, líder da sua denominação batista, filho do pastor Francisco Fulgêncio (primeiro presidente da CBB, em 1907), que esteve à frente da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro por mais de 50 (cinquenta) anos, onze vezes eleito presidente da CBB, e também presidente da Aliança Batista Mundial (1955-1960), tinha uma percepção a respeito da origem Batista e declarou em uma revista teológica da denominação, fazendo menção que os Batistas não são protestantes pelas seguintes razões:

a) Os Batistas não surgiram por força de qualquer movimento cismático da Igreja Católica, porque nunca lá estiveram;

b) Não surgiram da Reforma Protestante, porque não reconhecem naquele movimento sua antecedência histórica ou teológica, visto haver total discordância de princípios teológicos entre Batistas e a teologia dos Reformadores Protestantes;

c) Os Batistas são mesmo cristãos apostólicos cuja doutrina, crença e prática religiosa emanam, exclusivamente, da teologia do Novo Testamento” (SOREN, 1985, p.42)

O Pastor Soren tem a percepção a respeito da origem batista, semelhante à maioria de seus pares da época, que vislumbravam um início mais próximo ao cristianismo primitivo.

4.1.3 A corrente da sucessão anabatista

Esta segunda hipótese, defende que os batistas descendem dos anabatistas do século XVI. Esta teoria aponta para uma continuidade do grupo dos anabatistas de outrora aos batistas do presente. O nome anabatista existe desde o século III, quando o bispo de Cartago, Tásdios Célio Cipriano, defendeu o chamado “batismo de hereges” em sua polêmica com o bispo Estêvão, de Roma. Muitos dos grupos divergentes da igreja romana, na Idade Média, foram denominados pejorativamente de anabatistas, pois estes eram considerados pela igreja oficial e majoritária como rebeldes e hereges e, por isso, excomungados. Um grupo, emblemático do movimento, foi o liderado por Jan Matthys, em 1534, que auto se proclamou Enoque³⁹, e impôs à força a divisão dos bens e o batismo. De modo que Munster, na Alemanha, seria a nova capital espiritual.

39 Profecia bíblica que Elias e Enoque, homens que não provaram a morte, e foram arrebatados aos céus, viria outra vez nos fins dos tempos, para pregar o último arrependimento aos homens (Apocalipse, 11)

O grupo, incluindo seus líderes, foi totalmente aniquilado pelas autoridades alemãs, estigmatizando, assim, o nome que evocam, de forma que o nome anabatista passa a ser identificado com fanatismo e violência. Anderson advoga o desconforto do grupo batista ao promulgar sua confissão de fé, em 1644, da seguinte maneira em seu livro *La historia de los bautistas*:

Em 1644, a primeira Confissão de Fé, publicada pelos “crentes batizados”, chamados Batistas, é assim identificada, “a Confissão das igrejas comumente (mas falsamente) chamadas de Anabatistas”. No entanto, após uma década, um certo William Britten, na Inglaterra, publicou um livro intitulado: Um batista Moderado (1654). Um Catecismo Batista foi publicado alguns anos depois, e Robert Pittllok usou o nome em um sentido geral em seu livro, O martelo da Perseguição, publicado na Escócia em 1659. Apesar desses usos isolados, a maioria dos batistas não aceitou o nome até o século 18. (ANDERSON, 1978, p.15 - Tradução nossa)

Baltasar, líder anabatista, Hubmaier Hubmör (1525-1528), na Morávia, liderou uma grande congregação entre 1526-1528, defendendo princípios que em nada são diferentes dos que os batistas sempre assumiram desde o século XVII. Menno Simons (1540) iniciou sua pregação que condenava o batismo infantil. Defensor do pacifismo, seus seguidores eram chamados de Menonitas, grupo que, segundo Zaqueu Moreira (2011), preservou a tradição dos Anabatistas até os dias presentes.

Os partidários dessa teoria afirmam que a história batista se identifica com a dos antipedobatistas⁴⁰. Estes defendem que os Batistas são resultantes dessa densa controvérsia contra o batismo infantil (pedobatismo). Esta tese também tem suas lacunas e a ausência de historicidade, ao tentar historiar as origens dos Batistas aliadas aos movimentos de oposição ao batismo infantil. Segundo Jonatas Câmara Leite (2014), os principais expoentes dessa corrente são: David Benedict, Richard Cook, Thomas Armitage e Albert Newmann, arautos dessa concepção e tendem a confundir a história do batismo com a história dos batistas.

Robert G Torbert alega que se falta prerrogativas históricas, há princípios comuns aos batistas. Para ele, a hipótese baseia-se numa relação espiritual de princípios com os anabatistas além de afirmar, com segurança, que os batistas são descendentes

40 No grego, Ante = contra, Pedo = Criança, batistas = batismo - Contra o batismo de criança.

espiritualmente. Isso porque defendem os mesmos princípios de alguns anabatistas, no que se refere à posição antagônica com relação às crenças e práticas da igreja oficial, lutando sempre pela autonomia da igreja local, com foco nas Sagradas Escrituras como única regra de fé e prática.

Wilson Porte Jr. apresenta, com muita pertinência, o tema das origens batistas, da seguinte forma:

A segunda perspectiva, a respeito da origem dos Batistas vieram dos Anabatistas, argumentam que, ao tempo da Reforma, alguns que saíram da Igreja romana, mas não se identificaram com os Reformadores Magistrais (Lutero, Zwinglio, e Calvino), formaram um grupo à parte, buscando uma reforma “radical”. Estes, por sua posição de que o batismo devesse ser administrado apenas aos regenerados, ficaram conhecidos como Anabatistas (século dezesseis). É destes que, segundo os defensores desta visão, surgem os Batistas, também no século dezesseis. (PORTE JR., 2017, p.18)

Há pesquisadores, que abraçam esta concepção, argumentam que no tempo da Reforma, alguns saíram da igreja oficial, mas não se identificavam com os líderes do movimento (Lutero, Zwinglio, Calvino). Esses dissidentes formam um grupo à parte, buscando uma reforma mais profunda, como o batismo de conversos, já identificados como Anabatistas, bem como os batistas.

4.1.4 A corrente da origem dos separatistas ingleses

Esta terceira corrente, é mais aceita nos anais batistas, por ter mais embasamento histórico, considera, em sua perspectiva, que os Batistas surgiram dos Movimentos Puritano e Separatista na Inglaterra, no século XVII. O puritanismo era um movimento que defendia a pureza da vida cristã e que se intensificou criando grupos antagônicos à Igreja oficial. Seus líderes são ícones no movimento, mas sem unidade. Uma vez que divergiram em alguns pontos internos entre eles mesmos, por isso, não houve condições de formar um grupo coeso na sociedade europeia. Henry C. Vedder, em sua obra *The short history baptist* (1891), apresenta de maneira brilhante a contribuição desses e de outros líderes do movimento:

Os escritos deste período e os sermões publicados de teólogos ingleses

(como Latimer, Cranmer, Hutchinson, Whitgift e Coverdale) estão cheios de referências aos anabatistas e suas heresias. Assim, em 1589, um Dr Some, um homem de pé na Igreja Inglesa, escreve “Um Tratado Divino,” em que ele acusou os Anabatistas de praticar os seguintes erros mortais: Que os ministros do evangelho devem ser mantidos pelas voluntárias contribuições do povo; Que o poder civil não tem direito de fazer e impor leis eclesiásticas; Que as pessoas devem ter o direito de escolher seus próprios ministros; Que alta corte de comunicação era uma usurpação anticristo; Que aqueles que são qualificados para pregar não devem ser impedidos pelo poder civil, etc. (VEDDDER, 1891, p.111-112 tradução nossa)

Zaqueu Moreira de Oliveira, assim descreve sobre o ambiente do século XVII:

Neste ambiente foi que surgiu a primeira igreja batista, cujo pastor foi João Smyth, que tinha formação teológica em Cambridge. Ele contou com um auxiliar muito importante, que era leigo e também advogado, Tomás Helwys. Eles, que antes eram anglicanos, tornaram-se seguidamente puritanos, separatistas e finalmente batistas. Quando aderiram à posição separatista, no reino de Tiago I, decidiram fugir com todos os homens da Igreja para a Holanda, onde havia tolerância religiosa[...] formaram uma igreja própria, sempre no ideal de restituir a igreja neotestamentária em toda a sua inteireza. Assim nasceu a primeira igreja batista (OLIVEIRA,1997, p. 29-30).

Naquela época, os Separatistas de Amsterdã estavam envolvidos em calorosas controvérsias sobre a verdadeira natureza de uma Igreja visível. John Smyth publicou um trabalho sobre os caídos da igreja, intitulado: *The character of the beast or the false constitution of the church* (O caráter da besta ou a falsa constituição da Igreja). Era um tratado de setenta e uma páginas antepedobatismo (contra batismo infantil), e em favor do batismo a ser praticado apenas sobre aqueles que criam. Por esse motivo, Smith tornou-se *persona non grata*, e logo foi desligado pela primeira igreja, quando seus ex-amigos “o acusaram de rebelde e fazer guerra aberta contra o Pacto de Deus, e o assassinato das almas de bebês e lactantes, privando-os do selo visível da salvação”. (ANDERSON, 1978, p. 17)

Isto levou Smyth, Helwys e Morton (mais trinta e seis outros) a formarem uma nova igreja que deve praticar o batismo do crente e rejeitar o batismo infantil. Uma vez que encontrando-se não batizados, eles estavam em apuros. Eles se davam bem

com os batistas holandeses, mas não aceitavam seu batismo por não os reconhecerem como uma igreja verdadeira, pois eles acreditavam que as verdadeiras igrejas de Cristo haviam perecido.

Na atualidade, esta é a posição defendida pelos principais acadêmicos da Europa e América acerca da história dos batistas. Há um destaque para Michael A. G. Haykin e Thomas J. Nettles. Além destes, Champlin Burrage, W. T. Whitley, J. H. Shakespeare e B. R. White são ícones historiadores batistas das principais universidades confessionais⁴¹ que sustentam esta concepção.

Em *The short history baptist* (1891), Vedder expõe um argumento pertinente a respeito das opiniões a respeito da origem dos batistas:

Tem sido sustentado que os batistas existiram na Inglaterra desde os tempos dos apóstolos, mas nenhuma evidência digna desse nome é produzida para tal afirmação. As tradições de origem remota nutridas por algumas igrejas batistas não se baseiam em nenhuma prova documental ou arqueológica e são provavelmente de origem relativamente recente. Nada é mais comum do que uma reivindicação de vasta antiguidade para instituições que comprovadamente têm apenas alguns séculos de idade. A única coisa que temos o direito de afirmar com relação aos batistas na Inglaterra é que traços deles aparecem em documentos históricos no início do século XVI. (VEDDER, 1891, p.108-109 – tradução nossa)

Thomas Helwys defende explicitamente a completa liberdade religiosa, não somente para seu próprio grupo minoritário na época, mas também para os demais, “inclusive os não-cristãos e os ateus” (SHURDEN, 2005, p. 12). Esse entendimento sobre a liberdade é um grande marco, não só dos batistas, mas da cristandade. Uma vez que aqueles que desfraldaram a bandeira para o mundo colocaram suas vidas em risco, pois estes ensinamentos eram considerados revolucionários e perigosos. O sangue e a vida de muitos tornou-se o preço, sendo assim um dos pilares da fé cristã, e considerado, portanto, um princípio inegociável sustentado pelos batistas na atualidade.

O povo batista tem, no princípio da liberdade, um lastro no qual descansam quatro ideias sobre. Na primeira, tem-se a liberdade bíblica, devendo ser consultada livremente, bem como ela precisa ser a instância última de parâmetro da vida do indivíduo e da igreja, pois todos são livres para estudá-la e praticá-la. A segunda ideia trata da

41 Seminário teológico Batista do Sul – USA – Louisville – Ke) Seminário Southwer – UK - Soutwest - Dallas – USA

liberdade individual, haja vista que cada pessoa é livre para ter seu relacionamento pessoal com Deus, sem a interferência ou intermediação do clero, ou autoridade civil. Já a terceira, apresenta a liberdade da igreja local, entendida como uma liberdade para organizar seus trabalhos, sem imposição ou interferência de uma ordem superior, seja ela civil ou eclesiástica. Por fim, a liberdade de expressão é compreendida como a base para a democracia, princípio fundamentado na J. H. Shakespeare, ou seja, a liberdade que Cristo outorga aos seus.

Assim, surgiu o primeiro grupo de batistas no mundo. Seus integrantes conseguiram aglutinar e sistematizar um esboço doutrinário. Visto que eles não criaram a doutrina Batista, mas organizaram um grupo que permitiu que as pessoas que tivessem convicções doutrinárias comuns se reunissem.

Isaltino Gomes Pereira Filho explica sobre o movimento que efetivou a denominação Batista no mundo:

Desde 1609 começaram a surgir várias comunidades chamadas batistas, e podemos identificar um período de estratificação doutrinária dessas igrejas até 1641, quando se cristalizou o movimento batista como nós o temos, com doutrinas e práticas como as que temos hoje, em grande parte. Muitos outros aspectos doutrinários surgiram e muitas querelas teológicas por narcisismo e estrelismo surgiram, mas em linhas gerais, os batistas mantiveram as doutrinas que hoje sustentam. As particularidades e esquisitices ficam mais por conta de líderes locais em determinadas épocas que à visão geral dos batistas. (PEREIRA FILHO, 2009, p.3)

A partir do século XVII, o termo “Batista” iniciou a sua evolução no sentido da respeitabilidade, devido à fidelidade dos seus membros, bem como, da prática consistente dos princípios, e do seu grande crescimento. Os batistas estão entre as maiores denominações do cristianismo. (ANDERSON, 1978). Mesmo após perseguidos e marginalizados, conseguem, finalmente, estabilizar seu movimento e assegurar seu devido lugar na eclesiologia do cristianismo moderno.

Uma controvérsia doutrinária promove uma divisão entre os iniciadores da Igreja Batista. No início do século XVIII, houve entre eles uma polêmica sobre a doutrina da expiação. A partir daí surgem dois grupos, um com convicções arminianas⁴², e outro

42 Jacob Arminio (1560- 1609) Professor de Teologia holandês, entendia que graça de Deus para salvar os homens era irrestrita a todos os homens, cabendo a estes pelo livre arbítrio querer ou recusar essa graça

com convicções calvinistas⁴³. Esses dois grupos foram denominados, respectivamente, de “Batistas Gerais”, crendo na Expição Ilimitada, destinada para todos, já os “Batistas Particulares”, criam-se na Expição Limitada, sendo apenas para os predestinados. No entanto, John Smith e seu grupo, no início do século XVII, não vivenciaram a polêmica entre Gerais e Particulares.

A respeito do nascedouro dos batistas, é aceitável considerar que as combinações das três hipóteses entrelaçam-se como fios de um tapete colorido. Cada uma delas traz consigo características e nuances essenciais para uma identidade e hipótese das origens batistas. Seus princípios estão enraizados na história do cristianismo. A sua história não surge apenas a partir de um movimento dentro do protestantismo, mas também de uma busca incessante pela liberdade.

A esse respeito, Anderson assume um ponto de vista:

Embora a palavra “Batista” não tenha sido usada, referindo-se a uma denominação de igrejas, até o século XVII, o espírito batista e os princípios batistas existem desde os tempos apostólicos. Portanto, aqueles batistas primitivos do século XVII preferiram o nome “Crentes do Novo Testamento”. Então pode ser concluído: A denominação Batista existe desde o século XVII, mas o povo batista desde o início, cristãos. Como historiador, sujeito à pesquisa científica, aponto para o século XVII. Como crente batista por convicção, eu aponto para os apóstolos. É impossível falar de uma única origem dos Batistas, porque a origem doutrinária está na época apostólica. A continuação espiritual é vista em todos aqueles indivíduos e grupos dissidentes que buscaram manter ou restaurar os princípios do Novo Testamento, apesar da corrupção e perseguição da religião oficial. Com isso, os batistas têm um parentesco espiritual. A origem histórica da denominação batista está no século XVII, relacionada à revolta dos puritanos separatistas ingleses contra a tirania de uma igreja estabelecida. Por causa da ênfase na leitura e estudo do Novo Testamento. (ANDERSON, 1978, p.38 - tradução nossa)

43 João Calvino, (1508- 1564) Escritor Francês entendia que a graça de Deus é apenas para os eleitos predestinados por Deus, portanto irresistível, para ele o homem perdeu o livre arbítrio na queda de Adão.

4.2 OS BATISTAS NO BRASIL: A CHEGADA DOS “PALADINOS DA LIBERDADE”

Este segmento tem o intuito de apresentar uma panorâmica sobre a vinda e estabelecimento dos batistas no Brasil. Autodenominados “Paladinos da liberdade” – eles aportam em nosso país com intenções proselitistas, mas também visando promover desenvolvimento, emancipação e esperança.

Albuquerque (2016), ao comentar Azevedo (2004), afirma que a história sobre a presença Batista no Brasil constitui uma polêmica disputa interdenominacional. De todo modo, o movimento batista brasileiro remonta às convenções missionárias batistas dos EUA. Tanto que “a agência missionária (Junta de Richmond), após algumas ações concretas na Ásia e África, decide avaliar a condição do próprio continente”. (ALBUQUERQUE, 2016, p.51)

Os batistas norte-americanos, por meio de sua instituição missionária, entendem que já é tempo de enviar missionários ao Brasil. Desde 1848, a junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, (Richmond) desejava enviar missionários às terras brasileiras, mas isso só aconteceria dez anos mais tarde. Conforme registro de ata da reunião do conselho da Junta de missões estrangeiras, no dia 9 de novembro de 1959, informa-nos o seguinte fato:

Foi lida uma carta do irmão Thomas J. Bowen, oferecendo-se para ser nomeado como missionário no Brasil. Depois de uma conferência gratuita sobre este assunto e tendo afirmado que os membros do Comitê de Novos Campos favorecem a nomeação, ele é proposto e nomeado em conformidade. (Ata do conselho da convenção batista do Sul dos Estados Unidos, 09\11\1859 – Tradução nossa)

A história dos batistas, em nossas terras, começa com o missionário norte-americano Thomas Jefferson Bowen e família, que aportou no Rio de Janeiro em 21 de maio de 1860, enviado ao Brasil por meio de uma associação de igrejas Batistas do Sul dos Estados Unidos (Junta de Richmond). Bowen foi por demais hostilizado pela sociedade, e pelas notícias na imprensa brasileira da época. Sua presença foi vista como ameaça e assunto de denúncia da pública. Para o Jornal *Diário do Rio de Janeiro*⁴⁴ (RJ), o tal missionário teria a pretensão de “estabelecer no país uma seita cuja manifestação é inconvenientíssima”. Os termos empregados pelo Jornal apontam para uma possível

44 Edição do dia 26 de maio de 1860

insurgência de escravos, nos moldes do movimento anabatista no Século XVI, de Jan Matthys, já citado anteriormente neste trabalho.

O missionário americano foi impedido de propagar a doutrina Batista no Brasil, por problemas de saúde e, provavelmente, pressionado pelas autoridades e pela opinião pública. Thomas Bowen e família estabeleceram-se no país “por apenas oito meses e dezenove dias” (OLIVEIRA, 2014, p. 108).

Encontramos ainda, no Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, a seguinte coluna “denunciatória” que marca nitidamente a hostilidade e intolerância religiosa numa nação com uma cultura proeminentemente Católica. A imprensa da capital do Império do Brasil alardeava o seguinte:

Dizem-nos que um pastor americano, ultimamente chegado de Richmond traz intenção de converter almas desgarradas às doutrinas da seita anabatistas que professa. Começou a exercer a sua missão pregando aos pretos minas, cuja língua fala perfeitamente aos que nos informam. Espíritos supersticiosos e timoratos, esses pobres pretos começam a tributar uma profunda veneração pelo missionário. Tal pregação pode criar deveras proselytos entre as inteligências brancas e incultas, e estabelecer no país uma seita cuja manifestação é inconvenientíssima. À autoridade compete a verificação deste facto. (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 26 de maio de 1860)

A explosão da guerra civil americana (1859-1865), entre os estados do Norte e do Sul dos Estados Unidos, foi fator que contribuiu fortemente para a paralisação ou suspensão do avanço missionário americano no mundo. A guerra civil nos Estados Unidos, causada por sérios conflitos de interesses econômicos, mas que o motivo mais evidente foi a questão da escravatura, tendo em vista que o Sul, escravagista, fora vencido e, assim, muitos entre os sulistas americanos imigraram para outros países, inclusive o Brasil, para recomeçarem suas vidas.

A guerra civil americana tem um “sabor agridoce” para a expansão batista no Brasil. A guerra civil americana acarreta duas consequências antagônicas para a denominação batista no país, caracterizando, simultaneamente, um recuo e um avanço do trabalho batista entre os brasileiros. A reconvocação, de Thomas J. Bowen para os Estados Unidos, foi considerada um recuo. Além da saúde debilitada do missionário, outros fatores, como a forte hostilização dos brasileiros e a falta de recursos financeiros

para exercer livremente seu trabalho, tornaram-se razões preponderantes para esse retrocesso. Os recursos financeiros minguaram pela situação econômica provocada pela guerra civil, sendo assim altamente dispendiosa a missão no Brasil, segundo a própria junta de Richmond, conforme registro contido na ata do Conselho da Convenção Batista do Sul:

O Comitê da Missão do Brasil apresentou o seguinte relatório que foi aprovado: “Seu Comitê, ao examinar as cartas do Irmão Bowen, descobre que as dificuldades de sua posição são numerosas, decorrentes dos preconceitos do povo, preconceitos que são peculiares a todos Países católicos e também por conta das altas taxas de vida que tornam a Missão excessivamente cara. [...]1. Recomendou que é a opinião do Comitê que a condição do Brasil não justifica a continuação da Missão ali, mas como uma Missão Sul-americana foi empreendida após repetidas instruções da Convenção, e como a próxima reunião desse órgão está agora tão próxima, seria melhor que a Diretoria encaminhasse a questão a esse corpo. 2. Que os Secretários Correspondentes transmitam as resoluções anteriores ao irmão Bowen. 3. Recomendamos que a Junta rejeite, por enquanto, o envio de mais missionários, mas que o façam assim que a situação financeira do país o justificar. 4 Que todas as dotações sejam reduzidas tanto quanto seja consistente com a continuação de nossas várias missões. 5. Que os missionários sejam informados da condição perigosa de nosso país e instados a usar o máximo de economia, pois pode estar fora do alcance da Junta para continuar a transmissão regular de fundos. (ATA DO CONSELHO DA CONVENÇÃO SUAL DOS EUA. 11\12\1860 - Tradução Nossa)

A segunda consequência da guerra civil, e essa agora é de avanço, é a emigração de famílias inteiras de americanos para o Brasil, fugindo da guerra, a fim de se estabelecerem nos rincões brasileiros. Muitas dessas famílias, de cultura protestante, eram batistas que se fixaram principalmente em Santa Bárbara D’Oeste, Piracicaba e Americana, no estado de São Paulo. Havia entre os colonos americanos o Pastor Richard Raticliff, que organizou a Primeira Igreja Batista do Brasil em Santa Bárbara d’Oeste, em 10 de setembro de 1871, com cerca de trinta membros americanos. A nova igreja batista de americanos no Brasil, em Santa Bárbara do Oeste, enviou uma missiva, solicitando à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, uma solicitação de estudo para a nomeação de missionários para o

Brasil. Betty Antunes de Oliveira, em sua obra *Restolho seco*, indica:

Com a leitura cuidadosa dos vários documentos, incluindo-se os datados de 11.01.1873, 07.04.1877 e 18.10.1879, fica muito claro que os apelos feitos pela igreja à FMD, para que esta ajudasse, não visavam só a propagação do evangelho na vizinhança, mas também a sua divulgação além das fronteiras da comunidade. Podemos observar as sugestões dadas para estabelecimento do trabalho em Saltinho Limeira, Piracicaba, Campinas e no país como o todo. (OLIVEIRA, 2005, P. 380)

Conforme depoimento de Betty Antunes de Oliveira, neta de membros dos batistas de Santa Barbara d'Oeste, sobre esse processo de fundação, afirmou: “em 02 de novembro de 1879 foi organizada outra igreja em Santa Bárbara, com 12 membros, constituída de colonos americanos, que foi denominada Igreja Batista da Estação.” (OLIVEIRA, 2014, p. 99)

A política do império brasileiro de povoação do interior do país foi um fator que contribuiu para o estabelecimento dos batistas no Brasil. Os grupos de protestantes, seja presbiterianos, metodistas ou batistas, organizaram seus cultos do modo como foi possível. Inicialmente, eram realizados nas próprias residências e depois dividindo o mesmo espaço físico, em uma casa comum, a *Meeting-House*, onde também se reuniam para as festas e outras atividades. Os imigrantes americanos protestantes, mesmo vivendo no Brasil a convite do consulado brasileiro, não tinham permissão de construir seus templos. Uma vez que era proibido pela constituição de 1824 a construção de qualquer outro templo que não fosse católico, sendo esta a religião oficial do Império do Brasil. “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas, com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma de templo” (Constituição Imperial do Brasil, 1824).

Um momento emblemático, nos primeiros tempos dos batistas aqui no Brasil, foi a conversão, de batismo e ordenação/consagração ao ministério pastoral, do ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque. A conquista desse novo membro fortaleceu o proselitismo entre os nativos, visto que o referido pároco esteve entre as personalidades que mais hostilizaram os batistas. A partir de então, passou-se a ter em suas fileiras um homem que conhecia profundamente a igreja católica, mas que se tornou pregador

(reverendo) dos batistas. Oliveira (2005) apresenta a transcrição da ata de batismo e ordenação ao ministério pastoral do ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque:

Santa Bárbara, Brasil, América do Sul, 12 de Julho de 1880. Dr. H. A. Tupper, Presbítero Irmão: O secretário da Igreja da Estação, Irmão S. J. M. Russell, ficou incumbido de preparar o sumário de fatos, conforme se vê adiante, e enviá-lo para o conhecimento da Junta de Missões Estrangeiras. Mas, atendendo a especial solicitação do referido secretário, envio-o, desde que o irmão é a pessoa certa para receber este sumário e transmiti-lo a Junta. Loja Maçônica, Santa Bárbara, 1 hora, 3º domingo de junho 1880. A quem interessar possa, é dado a conhecer por meio desta que, no terceiro domingo de junho de 1880, as Igrejas Batistas da Estação e a Primeira de Santa Bárbara reuniram-se em Concílio para o seguinte: recepção, na igreja, do Ver. Antônio Teixeira de Albuquerque, e sua imediata consagração ao Ministério da Palavra, tendo sido ele missionário metodista em Piracicaba, extensivamente conhecido, e intimamente familiarizado com muitos membros da igreja e, enquanto também, o de haver testemunhos de respeitáveis autoridades quanto ao seu valor moral. E quanto ao afastamento do seu campo de Trabalho, redundou no seu imediato retorno aos seus deveres oficiais. Foram consideradas devidamente as regras ordinárias de suspensão de tempo, tendo em vista a consagração. Ele foi aceito na igreja e, a pedido do pastor, foi batizado pelo pastor R. P. Thomas, na presença de uma grande congregação de americanos e brasileiros. Depois do batismo, o Concílio reuniu-se em sessão e, por unanimidade, foi o candidato chamado para a sua consagração, a qual processou-se conforme ordem usual, tendo como oficiantes o pastor Thomas e o pastor, após o que o Concílio votou unanimemente o seguinte: 1-que, com todo o empenho, solicitemos à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul para que ele seja nomeado com a quantia de \$ 600,00 por ano, sendo que o restante do seu sustento ficará no campo, de acordo com o compromisso assumido por todos. 2-que o pastor e secretários das igrejas se correspondam com a Junta sobre este assunto. E. H. Quillin - Moderador do Concílio \ S. J. M. Russell - Secretário da Igreja da Estação. (OLIVEIRA, 2005, p. 464-465)

Outro fato marcante para o fortalecimento da Igreja Batista no Brasil aconteceu em uma assembleia convencional dos batistas, no sul dos Estados Unidos, em Leintogton, no Texas, em 1880. Uma vez que o discurso do General A. T. Hawthorne motivou os convencionais a consolidarem o estabelecimento dos batistas no Brasil, conforme abaixo:

A evangelização deste maravilhoso país é obra de vasta magnitude (...) vasta como pareça a obra, é ainda possível realizá-la, e oferece tantas oportunidades e facilidades, que a vossa comissão está plenamente persuadida de que a obra, embora grande, pode ser feita e é encantadora. Segundo nossa opinião, não há outro país mais convidativo, ou que ofereça resultados maiores e mais prontos, com igual dispêndio de dinheiro e esforço (...) o povo é cortês, liberal e hospitaleiro e mostra muita boa vontade para com o povo norte-americano e acha-se em condições favoráveis para receber de nossas mãos o cristianismo evangélico, que contribuirá para o progresso de seu país (PEREIRA, 1982, p.12)

A eloquência de Hawthorne impressionou de tal maneira a Convenção que não somente foi aceito o seu parecer, bem como ele foi indicado ao cargo de agente da Junta de Missões Estrangeiras do Texas. Portanto, com tal investidura, ele empenhou-se no recrutamento de jovens comprometidos com a causa missionária. A. T. Hawthorne era profundamente devotado ao trabalho das missões mundiais, além disso, tudo “carregava o Brasil em seu coração”. (ADAMOVICZ, 2008, p.52)

A campanha iniciada, por A T Hawthorne, promove a nomeação dos primeiros missionários para evangelizar os nativos brasileiros, em 2 de março de 1881, sendo os Bagby, designados com a função de cuidar das igrejas de americanos e ainda responsável pela evangelização de nativos. William Buck Bagby e sua esposa Anna Ellen Luther Bagby chegaram ao Brasil instalando-se na cidade de Santa Bárbara, durante algum tempo trabalharam com os colonos batistas e, ao mesmo tempo, evangelizavam os brasileiros.

Esse intento se tornaria possível com a chegada de mais um casal missionário, Zacarias Taylor e sua esposa, Kate Taylor, em 23 de fevereiro de 1882, contando ainda com a participação do ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque. (OLIVEIRA, 2014, p. 236)

Inicialmente, os missionários batistas? visavam plantar uma igreja em uma cidade grande no país, onde pudessem realizar com mais eficácia o proselitismo. Em seguida, partiram para o nordeste brasileiro, precisamente Salvador/BA, na época a segunda maior cidade do país em população, com aproximadamente 250 mil habitantes, e o principal centro religioso do país (catolicismo mais as religiões de raiz africanas). Ali fundaram, em 15 de outubro de 1882, a Primeira Igreja Batista de Salvador, com cinco membros, sendo eles os dois casais de missionários americanos e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, com a missão de evangelizar os brasileiros.

Os Batistas, nos anos de 1881 a 1900, vivenciaram um período de crescimento também em outras regiões do país, implantando igrejas e instituições educacionais. Em uma carta à Junta de Missões Estrangeiras em Richmond, em 1889, William Bagby comunicou a situação do trabalho iniciado em 1882, relatando: a organização de oito igrejas; a filiação de 312 membros a essas congregações; a ministração de 56 batismos naquele ano; e, por fim, a consagração de dois obreiros nacionais. Tanto que “de 1881 a 1900 a Junta de Richmond havia enviado ao Brasil quarenta e quatro missionários que posteriormente retornaram aos Estados Unidos após um breve período de atuação”. (MEIN, 1982, p. 29)

Atualmente, em maio de 2021, os batistas brasileiros, ligados à Convenção Batista Brasileira (CBB), são mais de 3,8 milhões, segundo dados do IBGE⁴⁵, espalhados em quase 15 mil Igrejas em todo o território nacional.

Todavia, antes de alcançar a consolidação institucional no Brasil, os batistas são fruto de uma trama histórica que caracteriza o protestantismo no país no século XIX. O marco inicial do protestantismo brasileiro é instigante e complexo, há um esforço claro para definir narrativas que estabeleçam uma identidade. Os esforços de inúmeros estudiosos, na tentativa de cunhar uma história dos acontecimentos que legitimem a atuação de figuras e instituições empenhadas em conquistar fiéis e estabelecer igrejas, remontam ao início do século passado. (ALBUQUERQUE, 2016).

REFERÊNCIAS

ADAMOVICZ, A. L. C. **Imprensa protestante na primeira república: e evangelismo, informação e produção cultural.** O Jornal Batista (1901-1922). 2008.400f. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências. Universidade de São Paulo, São Paulo.

45 Último censo de 2010, Site do IBGE - <https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=religia%C3%B5> - acesso em 20 de maio de 2021.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, A. M. **A letra e o espírito:** Representações da identidade e alteridade religiosa no periódico “O Jornal Baptista” (1929-1934). 2018. 182p. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró/RN.

ANDERSON, J. C. **Historia de los bautistas:** sus sases y principios. El Paso(EUA): Casa Bautista de Publicaciones, 1978. Tomo 1.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

CARROLL, J. M. **O rastro de sangue.** São Paulo: Imprensa Brasileira Brusco, 1960.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Martins. São Paulo: Paulinas, 1989.

GOMES, F. S. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana L. G. et al. **História e religião.** Rio de Janeiro: FAFERJ-Mauad, 2002.

LEITE, J. C. **A declaração doutrinária da Convenção Batista brasileira, sua história e intertextos.** 2014. 88 f. Dissertação – Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. UNIDA-Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil:** ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MEIN, D. **O que Deus tem feito.** Rio de Janeiro, JUERP, 1982

OLIVEIRA, B. A. **Centelha em restolho seco:** uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho Batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Z. M. **Princípios e práticas batistas:** uma abordagem histórica aplicada aos nossos dias. 4ªed. Recife: Kairós, 2014.

_____ **Liberdade e exclusividade:** Ensaio sobre os batistas ingleses.
Rio de Janeiro: Horizontal, Recife: STBNB, 1997.

PEREIRA, J. R. **Breve história dos batistas.** Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

PEREIRA FILHO, I. G. Palestra proferida no **Congresso identidade denominacional** promovido pela convenção batista paraense em Altamira/PA, 29 NOV 2009.

_____ Autonomia e cooperação nas igrejas batistas. In:
CONGRESSO DA ORDEM DOS PASTORES BATISTAS DO BRASIL, 15 de maio
de 2011. Ananindeua/PA, **anais** do Congresso da OPBB.

PORTE JR., W. **Um pregador da graça:** a fé reformada na vida de Benjamin Keach.
Curitiba: Luz e Vida, 2017.

SILVA, R. A. **Princípios e doutrinas batistas.** Rio de Janeiro: JUERP, 2003.

SOREN, J. F. A origem dos batistas em Jesus. **Revista Teológica.** Revista do Seminário
Teológico Batista do Sul do Brasil. Ano 1, nº 2, dezembro de 1985.

STOTT, J. W. **Crer é também pensar.** Tradução de Paula Mazzini Mendes. 2ª ed. São
Paulo: ABU, 2012.

TAYLOR, Z. W. **O que é ser batista?** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1939.

VEDDER, H. C. **The short history baptist.** Philadelphia: American Baptist Publication
Society, 1891.

JORNAIS:

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro, 26 de maio de 1860, Ed. 00062.

ATAS:

ATA DO CONSELHO DA CONVENÇÃO BATISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS, 09/11/1859 – Tradução nossa)

ATA DO CONSELHO DA CONVENÇÃO BATISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS em Richmond - VA - em 11 de dezembro de 1860.

DOCUMENTOS:

ANEXO 01 da Assembleia da convecção batista brasileira em Vitoria – Espirito Santo entre os dias 7 e 12 de dezembro de 1918.

PACTO E COMUNHÃO – Documento doutrinário da convenção batista Brasileira – ED CONVICÇÃO – RIO DE janeiro – RJ – 2010

SITES:

<https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=religia%C3%B5>

EIXO 2

COTIDIANO, IDENTIDADES E SUBJETIVIDADES



CAPÍTULO 1

UM LUGAR CHAMADO AREIA BRANCA: TENSÕES E CONFLITOS NO PROCESSO DE DELIMITAÇÃO ESPACIAL POR MEIO DAS ATAS LEGISLATIVAS (1872 – 1927)

*Jefferson Alberto de Souza*⁴⁶

*André Victor Cavalcanti Seal da Cunha*⁴⁷

1. INTRODUÇÃO

A história de um lugar começa pela escolha de um recorte temático. Suas peculiaridades e características são evidenciadas, descritas e problematizadas para seguir um caminho com destino a uma conclusão coesa e previamente projetada. Buscamos, assim, tomar certos cuidados ao propormos tratar do estudo da produção de uma cidade como objeto. Tendo em mente a complexidade subjetiva que um espaço social coletivo possui, é tarefa delicada, repleta de armadilhas. Pensamos em um recorte que, embora amplo, tenha restrições metodológicas significativas aos estudos sobre formação espacial, economia salineira e relações de poder local⁴⁸.

A cidade de Areia Branca possui entre suas características mais evidentes a produção de sal marinho. Essa característica desperta indagações sobre o aspecto de valor econômico e simbólico do território. Tal aspecto de valor, por sua vez, traz indagações sobre o processo de formação desse lugar.

Milton Santos atribui a técnica ao estudo dos espaços, e alerta que a maioria das análises não considera o fator da tecnologia na produção e composição espacial. Para Santos (1996, p.33), “o fenômeno técnico nos oferece um meio de entender a

46 Possui graduação em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) Mestrado em Ciências Sociais pelo Programa de pós graduação em ciências sociais e humanas (PPGCISH). Dedicar-se atualmente aos campos da História Cultural; História dos espaços; História política; História da imprensa; História local.

47 Possui graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Mestrado em Educação pela mesma instituição. Em 2008 tornou-se docente na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Participou como parecerista do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) nas edições de 2007, 2008, 2010, 2011, 2012 e 2014. Nas edições de 2013, 2019 e 2020 do PNLD desempenhou a função de Coordenador Pedagógico Adjunto. Entre os anos de 2018 e 2019 coordenou o Programa Residência Pedagógica no Departamento de História, Campus Central. Desde 2015, integra os quadros do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas da UERN, na condição de professor permanente, dedicando-se a investigações nos seguintes campos: História Cultural das Religiões e Religiosidades; História Cultural do Espiritismo; Ensino de História. Em 2021, iniciou também o Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente, coordena o núcleo local do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória-UERN).

Este texto faz parte da pesquisa de dissertação intitulada “A ilha do sal: as representações do espaço de Areia Branca e suas ligações com o desenvolvimento da indústria salineira no Rio Grande do Norte”. Defendida em dezembro de 2022.

48 Este texto faz parte da pesquisa de dissertação intitulada “A ilha do sal: as representações do espaço de Areia Branca e suas ligações com o desenvolvimento da indústria salineira no Rio Grande do Norte”. Defendida em dezembro de 2022.

produção e transformação de um meio geográfico”. Sendo assim, não podemos deixar de associar o espaço de Areia Branca à economia da extração de sal marinho, pois essas características de ação social estão profundamente imbricadas com as micro relações que envolvem um espaço em constante significação.

Outra questão importante para pensarmos no espaço é a sua conceituação, ou seja, os símbolos que envolvem as tentativas de significação no tempo e espaço. O nome Areia Branca é sucessor da denominação “ilha de maritataca”, nome dado por pescadores, por conta da típica fauna da região. Posteriormente o nome sofre mudanças até estabelecer Areia Branca, em razão das dunas claras no seu litoral. Aqui, estabelecemos um recorte inicial para nossa análise principal: perceber como o território de Areia Branca foi delimitado por meio dos discursos legislativos.

1.1 O INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO RN - IHGRN E AS ATAS DE DELIMITAÇÃO ESPACIAL

Como ressalta o historiador José D’Assunção Barros (2005, p. 105), “percebe-se que a espacialidade se dilata ou comprime-se no tempo conforme consideremos um período ou outro nos quais se contraponham diferentes possibilidades dos homens movimentarem-se no espaço”, deixando clara a ideia de que homem, tempo e espaço são indissociáveis. Assim, nosso contexto inicial nos leva ao ano de 1903, na publicação inicial da revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, fundado em 29 de março de 1902. Essa publicação está cercada de uma série de acontecimentos, que antes de qualquer coisa, é preciso tecer necessárias ponderações. Os Institutos Históricos e Geográficos fazem parte de um movimento de produção de conhecimento no Brasil.

Criado logo após a independência política do país, o estabelecimento carioca cumpria o papel que lhe fora reservado, assim como os demais institutos históricos: construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos(...)os diferentes centros produziram falas marcadamente regionais, apesar da pretensão totalizante (SCHWARCZ,1993, p. 99)

Embora o cerne de nosso caminho não seja os institutos, é possível, a partir da informação acima, entendermos certas características do contexto nacional da implantação dos IHG, entre outros aspectos. Isso porque torna-se como um projeto de legitimação de narrativas sobre o passado do Brasil e suas regiões, o que nos leva a

refletir sobre o papel histórico dos institutos no processo de delimitação dos espaços nacionais. Esse *link*, entre o posicionamento da historiadora Schwarcz e nosso objeto, traz a produção discursiva sobre as narrativas dos lugares, enquanto fator importante para a compreensão da dimensão espacial em âmbito temporal.

O contexto, que envolve a criação e a primeira edição da revista do IHGRN, paira sobre o conflito por Grossos, fato que será conhecido como a “questão de Grossos”. Ela está relacionada com a retomada de disputa de limites entre o Ceará e o Rio Grande do Norte pelo território produtor de sal de Grossos, disputa que se verificou no âmbito jurídico, e que a defesa dos interesses do RN foi protagonizada por Rui Barbosa⁴⁹. Esse embate também produziu reflexos de tensionamento social. Tomemos como exemplo as ações de ataques às mesas de renda da região por parte de agentes públicos do Ceará.

Verificaremos, agora, algumas fontes impressas da mídia norte-rio-grandense com relação ao assunto. Com elas, poderemos entender os discursos proferidos sobre o espaço produtor de sal em questão, pelos olhos e interesses da elite do Rio Grande do Norte.

É muito natural e muito justificável a ânsia com que os nossos leitores procuram sequiosos largas e amplas notícias sobre os últimos acontecimentos na povoação de “Grossos”. Tudo faremos por satisfazê-los. Na manhã de 11 do corrente circulou nesta cidade insistentemente, a nova de que achava-se estacionada em Grossos, depois de ter praticado turbulências e atos criminosos, por todo o trânsito até ali, uma força de 40 praças, sob o comando de um major, vinda do vizinho Estado do Ceará. Mais tarde era essa notícia confirmada de Areia Branca para esta cidade⁵⁰

Como podemos perceber na notícia publicada pelo jornal local *O Mossoroense*, o conflito chegou a ter proporções físicas, de certa forma. E o cenário de disputa vai se projetando não apenas em âmbito político administrativo, mas também em um nível social. Não é cabível, ao analisarmos os impactos de um contexto como esse, não pensarmos em como esse tipo de acontecimento influi no cotidiano local. A sede do jornal ficava em Mossoró, mas, as notícias vieram de Areia Branca. O município também produzia sal e estava indiretamente ligado no contexto. Além de pensarmos na fonte desta notícia como produção Norte Rio Grandense, ou seja, uma versão narrada dos acontecimentos, que passam pelo processo de apropriação discursiva, sendo mediados e transformados em uma leitura do real. Também é possível perceber a influência espacial que as fontes impressas apresentam. Os chamados fatos, são,

49 Nota: Rui Barbosa (1849-1923) foi um político, diplomata, advogado e jurista brasileiro.

50 Jornal o mossoroense. 31 de janeiro de 1903, acervo do museu municipal Lauro da Escócia.

antes de tudo, acontecimentos, mediados e produtores de uma maneira de enxergar a realidade proposta. Então, quando tentamos aqui leituras sobre o contexto através das fontes impressas norte-rio-grandenses, estamos tratando de entender a apropriação dos fatos, envolvendo o conflito pelo território produtor de sal pelos olhos dos norte riograndenses.

Provavelmente, por via do fato do veículo impresso pertencer à outra cidade (Mossoró), mas do Rio Grande do Norte, os termos e os dispositivos textuais escolhidos acabaram por representar as ações do Estado do Ceará como criminosas. Isto nos leva a pensar na principal característica das mídias, sendo a produção de sentidos, vistas a seguir em uma notícia que parece deixar claro o contexto da disputa: Por meios capciosos de adquirir o que nunca lhes pertenceu, violando abertamente o nosso Pacto Constitucional e harmonia consagrada ou nosso regímen político, iniciou uma série de arbitrariedades como – proibir o pagamento de impostos à mesa fiscal de Areia Branca, ali continua, a intimação verbal e provocante no cidadão Joaquim Firmino Evangelista-intendente d’aquela Villa, a renunciar o mandato ou a retirar-se imediatamente de Grossos, onde reside e onde possui todos os seus bens, e outras feitas, igualmente, a diversas pessoas residentes.⁵¹ É óbvio que os dispositivos textuais da edição do jornal aqui referenciado, de alguma forma, projetariam um sentido invasor por parte dos Cearenses, e assim o fizeram. Percebemos, por meio da produção midiática local – a imprensa potiguar – que o conflito foi interpretado e dado a ler.⁵² Essa característica da fonte impressa é peça importante para pensarmos nas formas de leituras e produções de sentidos que um lugar recebe em determinado tempo e espaço. Pois, se o contexto da disputa levantou discursos afirmativos na imprensa local, esses discursos, entendidos enquanto produtores de sentidos, também podem ser entendidos enquanto elementos produtores de uma espacialidade.

Ao pensarmos que um determinado lugar é constituído constantemente por ações afirmativas e de pertencimento social, o estudo de um determinado período histórico pode revelar os movimentos e conflitos que abordam os espaços e os atribuem significações. A questão por Grossos foi um fato de suma importância para o assunto dos limites territoriais entre Ceará e Rio Grande do Norte. Para esta pesquisa, isso é importante para podermos dar ênfase específica ao contexto de discursos sobre o espaço da Areia Branca. Politicamente contextualizado o cenário, aquele município também era território de produção de sal e, em 1902, o conflito por Grossos ressalta o

51 Jornal o mossoroense. 31 de janeiro de 1903, acervo do museu municipal Lauro da Escócia.

52 Ver em CHARTIER, Roger em. **A história Cultural**: entre práticas e representações.

interesse na produção salineira tanto de fora quanto de dentro do Estado.

Então, aí reside nosso interesse na disputa por Grossos, visando entender os movimentos históricos que tenham por principal ênfase as afirmações de uma espacialidade. Não nos interessa fazer o percurso historiográfico dos extremos traçados entre Ceará e Rio Grande do Norte, mas sim estabelecer essa disputa enquanto fator importante para as escolhas temáticas tratadas nas primeiras edições do IHGRN, que acabaram por produzir documentos sobre a afirmação territorial de nosso objeto que é Areia Branca.

A primeira edição da revista do IHGRN viria realçada pela necessidade da abordagem desses temas. Logo após a apresentação dos membros e do regimento, a edição segue com escritos sobre a chegada dos portugueses no espaço litorâneo, que viria a ser considerada a costa do Rio Grande do Norte. Essa organização editorial nos mostra indícios peculiares do contexto de criação do instituto, pois, seguindo da página 41, a publicação segue com um capítulo intitulado “resposta ao questionário preliminar sobre os limites do Rio Grande do Norte com o Ceará”.⁵³ Nesse tópico, a edição tratará de maneira mais direta os argumentos de pertencimento da costa litorânea, onde nosso objeto aparecerá indiretamente, quando no texto da revista faz referência à conquista da região correspondente ao Rio Mossoró:

Este outeiro é o cume mais elevado de uma serra, que se prolonga por espaço de 5 léguas, pouco mais ou menos, e que se vai aos poucos arrasando, á medida que se vai aproximando do mar, onde fenece, 7 léguas ao poente da ponta do Mel (...). Daqui para o N. a costa muda consideravelmente de configuração... A terra por aqui é, em geral, escura e de alguma elevação...Largando da barra de Mossoró para o N. se deve navegar de maneira que só poderá encostar-se em frente ao morro do Tibau (...) e este é o ponto que o Rio Grande do Norte aceita como limite entre os dois estados⁵⁴.

Embora o nome de Areia Branca não tenha sido mencionado, a descrição dos limites estabelecidos pela edição abarca as vilas correspondentes a Mossoró, incluindo Areia Branca. Seguindo a contribuição do geógrafo Milton Santos (1996, p. 120), “as categorias de análise, formando sistema, devem esposar o conteúdo existencial, isto é, devem refletir a própria ontologia do espaço, a partir de estruturas internas a ele”. Assim, entendemos a importância desses documentos para a compreensão da formação espacial de nosso objeto ao ser em meio a esse contexto de disputa pelo território litorâneo que o espaço de Areia Branca foi pensado, produzido e dado a ler.⁵⁵

53 Revista do IHGRN.1903 Vol. 1 e 2. Acervo digital UFRN.

54 Revista do IHGRN.1903 Vol. 1 e 2. Acervo digital UFRN. Pág. 43.

55 Ver em CHARTIER, Roger em. **A história Cultural**: entre práticas e representações.

O seguimento à análise dos documentos produzidos pelo IGHRN, leva-nos à edição de 1905. Vale salientar que a disputa por Grossos com o Ceará durou duas décadas. Isto realça o preceito da importância de se produzir documentos que legitimassem cada vez mais o espaço do Rio Grande do Norte. Foi, então, que Areia Branca surgiu enquanto uma representação espacial delimitada no capítulo nove intitulado “Actos administrativos e legislativos”, na seguinte passagem da revista:

Pela lei n.º 656, de 5 de dezembro de 1872, criou-se um distrito de paz na povoação de Areia Branca, que fazia parte do termo de Mossoró, e d’ali até o Morro do Tibau, e os logares Corrego, Areias Alvas até as praias do Tibau; e, pelo nascente, os logares Areia Branca, Upanema, Redonda, Mello, até o ponto em que confina a respectiva freguesia com a do Assú⁵⁶.

Com base neste excerto, é perceptível que a descrição territorial surge enquanto justificativa de pertencimento ao Estado do RN. Todavia, o que nos interessa, em específico, é a representação espacial que o documento estabelece do espaço de Areia Branca. A criação dos distritos de paz faz parte do processo de expansão e legitimação territorial, pautada sempre pelas ações políticas que se moldam em meio a um contexto determinado. O contexto aqui, vale salientar, se originou da emergência causada pela disputa territorial com o Ceará, e assim, destacamos a imprescindível necessidade de análise do cenário no qual o documento é produzido, para assim termos mais clareza na interpretação de sua implicação.

1.2 CONFLITOS INDIRETOS PARA UMA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Estabelecidos os limites em formas textuais, constatamos que Areia Branca surge como um espaço organizado junto às demais áreas litorâneas do Estado. Dizemos áreas litorâneas, por haver de se notar que, com a disputa cotidiana pautada na economia do sal, o litoral precisa ser alvo de estudos e discursos que busquem seu sentido de legitimação regional. Ou seja, o espaço de Areia Branca aparece, nesse momento, representado como um distrito de paz delimitado e pertencente ao Estado do Rio Grande do Norte. Outra questão a ser levantada é a delimitação em si, já que no documento, a limitação da área correspondente à Areia Branca, como detentora de toda faixa litorânea, que corresponderia a Mossoró.

É preciso então estarmos atentos a um, porém a publicação trata dos documentos referentes à delimitação espacial. No entanto, ao acompanharmos o seguinte trecho

56 Revista do IHGRN.1905 Vol.3. Acervo digital UFRN. Pág.120.

da fonte, veremos que o processo de estabelecimento desse espaço está cercado por tensões locais:

E, pelo ofício de 1 de fevereiro de 1874, Dr. João Capistrano Bandeira de Mello, presidente da província, ordenava ao presidente da câmara municipal de Mossoró que providenciasse no sentido de proceder-se à eleição de juízes de paz do mesmo distrito na terceira domingo do mês de abril do dito ano⁵⁷.

Este ofício, emitido e registrado em fevereiro de 1874, decreta a eleição de juiz de paz no território de Areia Branca por parte do poder local de Mossoró, ao qual estava imbricada. Temos, então, um forte indício do que seria o começo do processo de emancipação política de Areia Branca. Podemos entender este, dentre outros motivos, como reflexo das relações de força agindo em detrimento do poder em determinado lugar. Se no documento anterior estipulava-se que um distrito de paz seria criado em dezembro de 1872, ficamos surpresos ao ler a mensagem, do até então presidente da província João Capistrano Bandeira de Mello Filho, expedido um ofício dois anos depois, ordenando o presidente da câmara municipal de Mossoró, que efetuasse a eleição dos juízes de paz em Areia Branca:

A tendência ideologicamente dominante reparte, segundo a divisão social do trabalho social, as partes e parcelas do espaço. Ela representa as forças que o ocupam, considerando-o como receptáculo passivo. No lugar de revelar as relações sociais implicadas nos espaços (aí incluídas as relações de classes), no lugar de se voltar para a produção do espaço e para as relações sociais inerentes a essa produção. (LEFEVBRE, 2000, 134)

Dentro do contexto que os detentores do poder estavam inseridos e a criação de um distrito de paz em Areia Branca, pensemos no que essa criação implicaria para o contexto local, por meio da seguinte lógica: se o litoral representava o comércio marítimo, a extração de sal marinho, conseqüentemente, teria uma maior arrecadação das mesas de renda. É de se pensar que um conflito de interesses iria se firmar entre as elites, por um eixo que se tornaria vantajosa a criação de um novo distrito, sendo que uma nova hegemonia política surgiria e, com ela, novos subsídios.

É preciso refletirmos que a natureza da criação política de um distrito traz consigo mudanças na estrutura do poder local. Avaliamos o contexto da seguinte lógica econômica: estando Areia Branca na condição de vila do município de Mossoró, toda arrecadação das mesas de renda, e todas as questões legais e políticas que envolveriam a economia do sal ali, seriam tratadas nos projetos administrativos de Mossoró. Com

57 Idem

um distrito de paz estabelecido, com sua própria casa de leis, Areia Branca passaria a ter uma força política teoricamente diferente da mossoroense, o que causaria uma ruptura na estrutura até então estabelecida.

Pensando nessas duas passagens nos documentos publicados pelo IHGRN, na edição de 1905, podemos firmar algumas suposições lógicas. A primeira seria a de que o espaço, entre dois anos e entre esses dois documentos, seria reflexo da negação por parte do poder de Mossoró de que o distrito de paz fosse criado em Areia Branca. A segunda, a de que a publicação em si dos documentos na edição da revista, tenta trazer legitimidade para os territórios pertencentes ao Rio Grande do Norte, com ênfase nos locais produtores de sal, que era o cerne da motivação da questão com o Ceará.

Essa lógica que expomos aqui se torna pertinente em nossas análises, pois, conforme entendemos no decreto, foi ordenado que o distrito de paz fosse criado em abril daquele ano de 1874, mas de acordo com outra ata legislativa, apenas em 16 de fevereiro de 1892 foi criado um distrito de paz em Areia Branca.

Dentro desse contexto, é de causar estranheza em como o decreto levou 20 (vinte) anos para ser executado e, principalmente, em que momento esse segundo decreto se estabelece. A produção do espaço de Areia Branca está envolta em características peculiares que acabam por acusar os caminhos pelos quais o poder se articula em detrimento de um lugar.

Como pudemos observar, o primeiro documento atesta a criação do distrito de paz em 1872. A segunda menção, nos faz perceber o pedido do presidente da província em 1874, que fosse efetuada a criação do distrito, ou seja, dois anos depois. Porém, para nossa surpresa, enquanto buscávamos documentos da criação do distrito de paz, verificamos que o documento que atesta a criação é de 16 de fevereiro de 1892, dezoito anos depois.

Nosso estudo da produção do espaço de Areia Branca passa então por um processo de delimitação local de aproximadamente 20 anos. Essas lacunas são interessantes quando pensadas a partir da lógica citada acima, ou seja, a de que havia interesses diversos que adiaram a emancipação política por meio da eleição do juiz de paz, decretada em abril de 1874. Essa lacuna pode ser analisada por meio de uma fonte peculiar, mesmo tendo o caráter ensaísta e memorialístico. Essa condição exige de nós um cuidado maior, ao tratar o documento, ensejando um olhar mais preocupado aos discursos sobre os espaços em âmbitos de produção discursiva não explorados.

A ata de 16 de fevereiro de 1892 segue apontando um contexto muito significativo da história do Brasil e do Rio Grande do Norte:

Decreto N. 10 de 16 de fevereiro de 1892. A junta governativa do estado, aclamada pelo povo, pelo exército e pelos representantes da armada, decreta: Art. 1º. Fica criado um município no distrito de paz de Areia Branca, mantidos os mesmos limites, e elevada à categoria de Villa a povoação do mesmo nome. Palácio da Junta Governativa do Estado do Rio Grande do Norte, 16 de fevereiro de 1892. 4º. Da República. Manoel do Nascimento Castro e Silva, - Joaquim Ferreira Chaves Filho. ⁵⁸

A nossa leitura, da ata de 16 de fevereiro, mostrou que era preciso ir além das informações sobre a criação do distrito de paz. Precisamos cogitar no contexto pelo qual essa segunda delimitação legislativa perpassa para que assim possamos compreender melhor as condições sociopolíticas nas quais um espaço é pensado e produzido. A delimitação ficou a mesma, não houve aparentemente nenhuma alteração de aumento ou diminuição. Isto corrobora, o que levantamos acima, sobre as relações de interesses em se estabelecerem limites. Particularmente, nos chamou a atenção o órgão emissor do documento. A partir de um olhar contextual, pudemos perceber as adaptações do poder territorial ao sistema republicano.

O decreto foi expedido, por uma Junta Governativa, que era formada por Manoel do Nascimento Castro e Silva⁵⁹ e Joaquim Ferreira Chaves Filho⁶⁰. Ambos estavam na qualidade de administradores do Rio Grande do Norte, enquanto o líder político Pedro Velho aguardava as eleições republicanas. Mas, para estabelecermos um contexto político em âmbito estadual, precisamos nos esclarecer sobre o que foi a proclamação da República no Rio Grande do Norte. O historiador Almir Bueno diz que:

A república na província potiguar nascia tranquilamente, como se fosse a transmissão formal de cargo de um partido a outro, de acordo com a praxe imperial e não uma mudança radical de um regime político por outro, por definição totalmente diferente” (BUENO, 1999, p. 111).

Porém, essa afirmação, como ressalta Almir Bueno, está relacionada não ao fato de não haver uma resistência à mudança de sistema, mas que, nos anos posteriores, aconteceriam embates por conta dos interesses políticos do líder Pedro Velho. Este

58 Nota retirada dos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. (IHGRN).

59 Foi um advogado, tabelião e político brasileiro.

60 Foi um desembargador e político brasileiro.

último tentava moldar o sistema republicano às características políticas derivativas da monarquia, o modelo que seria conhecido posteriormente como sistema oligárquico. O governo de Marechal Deodoro, que via a prática como uma reorganização do modelo monarquista, mostrou aparente resistência. Esse embate levou o governo a afastar Pedro Velho até o momento em que houve a renúncia do Marechal Deodoro, em 1891, ainda segundo Bueno. Devido ao afastamento e espera de Pedro Velho pelas eleições, a junta governativa assumiu, e foi por sua expedição que o decreto de criação de distrito de paz em Areia Branca foi assinado.

Temos então de pensar no que essa movimentação política contextual implica em nossos estudos sobre a formação espacial. Embora em escala local, a emancipação política de Areia Branca está envolvida em um contexto político nacional que se caracterizava como um momento de adaptação e estabelecimento de um sistema republicano. Esse tipo de movimentação histórica pode ser estudado a partir de fontes locais, se assim o recorte permitir. Outra questão importante é a de que a emancipação política acontece em meio ao conflito de interesses que se mantém em âmbito local, pois Mossoró perderia o litoral produtor de sal, e a partir dessa perspectiva podemos entender em um caminho hipotético, as razões para que a criação do distrito de paz em Areia Branca demorasse tanto.

Ainda sobre a emancipação na data de 16 de fevereiro de 1892, precisávamos de algum indício que corroborasse com a ideia de que o conflito de interesses pelo sal adiou a criação do distrito de paz. Para tal, fomos em busca das atas legislativas de Mossoró que pudessem nos dar subsídios para analisarmos como se deu essa separação. Contudo, como é de infortúnio para a maioria dos pesquisadores que revolvem o passado, os documentos foram destruídos, o que ocasionou uma mudança de abordagem.

O pesquisador Câmara Cascudo produziu, entre seus escritos, uma obra intitulada *Notas e documentos para uma história de Mossoró*. Ele aponta alguns fatos e tece comentários sobre a memória do município. Não obstante, nos chamou a atenção que em um dado momento da obra, Cascudo se dedicou a transcrever atas de registro das reuniões da câmara legislativa de Mossoró. E para a nossa surpresa, constava lá o registro da ata correspondente à criação do distrito de paz de Areia Branca. Segue citação:

A lei 10, de 16 de fevereiro de 1892, eleva a povoação de Areia Branca ao título e grau de Vila sede no novo Município. Não há reação nem louvo nas atas. Manoel Cirilo dos Santos, presidente da Intendência mossoroense, vai a 31 de março, dar posse aos novos intendentes

nomeados na instalação do novo município que lhe tomará o litoral atlântico. (CASCUDO, 2012, p. 154)

Embora tenhamos em mente que a escrita de Câmara Cascudo corresponde à conhecida e tradicional forma de se trabalhar o passado por meio da memória, aqui deixamos clara a ideia de que isto não descompromete seu engajamento com o estabelecimento de fontes para a *posteriori*. Tanto que suas produções são tão passíveis de argumentação científica quanto às demais fontes contextuais.

Sendo assim, compreendemos que a ata se dedica a registrar a lei 10 de 16 de fevereiro de 1892, emancipando o lugar de Areia Branca. Como Cascudo apropriou os fatos, “tomara o litoral atlântico”, ou seja, a então sugestão textual na escrita e na interpretação de Cascudo, de que havia a ideia de uma disputa territorial interna pelo litoral ali. A hipótese que apresentamos acima, de que a demora na criação do distrito de paz tenha demorado 20 anos, se torna mais sustentável.

No contexto da criação e publicação da revista do IHGRN, temos notas e documentos expostos com o intuito de legitimar o território de Grossos para o Rio Grande do Norte. Em nossa pesquisa percebemos, através do processo de delimitação espacial de Areia Branca, um embate interno que aparentemente tinha o intuito do controle do território produtor de sal. “Não há reação nem louvo nas atas”, assim escreve Câmara Cascudo. Como única fonte leitora das atas, Cascudo deixa evidente a ideia de que, para a classe política mossoroense, a emancipação política de Areia Branca representava incômodo.

Ainda em estudo sobre as atas, deparamo-nos com um fato que trouxe curiosidade e inquietação. Atualmente, no município de Areia Branca, a data comemorativa de emancipação política é em 22 de outubro, que corresponde a seguinte ata legislativa:

Lei n. 656, de 22 de outubro de 1927 Eleva à categoria de cidade as vilas de Areia Branca e Parelhas. O presidente do Estado do Rio Grande do Norte, faço saber que a Assembleia Legislativa decreta e eu sanciono a presente lei: Art. 1 – Ficam elevadas a categoria de cidade as vilas de Areia Branca e Parelhas. Art. 2 – Revogam-se as disposições em contrário. Palácio da presidência do Estado do Rio Grande do Norte, em Natal, 22 de outubro de 1927, da República.⁶¹

61 Nota retirada dos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. (IHGRN).

Como claramente consta no documento de 22 de outubro de 1927, Areia Branca, com Parelhas, foi elevada à categoria de cidade e não emancipada.

Sendo assim, examinemos atentamente o seguinte quadro:

QUADRO 2

Data	Ata	Descrição
05 de dezembro de 1872.	Decreto estadual.	Primeiro registro de criação de distrito de paz.
01 de fevereiro de 1874	Decreto estadual	Segundo registro de criação de distrito de paz.
16 de fevereiro de 1892	Decreto estadual	Terceiro registro de criação de distrito de paz. Elevação à categoria de vila.
30 de março de 1892	Câmara municipal de Mossoró.	Posse dos novos intendentess de Areia Branca.
27 de outubro de 1927.	Decreto Estadual	Elevação à categoria de cidade.

Fonte: criação do próprio autor (2022).

Conforme podemos observar no quadro acima, uma cronologia de eventos revela uma linearidade de decisões políticas envolvendo o registro das atas governamentais. Esse registro guarda peculiaridades quando pensamos o papel das fontes legislativas no processo de produção espacial de um lugar. Na primeira ata, de 1874, temos o registro que visava a criação de um distrito de paz. Porém, na segunda ata, escrita dois anos depois, temos novamente a tentativa de emancipação política do povoado de Areia Branca, com ênfase no documento que “ordenava ao presidente da câmara municipal de Mossoró que providenciasse no sentido de proceder-se a eleição de juizes de paz do mesmo districto na terceira dominga do mez de abril do dito anno⁶²”. Mesmo a fonte nos dando a entender que uma resistência por parte do poder local mossoroense era evidente, como vimos acima, os fatos envolvendo a emancipação de Areia Branca tornam-se ainda duvidosos e cheios de reviravoltas. Com os decretos de 1872 e 1874 sendo ignorados, resta-nos entender que força o decreto de 1892 tinha para ser efetivado. Foi preciso também identificar a força que ele não teve, para ser substituído pelo decreto de 1927, este, nada mais era do que uma elevação de categoria. Se este capítulo tem por objetivo entender a formação espacial de Areia Branca, por meio das atas legislativas, precisamos estudá-las a fundo, a fim de percebermos os elementos

62 Revista do IHGRN.1905 Vol.3. Acervo digital UFRN. Pág.120.

contextuais que as produziram.

Consoante Raffestin (1980, p. 6), “a geografia humana consiste em explicitar a consciência do conhecimento e da prática que os homens têm dessa realidade que é denominada espaço”. Para tal é preciso, antes de contextualizar com maior profundidade o período dos decretos, entendermos a diferença entre “território” e “espaço”.

Recorrendo mais uma vez a Raffestin (1980, p. 144) “o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. Se trata de uma produção a partir do espaço.” No caso do nosso objeto – Areia Branca – a produção do território, ou seja, sua delimitação espacial, sua característica econômica, suas estratégias e práticas políticas, estão se estabelecendo por meio do campo do poder. Por esta razão que, dentro de uma proposta tão complexa como a produção do espaço de uma cidade, optamos por ter como eixo a indústria salineira, pois a entendemos como fator mediador das decisões que envolvem a projeção e significação do espaço.

1.3 A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E O CONTEXTO REPUBLICANO NO RIO GRANDE DO NORTE

Se os dois primeiros decretos do quadro no tópico anterior foram, obviamente, insuficientes para o estabelecimento legislativo de limites entre Areia Branca e Mossoró, o que a Ata de 1892 possuía de tão diferente das anteriores? As respostas estão suspensas no contexto que envolve a produção das atas. É preciso sempre pensarmos nas funções que perpassam a produção das fontes históricas. Estudemos detidamente a ata de 16 de fevereiro de 1892:

Decreto N. 10 de 16 de fevereiro de 1892. A junta governativa do estado, aclamada pelo povo, pelo exército e pelos representantes da armada, decreta: Art. 1º. Fica criado um município no distrito de paz de Areia Branca, mantidos os mesmos limites, e elevada à categoria de Villa a povoação do mesmo nome. Art. 2º. Revogam-se as disposições em contrário. Palácio da Junta governativa do Estado do Rio Grande do Norte, 16 de fevereiro de 1892. 4º. Da República. Manoel do Nascimento Castro e Silva, - Joaquim Ferreira Chaves Filho⁶³.

Começemos nossa análise identificando a “junta governativa do estado, aclamada pelo povo, pelo exército e pelos representantes da armada”. A junta governativa é composta por Manoel Nascimento Castro e Silva e Joaquim Ferreira Chaves Filho, como ressalta a ata. Adicionando ainda o elemento expedidor – a Junta – “aclamada pelo

63 Nota retirada dos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. (IHGRN).

exército e representantes da armada”, podemos, portanto, identificar que a diferença da ata de 1892 das demais é o sistema político pelo qual foi produzida. Estamos aqui a falar sobre os primeiros anos da república federativa do país:

A proclamação da república, ocorria a 15 de novembro de 1889 na então capital federal, provocou em todos os estados uma cadeia de atos semelhantes. Os partidários do regime republicano, envolvidos num misto de incertezas e euforia, tomavam o poder das mãos dos monarquistas decadentes. (SOUZA, 2008, p.153)

Segundo o historiador Itamar de Souza, em sua obra *A república velha no Rio Grande do Norte*, Aristides Lobo – um dos principais articuladores da queda da monarquia e que mais tarde se tornaria Ministro do Interior do primeiro governo republicano – passou um telegrama para o então líder político Pedro Velho dizendo: “Dr. Pedro Velho – assumo o governo, proclame a república”.⁶⁴ Assumido o governo, ele passaria por questões de divergências, que são estabelecidas nessa experimentação de mudança de sistema, como bem ressalta o Historiador Almir Bueno:

Logo, este governo recebeu o apelido de “tríplice aliança” por causa de seus principais líderes — Pedro velho (republicano), José Bernardo (Liberal) e Amintas Barros (conservador). Dos seus sete membros, apenas João Avelino era indubitavelmente um republicano histórico. Sintomaticamente, Pedro velho não chamou para seu secretariado fundadores do PRRN, Como Hermógenes Tinôco ou o padre José Paulino, que muito haviam trabalhado pelo movimento republicano na província, mas que não tiveram participação direta nos episódios que se seguiram à proclamação e logo estarão nas fileiras de oposição a Pedro Velho. (BUENO,1999. p.112)

Como se pode depreender, a república no estado do RN parece ter sido precedida por indecisões e receios – comuns ao contexto – mas que foram determinantes para as ações que acarretaria (o que?) a seguir/ depois da proclamação. Com o nome de Pedro Velho evidenciado, interessa-nos identificar o contexto de apropriação por parte desses sujeitos da política no sistema em vigor. Vamos nos ater ao fato das escolhas “não republicanas” para a composição do primeiro governo. O secretariado de Pedro Velho, segundo aponta Almir Bueno, estava vivenciando uma adaptação dos antigos poderes, agora sob novo sistema. Bueno (1999) está preparando o terreno em sua obra para explicar o desenvolvimento das oligarquias coronelistas no Rio Grande do Norte. Mesmo com essa situação por parte do comando de Pedro Velho remeter a uma tentativa de mesclar republicanos com antigos monarquistas, uma frente “anti-pedrovelhista” se formou tendo: “Hermógenes Tinôco (republicano histórico); vice

64 ver em CASCUDO, Luís da Câmara. História da República

Moreira Brandão (Liberal puro, aliado momentaneamente a Amaro Bezerra); 2º vice: Joaquim Guilherme (Conservador da *Gazeta do Natal*) e 1º secretário: Vigário José Paulino de Andrade (republicano histórico).”⁶⁵

Como ressalta Almir Bueno, essa oposição refletia os primeiros atos no sistema político e seus desafios. Isso porque uma falta de unidade política resultaria em tensões que desembocaram em um dos cerne de nossa pesquisa, como veremos adiante. Sobre esse processo de embates, Almir diz: Essa oposição começou a atuar nas “brechas das desinteligências entre o novo poder central que precisava consolidar-se nos estados, onde pouco conhecia os chefes republicanos, e os novos ocupantes das administrações estaduais, que encaravam a República como oportunidade de libertar-se do centralismo imperial e, de resto, de qualquer centralização. (BUENO, 1999, p 115)

Posteriormente, Almir Bueno aduz que, por conta dessas divergências, “o Rio Grande do Norte passou por onze administrações diferentes entre novembro de 1889 a fevereiro de 1892”. Conforme já avaliamos, a transição do império para república, afetou com grande impacto o contexto político nos estados. Os primeiros anos de república no RN foram conturbados. E, nesse momento de nossa pesquisa, cabe-nos entender o contexto estadual desses embates e seu reflexo no processo de emancipação política de Areia Branca.

Começemos pelo processo que levou às divergências entre os “Pedrovelhistas” e os “Deodoristas”, que parecem desembocar em nosso objeto. Vejamos a seguir:

Em menos de um ano, por conta de seu papel como “histórico” e de seus contatos no Rio de Janeiro, Pedro Velho conseguiria afastar dois governadores nomeados pelo governo provisório, mantendo relativamente sob sua égide o controle político do estado por essa época. Mas, antes de se consolidar-se definitivamente como o primeiro grande líder oligárquico da República Velha no Rio Grande do Norte, ele deveria passar quase outro ano inteiro no ostracismo, em virtude da posição que assumiu diante da eleição presidencial indireta realizada pelo congresso constituinte no final de fevereiro de 1891, que elegeu o Marechal Deodoro da Fonseca primeiro presidente constitucional da jovem república brasileira. Ao votar em Prudente de Moraes, Pedro

65 “Diretório do centro”, GZN, 157, 22/3/1890. Os principais e óbvios delegados do Centro na capital federal eram Amaro Bezerra, Ferro Cardoso e José Leão. CASCUDO, p.147, apud BUENO, Almir de Carvalho. **Visões de República: ideias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895)** p. 115.

velho quebrou pela primeira vez a unidade da aliança que alcançara o poder com a república e tornou sem efeito sua recente vitória a nível estadual, ainda que por pouco tempo. (BUENO, 1999, p. 129)

Para a lógica do então novo regime, o apoio a Marechal Deodoro era uma questão de “gratidão”, o que, mesmo contradizendo os preceitos republicanos, não contradiz em nada os preceitos, envolvendo os interesses diversos e suas relações de forças. A respeito do voto de Pedro Velho, em Prudente de Moraes, Almir Bueno expõe:

Pedro Velho, ao não votar em Deodoro, tornara-se um “ingrato”, “traidor”. A partir de então, recrudesceram na imprensa partidária as acusações mútuas de “ingratidão”, “falta de patriotismo”, “traição”, imputadas ao adversário do momento, aliado de ontem, que haviam surgido pela primeira vez na época das eleições para o congresso constituinte entre a “tríplice aliança”, agora rompida, e os “históricos” do centro republicano. Doravante, cada um dos dois grupos se esforçará em mostrar-se o único genuinamente republicano, embora continuassem utilizando as mesmas práticas da monarquia com suas derrubadas e retaliações. Política era mais uma questão de lealdade privada do que de satisfação do bem público, no melhor estilo patriarcal. (BUENO, 1999, p.134)

Em um cenário de conflitos e maquinações políticas, buscando um discurso representativo de republicanismo genuíno como pudemos ver, o desfecho de tais desavenças seria marcado pela renúncia do Primeiro Presidente da República do Brasil. Em 23 de novembro de 1891, Deodoro da Fonseca abdica da presidência da república, sendo substituído por Floriano Peixoto, o que fez com que as desavenças entre Pedrovelhistas e Deodoristas tomassem rumos ousados. O então presidente do estado do Rio Grande do Norte era Miguel Castro, Deodorista que já vinha tendo embates discursivos com Pedro Velho e aliados já havia algum tempo. Com a renúncia, os aliados de Pedro Velho organizam a tomada dos poderes na capital do estado:

Como ato final desse episódio, ficou a resistência solitária de Miguel Castro que, “inteiramente abandonado pela opinião”, armado de velha garrucha enferrujada, não cedeu, acabando preso e embarcado no dia

seguinte para o Ceará. Antes lavrou protesto escrito que incluído em seu discurso de defesa na câmara dos deputados, a 5 de janeiro de 1892, pode ser considerado a “ata de sua deposição”, na versão dos vencidos. Foi formada uma junta governativa constituída pelo coronel Lima Silva, que formalmente a presidia, e mais os Pedro-velhistas que haviam organizado a conspiração na ausência dos chefes, o ex-governador demitido por Deodoro Nascimento Castro, e o juiz seccional e futuro governador, o pernambucano Joaquim Ferreira Chaves Filho (1852-1937) também demitido pelo presidente da República. (BUENO,1999, p. 142)

Assim, é observado o desfecho desse embate, que começa na proclamação da primeira república do Brasil, e culmina na então renúncia do Marechal Deodoro, e a volta de Pedro Velho à liderança do Estado. Não podemos deixar de mencionar o estabelecimento/prevalhecimento do sistema oligárquico no Rio Grande do Norte.

Para o presente trabalho dissertativo, interessam os efeitos causados por essas relações de força em conflito em nosso recorte. Se os dois primeiros decretos não tiveram o êxito pretendido – de emancipar politicamente o território de Areia Branca – podemos derivar em duas linhas de pensamento. Primeiramente, o desejo de expansão territorial e econômica já estava em planejamento desde antes do período republicano, tendo em vista que a segunda ata cobrava os intendentes de Mossoró a acatar a primeira. Em segundo lugar, a efetivação dos decretos, mesmo sendo vista com menos entusiasmo pelo poder local mossoroense, precisou ser realizada por uma força diferente, exercendo um efeito diferente, tal qual um novo decreto, agora não mais por um poder real, mas sim um texto republicano. Não é à toa que no decreto de 16 de fevereiro de 1892, no segundo artigo, consta: “revogam-se todas as disposições em contrário”. Aqui percebemos, mediante exame das atas legislativas, que o processo de legitimação do espaço de Areia Branca é resultado de conturbados momentos de tensão política e econômica.

Essas questões são importantes para meditarmos acerca de tópicos aparentemente simples, mas que denotam certa complexidade, caso sejam recortados de maneira precisa. A fonte nos mostra que a ideia de um conflito local se sustenta, justamente por conta/ razão/ consequência da demora no cumprimento de uma lei antes posta em ata. Assim, o delongamento dos vinte anos, para a legislação do espaço de Areia Branca, parece se explicar, o que nos fornece a dimensão local do conflito exercendo efeito na

formação espacial.

Outra questão é o contexto político republicano citado acima, demonstrando que as relações políticas vão variando em escopos diversos. Uma escala (micro e macro) talvez não dê conta de sintetizar algo tão complexo como a formação de um lugar.

Por conseguinte, entendemos as fontes oficiais, ou seja, as atas legislativas, como fontes projetadas para um discurso legitimador. Essa narrativa oficial pode e deve ser considerada nos estudos sobre um lugar. O contexto é peça chave para entendermos parte das relações de poder e ações que compõem um determinado espaço. Os limites geográficos não mudaram, conforme constatamos, mas o espaço, mesmo assim, se mostrou em conflito e em transformação. Isto nos faz refletir a respeito o que Henri Lefebvre diz: sobre o espaço ser um conceito que transita por diferentes contextos, e assim vai sendo produzido e produzindo concepções.

Esse aspecto contextual, que engloba a expedição dessa lei, leva-nos além das relações de força que perpassam a produção de uma ata legislativa. Uma vez que estamos tratando das formas com que os discursos sobre o espaço produzem sentido através dos documentos.

As fontes legislativas possuem, entre outros aspectos, a maneira como determinadas elites projetavam suas ações para a *posteriori*. Aqui temos o que Reinhart Koselleck chamará de constituição de um “tempo histórico”. Pois, não se trata apenas de uma lei e ata de delimitação espacial, mas também de se produzir um discurso que narre e trate dos eventos do tempo nos moldes que realcem os detentores dos meios pelo qual o documento foi produzido, segundo esse autor:

No curso de uma investigação comprometida com circunstâncias históricas não é necessário formular explicitamente a pergunta sobre um tempo histórico. Ainda assim, a datação exata é imprescindível para que se possa organizar e narrar esse conteúdo constituído de eventos. Mas a datação correta é apenas um pressuposto, e não uma determinação da natureza daquilo que se pode chamar de tempo histórico. (KOSELLECK, 1979, p.13).

O fato de trabalharmos a imersão nos contextos que perpassam a criação e emissão das atas legislativas, não quer dizer necessariamente que seja nosso intuito trazer uma resposta a uma questão local de apropriação de um passado. Nossa pretensão é pensar como, através das fontes legislativas, é possível refletir sobre a delimitação política de

um espaço em seu contexto. Como afirma a citação anterior, é preciso estabelecer uma datação precisa, contudo, sem deixar de entendê-las enquanto pressupostos de uma organização temporal, constituída pelos poderes que dela usufruem.

REFERÊNCIAS

BARROS, J. D.A. História, região e espacialidade. **Revista de história regional** 10 (1): 95 – 19, verão, 2005.

BUENO, Almir de Carvalho. **Visões de República: ideias e práticas políticas no Rio Grande do Norte (1880-1895)**. Natal/RN: EDUFRN, 20016. 314 pp.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Notas e Documentos para a História de Mossoró**. 5ª ed. Mossoró/RN: Fundação Vingt-un Rosado, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª ed. Lisboa, Portugal: Difel, 1988.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição a semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: PUC, 1979.

LEFEVBRE, Henri, **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: la production de l'espace. 4ª ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000).

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Série Temas, Vol. 29. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870- 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAPÍTULO 2

JOGADO AO ASFALTO: O ESTADO EXISTE PARA A POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA?

*Gabriel Liberato Duarte dos Reis*⁶⁶

*Ailton Siqueira de Sousa Fonseca*⁶⁷

1. INTRODUÇÃO

Esse trabalho é um recorte da dissertação de mestrado que tem como título “(Sobre)viver nas ruas: entre a calçada e o meio-fio”, defendida em 2022 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Desenvolvido a partir da pesquisa com pessoas em situação de rua de Mossoró/RN, partimos do pressuposto que há a marginalização e negligência desse grupo populacional, sobretudo no que tange o sofrimento psíquico. Trabalharemos com a premissa na qual esse sofrimento aparece enquanto modos de participação social, por isso, foi estabelecido como objetivo compreender como se apresenta o sofrimento dos sujeitos em situação de rua de Mossoró/RN. Para tanto, foi investigado aspectos da sociabilidade da situação de rua, escutando desses sujeitos suas narrativas sobre a realidade em que vivem. Por último, foi analisada a relação entre suas narrativas e os seus sofrimentos.

Aqui apresentaremos um dos subtópicos do capítulo final da dissertação, cujo horizonte é analisar a relação entre as narrativas e o sofrimento psíquico dos sujeitos em situação de rua. Esse subtópico traz como questão a relação do Estado com as

66 Psicanalista. Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Mestre em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. Especialista em Saúde Mental, Psicopatologia e atenção psicossocial. Trabalhador do SUAS desde 2017. Professor do curso de Psicologia na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte - FCRN. Coordenador do Laboratório de Psicanálise Implicada - LAPSI, vinculado ao Programa de Pesquisa e Extensão - PROPEC/FCRN. Tem experiência na área de Psicanálise, Psicologia Clínica, Saúde mental, Atenção Psicossocial.

67 Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (1993), mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1998) e doutorado em Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007). Atua nas áreas de Antropologia das emoções, Antropologia e Complexidade discutindo temas como: sujeito e afetividade, Cultura, cotidiano e imaginário, ciência, literatura e transdisciplinaridade, relações afetivas na contemporaneidade. Atualmente é professor adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, lotado no Departamento de Ciências Sociais e Políticas, professor do Mestrado em Ciências Sociais e Humanas da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (FAFIC/UERN), coordenador do Grupo de Pesquisa do Pensamento Complexo (GECOM/UERN).

peças que estão em situação de rua, abordando aspectos do Direito e do lugar, que são dados a essas pessoas na cena social e política. Temos como principal interlocutor o Senhor X, um dos principais participantes da pesquisa. Escutemos ele:

Senhor X: Eu imagino assim, se o estado tem algo melhor pra nos oferecer além de nos colocar entre a calçada e o meio fio? Nos colocar no afasto? Mas a gente sabe que o negócio é muito sério e tem pessoas aqui que precisam de ajuda, e a pergunta que eu também faço após a sua é: cadê o Estado?

Comecemos reiterando a pergunta do Senhor X: cadê o Estado? O Estado existe para as pessoas em situação de rua? As políticas públicas atendem as demandas dessa população? É possível falar em sujeito de direito?

Todas essas questões parecem ser retóricas, quando a própria constatação da situação de rua é o atestado de fracasso do Estado como entidade que deveria cumprir aquilo que se propõe a fazer: garantir direitos. São várias e incontestáveis as ausências do Estado. São inúmeras as violações: violação a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a violações da Constituição Federal do Brasil, bem como as legislações específicas brasileiras para a população em situação de rua. Dessas violações, citemos algumas como direito: à liberdade, à habitação, à alimentação, ao trabalho, à segurança, à convivência familiar e comunitária, à cidadania, etc. Afinal, como o Estado chega a essas pessoas? Responde Senhor X: “Com um pé na bunda”, enfatizando ainda:

Eu sou uma pessoa que trabalhei por muitos anos e então aos 52 anos, depois de pagar FGTS e pagar meus impostos por muitos e muitos anos... o direito que eu tenho do estado é ser jogado no asfalto? Se essa pergunta incomodar algum político ou algum cidadão, eu gostaria que ele me desse uma resposta. O que eu ganho hoje do estado é um pé na bunda. Certo?

Iniciemos pela moradia, esse que parece ser um ponto central para as populações em situação de rua: o direito à habitação. O próprio nome “situação de rua” é aquilo que melhor define esse campo de problemas. São pessoas que em sua maioria estão morando nas ruas. Se de saída já temos vários direitos violados, o que ninguém imagina é que há uma segunda violação em torno dessa questão: essas pessoas, que estão em situação de

rua, são reprimidas e impedidas de habitar os espaços públicos. Não bastam todos os infortúnios, é preciso lidar ainda com a impossibilidade de ocuparem os logradouros públicos. No bom português é mais ou menos assim: “além da queda, coice”. Isso ficou claro na fala do Senhor X ao relatar sua preocupação em “ir para a rua”:

Pra ver o estado trabalhar nisso e a gente sair com alguma garantia de alguma coisa. Uma casa alugada, porque há, sim, projetos pra isso. Tem minha casa, minha vida, e algum de nós tiver dentro do padrão que pode entrar e esperar uma fila, sei lá... Então é isso. Se tiver uma mídia contra o governo atual, que critique o governo atual, mas que nos ajude na parte burocrática, seria, mas uma parte em concordância com o estado. Não pra nos usar como uma arma pra acusar o governo atual. A não ser que o governo atual nos coloque na rua. Ai, sim, nós vamos perguntar que governo é esse. Entendeu? A gente achou isso aqui, e aí pelo que entendo foi vendido ao estado, vai ser alguma coisa aqui dentro. Entendeu? Se é do estado é nosso. De certa forma. E se a gente ficar abrigado aqui e daqui a pouco pode vir uma chuva de um sereno, entendeu? O que importa é o que pode se fazer por nós? Jogar novamente no asfalto, no sereno e na chuva? Ou nos dar uma opção de alguma coisa que o estado já tem como um, é algo já preparado para isso? Minha casa, minha vida, aluguel social... esse tipo de coisa.

Escutar de uma pessoa que está em situação de rua o receio de “ir para rua” é no mínimo estranho. Ora, não seria redundante afirmar ter receio de algo, quando esse algo já está acontecendo? Como poderia alguém ter medo de ir para rua se essa já seria a ocasião? Além de apontar para uma relação singular com a rua, a fala do Senhor X traz o medo vivido por essas pessoas em não poder ocupar os espaços públicos. Tanto que “jogar novamente no sereno e na chuva” pode ser pensada como uma metáfora para descrever o estado de completo abandono e desamparo. Destacamos o advérbio “novamente”. Esse advérbio indica a recorrência do fato de serem expulsos de seus locais de moradia. Por isso, quero pensar a situação de rua como a exclusão da exclusão. A primeira exclusão se configura pela própria situação de rua, já a segunda, o higienismo social.

Não é nenhuma novidade pessoas excluídas em terras tupiniquins. Façamos uma breve retrospectiva. No Brasil, a exclusão social parece ter contornos mais específicos

devido à contundente relação do país com a escravatura e regime de vida colonial. Da época da escravidão interessa notar suas consequências para as formas de inserção produtiva dos excluídos na vida laboral brasileira. Essa parcela não se refere apenas aos negros, mas aos índios, os grupos miscigenados e os próprios mendigos, que sem espaço neste modo de produção, ficariam vagando pelos campos e ruas em mendicância itinerante. Diferente do contexto europeu, as lutas e insurgências das minorias no Brasil não representaram a efetiva proteção social desse segmento populacional.

Com a abolição da escravatura no final do século XIX, observamos o processo migratório de estrangeiros para o Brasil. Vieram às terras brasileiras cerca de 7 milhões de europeus. Isso se somava aos ex-escravos e à população livre pré-existente. Esse processo proporcionou um enorme crescimento da mão de obra disponível. Com essas novas configurações na mão de obra, o excedente nacional (ex-escravos) perdeu a prioridade para a recém-chegada mão de obra europeia. A população ex-escravizada não foi reparada ou assistida pelos trabalhos forçados. Cada vez mais os negros foram colocados à margem, sobrando apenas os empregos precarizados, as moradias irregulares e em péssimas condições, as ruas, etc. (FIGUEREDO, ZENELATTO, 2017).

Verificamos ainda, na década de 1930, a transição produtiva do Brasil da agroexportação para o industrial de base. Nesse período, o país é obrigado a se adaptar ao padrão de acumulação pautado no ciclo urbano-industrial. O processo de industrialização do Brasil se consolidou tardiamente no século XX, ocasionado principalmente pela dificuldade do sistema social-econômico brasileiro em abandonar o modelo agrário. Antes desse processo, o Brasil tinha uma população majoritariamente rural. O desmonte do modelo agroexportador forçou um grande contingente de mão de obra para os centros urbanos. A consequência disso foi o aumento do excedente, que, como dito anteriormente, já vinha ocorrendo e agora se soma ao grupo mais expressivo: a população rural.

O êxodo rural foi um fenômeno comum nos países da América Latina e na Europa, todavia, teve maiores proporções no Brasil, considerando os baixos índices demográficos nesses outros lugares. Além disso, a industrialização europeia teve maior capacidade de absorção da mão de obra ociosa. Para se ter uma ideia, em 1920 a população urbana brasileira representava cerca de 30,6 milhões de pessoas e em 1960 já era equivalente a 70,9 milhões (BRITO, 2006).

A temática da exclusão social passou a ganhar ainda mais destaque no país, sobretudo a partir da década de 70, estando diretamente relacionada ao forte crescimento econômico durante a ditadura brasileira. Com a industrialização e a intensificação da

expansão do capitalismo, observamos a potencialização da desigualdade econômica junto à concentração de capital. O resultado desse período foi o aumento substancial do número de pobres e miseráveis do país. O Brasil se edificou baseado numa estrutura social exploradora e excludente.

Voltemos à questão habitacional. Existem outros processos de exclusão social relacionados à habitação, ou seja, não é só a ausência de uma casa para morar. Poderíamos citar os bairros e comunidades construídos em locais com infraestrutura precária, erguidos em terrenos acidentados e propensos aos desastres ambientais. Esses territórios, em sua maioria, são compostos por populações pobres e vulnerabilizadas, excluídas do acesso aos bens e serviços públicos e privados. Poderia ser uma favela, por exemplo.

Apesar de todos os problemas, alguém que mora numa favela, ainda consegue ter o mínimo da cidade. Ainda que excluídos, essas pessoas conseguem ter o que comer e onde dormir. Tem acesso à água, energia e transporte, sendo serviços essenciais públicos, com dificuldade e precariedade, é verdade, mas ainda assim os tem.

No caso da situação de rua, nem mesmo habitar um logradouro público é possível, quiçá esse mínimo precarizado. Não se trata de apontar uma favela e afins como uma condição melhor ou menos ruim, mas perceber que a situação de rua tem um nível de complexidade e vulnerabilidade mais acentuado. Essa situação pede, antes de tudo, um lugar social. Um lugar simbólico, mas também, um lugar empírico na espacialidade cidadina.

Várias passagens citadas ao longo das narrativas mostram essa situação: um não-lugar. Mas gostaria de destacar com maior ênfase as passagens que nomeiam os tópicos deste capítulo, e, sobretudo, a própria dissertação. São sintagmas que parecem condensar esse não-lugar: “jogado ao asfalto”, “feito folha seca”, “entre o asfalto e o meio-fio”. Todas essas passagens remetem a difícil relação com o espaço, especialmente, quando são impedidos de ocupar áreas públicas. Nosso esforço inicial, quer demonstrar que esse grupo em situação de rua não tem ou teve o direito de habitar, nem mesmo os espaços públicos, sejam eles praças ou calçadas. Ora, se o sujeito não tem ou não consegue adquirir uma propriedade privada, se não for o espaço público, para onde iria? Fica a pergunta: qual o lugar reservado para essas pessoas?

Sabemos que existem inúmeras políticas públicas que visam garantir o acesso à habitação, com insuficiência é verdade, mas a questão ainda não é essa. É preciso problematizar o direito de usufruir dos espaços públicos, independente de políticas reparadoras e assistenciais. Concomitante ao direito à habitação, há o direito à liberdade,

e outros mais. Mas o que percebemos aqui é a violação não só a violação desses direitos, mas o direito à própria liberdade.

Em hipótese alguma, estou sugerindo a manutenção da situação de rua como um direito. Ou que os sujeitos querem permanecer nessa situação. Não se trata de diminuir a importância e a urgência de habitação para essas populações, todavia, fica a questão: pessoas em situação de rua não têm direito ao espaço público? Não tem o direito à cidade? Por que comerciantes podem se apropriar do espaço público para expandir a área dos seus negócios, enquanto pessoas não podem dormir na calçada? Lembremos quantos restaurantes e bares se apropriam de calçadas como incorporação do seu estabelecimento comercial. Insistiria: não é sobre a romantização da pobreza e da situação de rua, mas pensar na usurpação de mais um direito dessa população.

Experiências dessa natureza foram acompanhadas de perto, quando presenciei a remoção desse grupo de pessoas em situação de rua que passei a acompanhar. Antes de ocuparem um prédio abandonado, eles foram expulsos da Praça do Relógio. Essa passagem foi descrita no primeiro capítulo da dissertação. Quero trazer a fala do Senhor X ao narrar como foi esse momento. Nesse trecho, além de aparecerem queixas para com o Estado, aparece ainda a coletividade, transformando e organizando um espaço até então abandonado pelo próprio Estado, fazendo jus a própria função social de uma propriedade:

Senhor X: Eu cheguei pra elas e falei assim: meninas [trabalhadoras do SEAS⁶⁸ olha, a gente saiu dali por isso na praça e nós viemos pra cá, limpamos. Vocês são do estado, vem alguém do estado. Vê se tem alguém do estado que possa vir aqui conversar com a gente e nos orientar, certo? Em relação a esse canto que a gente tá. Errado ou não, mas que tá nos servindo como moradia. Que servia somente para esconder coisas e pro povo fazer suas necessidades. Agora tem pessoas morando e ta tudo limpo e a gente tá tentando preservar, é a segurança do ambiente. Se vem alguém com roubo pra cá nós não vamos, é... aceitar, se vier gente com problema ou com polícia também não seria bom, e pronto. Nós temos um canto para fazer comida, a gente tem um canto para dormir, até que o estado se prontifique e nos traga solução.

68 Serviço Especializado em Abordagem Social vinculado ao Centro de Referência Especializado de Assistência Social – CREAS.

Aqui ganha força a discussão em torno do Direito à Cidade (BRASIL,2001). Temos duas possibilidades para entrar nessa temática. A primeira seria abordar o Direito à Cidade do ponto de vista institucional, ou seja, Direito à Cidade enquanto uma legislação jurídica. No Brasil, o Direito à Cidade está circunscrito no Estatuto da Cidade (Lei no 10.257/2001), aparecendo nos artigos 2º dos incisos I e II, que tratam do direito a cidades sustentáveis. O Estatuto da Cidade regulamenta os artigos referentes à política urbana no âmbito federal, mais precisamente os artigos 182 e 183 da Constituição Federal de 1988. Esse estatuto visa garantir a democratização e a mobilidade do espaço citadino, buscando, entre outras coisas, construir um meio urbano com mais justiça e cidadania.

A cidade é um corpo político que se constitui cotidianamente quando passamos a habitá-la. Isso inclui a soma dos nossos atos, desde pegar um ônibus, a construir uma casa, a eleger políticos, ao que fazemos com o lixo, etc. Dessa forma, se a cidade é produzida coletivamente, temos assim o direito de usar, ocupar e desfrutar desse espaço de forma igualitária. Para o sociólogo Robert Park, a cidade é:

[...] à tentativa mais bem-sucedida do homem de reconstruir o mundo em que vive o mais próximo do seu desejo. Mas, se a cidade é o mundo que o homem criou, doravante ela é o mundo onde ele está condenado a viver. Assim, indiretamente, e sem qualquer percepção clara da natureza da sua tarefa, ao construir a cidade o homem reconstruiu a si mesmo. (PARK, 1967, p.3).

O Direito à Cidade traz em seu núcleo a tentativa de reparar processos de exclusão, tendo como pressuposto que as desigualdades e opressões são causa e consequência na produção histórica dos espaços urbanos. Tratamos disso nesse capítulo ao mostrar modos de segregação e violência às populações específicas no projeto de sociedade brasileira. Assim, os territórios não se formam por acaso, mas segundo processos de urbanização e poder. Para Frota (2019, p.165): “[...] a transformação radical conclamada pelo direito à cidade depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo para reformular os processos de produção do espaço”.

A segunda possibilidade de abordar esse tema nos coloca a pensar o Direito à Cidade para além do direito institucionalizado, isto é, remete ao direito à cidade, enquanto dimensão ética e política. Por esse caminho, o direito à cidade – agora minúsculo – se aproxima do campo filosófico, uma vez que pensa a cidade enquanto um lugar vivo na

cena ideológica e simbólica da sociedade. Essa postura se contrapõe à lógica da cidade enquanto uma abstração, por isso, parte de uma perspectiva constitutiva do espaço urbano, onde há disputas de poder, sobretudo, no campo narrativo.

A dificuldade de nomear esses sujeitos é, talvez, um sintoma dessa disputa. Vejamos: como chamamos esses seres? Mendigo? Morador de rua? Sem-teto? Pessoas em situação de rua? , etc. Não é só um nome, mas o lugar que esse nome confere e representa simbolicamente no discurso social brasileiro. Pessoa em situação de rua é, com efeito, o nome técnico/jurídico que organiza toda uma rede de serviços públicos e políticas públicas, gerenciados pelo Estado.

De longe, é talvez a mais grave e atenuante sutileza para pensar como se apresentam essas forças. Quando consideramos que alguém é morador de rua, estamos não só apontando um lugar, mas simultaneamente naturalizando um estado de coisas. “Morador de rua”, o estatuto da palavra “morador” indica uma fixação habitacional entre sujeito e domicílio, ou seja, há uma normalização da rua enquanto casa ou condição de vida. Essa palavra traz uma acomodação da “rualização” como um fato estático é natural da sociedade, retirando o caráter circunstancial do fenômeno. Não prolongarei mais essa discussão. É preciso perceber que por trás do nome há, obviamente, uma representação social da coisa, e, conseqüentemente, o lugar dado a ela. Questões como essa adubam o solo para problematizar e pensar a habitação enquanto um direito humano.

Por essa via, o direito à cidade não deve ser visto somente como uma demanda por melhor infraestrutura, seja de utensílios urbanos ou mesmo de habitação, mas pensar o direito à cidade como um novo paradigma de vida. Independente da esfera, esse direito ganha força como desejo de romper com tudo aquilo que produz esses modos de vida – excludentes e vulnerabilizados. Para se concretizar, devemos pensar como horizonte a inclusão de todos nas transformações do espaço em que vivemos. O que não parece ser o caso. Escutemos o relato do Senhor X:

Mas eu queria saber até como a gente vai ajudar esses caras aqui, esses rapazes. Como é que o Estado reage com eles? Vamos transformar isso numa curiosidade e esperar a resposta. Então eu acho que é isso. Eu quero sair dessa situação, quero sim. Mas hoje eu tô fazendo uma birra. Como ficamos? Com quem recorreremos? Certo? E qual a solução? Você é uma pessoa que é cidadão, porque cidadão não é assim como nos chamam. Nos chamam de morador de rua, de vagabundo, de qualquer

uma outra coisa que não seja cidadão. Eu acho que esse nome não nos cabe por conta que, o que, a gente não tá socialmente dentro de uma casa pagando água e luz ou aluguel.

Vamos reforçar a curiosidade do Senhor X: o que o Estado está fazendo efetivamente para transformar essas vidas? O que o Estado tem feito para interromper a reprodução de processos de rualização? Afirmamos que aparentemente nada. O Estado faz muito pouco nesse sentido, seja a nível macropolítico ou micropolítico. Esse pouco garante que processos de rualização continuem a se reproduzir. Assim, faltam políticas que levem até as últimas consequências, efetivação de direitos e a transformação social.

O Estado não deixa morrer de fome, isso é fato, mas essa forma de assistir é muito próxima do assistencialismo. Em Mossoró, existem dois modos de assistência alimentar ofertados pelo Estado. Temos o Restaurante Popular, que atende não só as pessoas em situação de rua, mas as pessoas “mais pobres”, em geral. E temos as “quentinhas” distribuídas pelos serviços vinculados à Política de Assistência Social, essas, sim, dadas diretamente às pessoas que estão em situação de rua. Historicamente, o assistencialismo sempre foi o forte da política pública brasileira. Essa forma de ofertar serviços é uma herança colonial e tem caráter populista e filantrópico. Trata-se um paliativo momentâneo para gerir o estado de crise, marcado pela manutenção do clientelismo e da pauperização. A pergunta é: por que o Estado não faz algo de modo a interromper esses ciclos? Novamente: cadê o Estado? Cadê o Estado além do assistencialismo? Escutemos mais uma vez o Senhor X:

[...] estado tem milhões e bilhões de dinheiros arrecadados de impostos nossos, e tem algumas pessoas abençoadas que querem saber como esse dinheiro pode ser direcionado também pra pessoas na situação no qual nós estamos. Certo? Porque existe verba pra isso, existem projetos para isso, aluguel social é um projeto... É uma medida provisória, eu não sei como que eu posso lhe chamar, do governo para que pessoa possa entrar dentro de um espaço de uma casa. Cada pessoa, cada tamanho de família tem um valor determinado. Então, também tem esse... esse dinheiro que eles estão dando agora pra as pessoas sobreviverem, que diminuiram tanto, que acho que eles... eu não sei... eles sobreviveriam só um dia, porque o carro que esses caras andam, esses deputados, o que eles estão dando para a gente sobreviver um mês eles consomem num dia só de gasolina, no seu carro importado. E eles acham que esse

dinheiro, a quantidade de dinheiro que eles estão nos dando vai pra suprir nossas necessidades de moradia, de comida e de remédio e de tudo.

A ausência do Estado não deve ser vista como uma fatalidade, mas uma negligência premeditada, quando sabemos que a pobreza é uma necessidade a engrenagem socioeconômica. Ou seja, pessoas extremamente pobres são matéria-prima para o neoliberalismo bem-sucedido. Lembremos que para manutenção do mercado de reserva de trabalhadores (manter a taxa de desemprego elevada) é indispensável à ineficiência do Estado (MARX, 1989).

Ora, se o Estado for eficiente e aniquilar ou manter baixas taxas o desemprego, como ficaria o mercado de reserva? Essa forma de incluir se aproxima ao que Sawaia (2004) chamou de inclusão social perversa, ou seja, quando ofertamos o mínimo de inclusão, e esse mínimo serve aos propósitos de produzir mais exclusão. A omissão estatal, em torno das garantias de direitos, representa um pouco o retrato do dilema brasileiro na distribuição de renda e desigualdade econômica⁶⁹.

Senhor X chega a uma conclusão interrogativa muito interessante: “por que os bilhões dos cofres do Estado não são convertidos em benefícios ou melhorias”? Por que o Estado não faz cumprir “os direitos”? O Estado parece ser seletivo: existindo para uns, e para outros não. Ou melhor, cada um tem o Estado que merece. Para a situação de rua o Estado chega com um prato de comida e com a polícia (abordaremos esse ponto no próximo tópico). Mas e o resto? O que está garantido em leis? Retomamos a pergunta inicial: cadê o Estado? Escutemos o Senhor X:

É direito do cidadão e dever do estado: segurança, saúde, educação e moradia. É um direito meu. E onde é que tá o estado com suas obrigações? Não. Não chega com outra forma. Nós temos comida e após a comida a gente leva uma surra pra poder dormir com o coro quente, deve ser isso.

Como vimos, historicamente a população em situação de rua foi e é excluída da vida política do país. Esse fato se soma a outras formas de não reconhecimento: a rua

69 O Brasil é um dos países com os maiores índices de desigualdade no mundo. Segundo matéria publicada no CNN, em 2020, quase a metade da riqueza (49,6%) do país foi parar nas mãos dos 1% mais rico da população; índice pouco menor que em 2019, que era 46,9%. São números bem mais altos do que outros países com a condição social-econômica semelhante. No México, a proporção da riqueza na mão do 1% mais rico caiu de 40,1% em 2000 para 33,6% em 2020, e, no Chile, a queda foi de 42,8% para 31% (ELIAS, 2022).

não é aceita como domicílio legal; não estão inclusos nos censos; dificilmente votam nas eleições, etc. Tudo isso se soma, ainda, às várias modalidades de preconceitos, discriminações, exclusões, segregações, etc. Nessa perspectiva, quero insistir em pensar que a ineficiência do Estado não é um acidente de percurso, não é, sem intenção.

Se por um lado esses sujeitos estão abandonados pelo Estado, por outro, esse abandono se torna o elemento inclusivo para o próprio Estado. O paradoxo é que há num só movimento a exclusão pela inclusão. Ele pode ser melhor entendido a partir de dois conceitos trabalhados por Agamben (2002): a vida nua e o *homo sacer*. Agamben pensou o conceito de *homo sacer* como paradigma da biopolítica contemporânea. Segundo o autor, para compreender os problemas da atualidade, seria preciso entender a relação entre a vida nua e política:

[...] a dupla categoria fundamental da política não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé bíos, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Na tradução para o português, “*homo sacer*” significa “homem sagrado”. Derivado da Roma antiga, esse nome servia para os casos em que alguém fora condenado por um crime contra a divindade. Esse sujeito fora da lei tinha algumas particularidades. Apesar de adquirir o status de criminoso, essa condenação não culmina na execução direta do réu, pois o indivíduo era sacralizado e sua punição entregue aos deuses. O paradoxo se encontra no fato de, embora não seja imposta nenhuma medida punitiva pelo mundo mortal, mas caso esse sujeito foi assassinado, esse ato não se configura como homicídio. Explica Agamben (2002, p. 90): “[...] esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificado nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio”.

Dessa breve explicação duas consequências. Primeiro, que o “criminoso” *homo sacer* não é penalizado pelo Estado diretamente, pois essa seria uma atribuição divina. Já a segunda, caso haja o assassinato, ou seja, se alguém o matasse, esse crime não é julgado por homicídio, e, conseqüentemente, não é investigado pelo próprio Estado. Em outras palavras, a concepção de *homo sacer* representa por excelência a ausência do Estado, seja no lugar de réu, seja no lugar de vítima.

No lugar de réu (enquanto criminoso), o Estado não o penaliza institucionalmente (essa seria uma obrigação dos deuses), e no lugar de vítima porque o Estado não atribui violação penal a quem o matasse, nesse caso, não se configura homicídio. Em ambos os casos o Estado está ausente, portanto, o *homo sacer* representa um lugar de exceção na trama jurídica-cidadã romana, conforme exposto:

O homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro. (AGAMBEN, 2002, p. 196).

O *homo sacer* situa-se numa zona de indistinção, na qual o poder soberano vai deixar à margem o campo do direito. O paradoxo reside na aplicação da lei pela sua desaplicação, ou seja, a lei aplica-se desaplicando-se: essa é estrutura ambivalente da sacralidade. Para Agamben (2002, p.107) “no *homo sacer* [...] nos encontramos diante de uma vida residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la”. Em outras palavras, é uma vida que não é sacrificável, mas que é matável, e, portanto: “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício [...]” (AGAMBEN, 2002, p.91).

Podemos concluir que o homem sacro representa alguém que está “foracluso” (nota de rodapé/ advindo de foraclusão? Conceito criado por Lacan) do campo jurídico do Estado. Ao indivíduo colocado nessa condição, restava o desprezo e o abandono, alguém indigno de reconhecimento que termina isolado do convívio comunitário. Analisando friamente, o *homo sacer* está muito mais próximo de uma condenação moral do que outra coisa. Dito isso, quero agora trazer minha proposição: as pessoas em situação de rua se encontram nesse lugar do *homo sacer*.

A acepção de *homo sacer* se aproxima desses sujeitos à medida que evidenciamos a ausência do Estado para as pessoas em situação de rua. De modo que se falta Estado, não há vida política para essa população. Como fator político, a não garantia de direitos leva junto toda atividade predicativa em torno do termo cidadão. Nos processos de rualização, assim como para o criminoso sacralizado, restam o ostracismo, a segregação e a indiferença, ou melhor: um ninguém. Exatamente como na poesia de Eduardo Galeano (2002, p.42)

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.
Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos: Que não são embora sejam.
Que não falam idiomas, falam dialetos.
Que não praticam religiões, praticam superstições. Que não fazem arte, fazem artesanato.
Que não são seres humanos, são recursos humanos. Que não tem cultura, têm folclore.
Que não têm cara, têm braços. Que não têm nome, têm número.
Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local.
Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.

Nesse ponto, o conceito de *homo sacer* alia-se ao de vida nua: a vida em seu valor biológico, despossuída de existência política. Para melhor entender essa relação é preciso retomar a Grécia antiga. Os gregos tinham dois nomes para a vida: *Zoé* e *Bíos*. *Zoé*, refere-se à vida em sua dimensão biológica/natural, a nossa condição animal dada pela natureza, o simples fato de estar vivo. Nesse aspecto, não nos distinguimos dos demais seres. Já o *Bíos* é o nome para a vida humana, que tem como atributo a capacidade da razão (o logos) para produzir uma existência política. Nas palavras de Agamben (2006, p.135):

Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer nas condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma, etc.

A vida nua pode ser pensada quando ocorre a desarticulação da *zoé* em relação à *bíos*. Quando a vida é reduzida a pura existência biológica. A interlocução entre *homo sacer*, vida nua e ausência de Estado ocorre da seguinte forma: tanto do ponto de vista civil/jurídico, quanto do religioso, sendo uma forma de vida sem proteção. Portanto, é

uma condição marcada pelo abandono e desamparo, quando não podemos prescrever a premissa do “olhar cuidadoso da lei”. A partir dessas características apresentadas, é possível aproximar a exclusão, vivenciada pelas pessoas em situação de rua, como uma condição que se efetiva na biopolítica da vida nua.

Escorel (1999) chamou esse processo de materialização da exclusão social, quando esses sujeitos são reduzidos à condição de “animal *laborans*”, isto é, quando a existência se destina apenas à preservação biológica. Para pensar esse tipo de exclusão, o autor parte de três perspectivas para discutir a condição humana, propostas por Arendt (1998). O *animal laborans* é condição em que nos assemelhamos aos animais por reduzir a vida em sua dimensão orgânica. O *homo faber*, por sua vez, ocorre via inserção do trabalho e da capacidade de fabricar e produzir. Já o *bios politikos* é quando a atividade humana atinge a dimensão da reflexão, da interação e da ação, ou seja, a dimensão política na construção do mundo na esfera pública (ARENDR, 1998).

Há, portanto, uma correlação entre “biopolítica, poder e vida nua” na determinação de pessoas “destituídas” de seus direitos. Soberano é, então, outra forma de se referir àquele que detém o poder para produzir tanto a figura do *homo sacer*, como também, produzir vidas nuas. Não seriam os sujeitos em situação de rua os *animal's laborans* contemporâneos? Ou seja, se não há inclusão política, resta apenas à animalidade como lugar no mundo?

Agamben (2002) desenvolve ainda o conceito de “bando”, descrevendo processos em que os indivíduos estão circunscritos nessa posição paradoxal de inclusão/exclusão. Segundo o autor, no italiano, o termo “bando” tem os radicais em comum com “abandonado” e “bandido”, que significa “excluído” ou “banido”. Esses termos se aplicam aos indivíduos que não pertencem a lugar algum, ou ainda para aqueles que foram abandonados, banidos ou excluídos de uma comunidade.

O nosso ponto de chegada nessa discussão é quando a biopolítica se transforma em tanatopolítica. Na contemporaneidade, temos dispositivos que conseguem decidir sobre quem vive e quem morre dentro do Estado. Essa discussão ganha força quando associamos a outros conceitos e autores que discutem o mesmo campo de problemas, como a necropolítica de Mbembe (2018). O campo de concentração é, para Agamben, o paradigma exemplar dessa “política”, quando se torna possível que uma vida seja liquidada sem que se cometa assassinato (PEIXOTO, 2020), tanto que enfatiza:

Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto

espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *Homo Sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito. (AGAMBEN, 2002, p. 177-178).

Do ponto de vista psíquico, é possível pensar na relação entre os campos de concentração e o conceito de vida nua. Lembremos que a experiência do campo de concentração traz como consequência a expropriação da identidade. A exposição ao terror se traduz na perda de sua própria identidade. É um modo de “desumanizar”, ou melhor, como citamos no início, um modo de “animalizar” os sujeitos. Viktor Frankl, sobrevivente de Auschwitz, chamou esse processo de despersonalização, sendo aplicado assim uma violência tal que o sujeito se desconfigura de si mesmo: “uma verdadeira comunidade é essencialmente comunidade de pessoas ‘responsáveis’, ao passo que a pura massa é apenas uma soma de seres despersonalizados” (FRANKL, 1989, p. 118). Esse mesmo fenômeno pode ser visto também no testemunho do Primo Levi (1988, p. 32):

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubaram também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.

Não é só o efeito traumático da violência, mas quando seu nome e sua história se tornam apenas um número, uma estatística. Temos, nessas experiências, a redução da vida à manutenção da vida biológica. Situação análoga à perpetrada pelo regime escravista durante a era colonial, e finalmente, como queremos indicar, análoga às pessoas em situação de rua.

São massas de “ninguéns” autorizadas pelo Estado. É evidente que a situação de rua apresenta circunstâncias distintas do campo de concentração ou do sistema escravocrata, mas o efeito final parece incidir sob os mesmos aspectos: “invisibilidade”, humilhação, violência, sofrimento, a despersonalização, morte, etc. Por isso, insiste Foucault: “resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. [...] a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto” (*Apud* AGAMBEN, 2002, p. 11).

É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado de fora, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Enquanto o estado de exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura um paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o Estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, sendo assim realizado normalmente. (AGAMBEN, 2002, p.176-177).

Diante disso, ficam as perguntas: como anda o processo civilizatório na contemporaneidade? Quais os limites possíveis quando o assunto é a vida alheia? Ou melhor, qual o limite quando temos do outro lado a vida do outro? Pensemos o quanto as pessoas em situação de rua são tratadas como matáveis. Lembremos do emblemático caso do índio Galdino Pataxó, que foi brutalmente queimado e assassinado em 1997, enquanto dormia em um ponto de ônibus na avenida W3 Sul, em Brasília-DF. Poderíamos questionar a impunidade para os quatro jovens, que alegavam na época não passar de uma brincadeira. Inclusive, um deles foi nomeado para um cargo comissionado, na Polícia Rodoviária Federal, na gestão do presidente Bolsonaro. Antes de apelar para o direito processual e o direito penal haveríamos de nos perguntar: o que é condição humana? Ora, como imaginar que nas portas do século XXI, a vida se torne tão banal? Assim como Galdino, outras pessoas em situação de rua se tornam fortes candidatos ao lugar de *homo sacer*, isto é, um corpo vagando pela cidade despossuído de amparo

legal/jurídico. Essas e outras situações revelam a distância que estamos de um mundo mais justo.

O *homo sacer* é um sintagma que dá atualidade política aos sistemas sociais, que/ pois operam suspendendo o conjunto de códigos estabelecidos baseados na lógica do estado de exceção. Agamben se utiliza dessa retórica para pensar modos de organização social baseados pela premissa da exceção. Para Žižek (2003, p.47):

[...] a distinção entre os que se incluem na ordem legal e o *Homo sacer* não é apenas horizontal, uma distinção entre dois grupos de pessoas, mas, cada vez mais, também uma distinção vertical entre as suas formas (superpostas) como se pode tratar as mesmas pessoas – resumidamente: perante a Lei, somos tratados como cidadãos, sujeitos legais, enquanto no plano do obscuro supereu complementar dessa lei incondicional vazia, somos tratados como *Homo sacer*.

Para finalizar esse tópico, surgem algumas reflexões, diante do paradoxo em torno do *homo sacer*: ao invés de pensar o “soberano” como aquele que concede direito, não seria o “soberano” aquele que retira direito? Ora, lembremos que antes de atestar a ausência do Estado para essas pessoas, há uma quebra da própria lei que deveria garantir a efetividade do Estado. Ou seja, para haver uma política de afirmação de direitos precisou antes haver a suspensão de outros. Podemos pensar que o próprio Estado produz ilegalidades legais, portanto, é a constante manutenção da produção de vidas nuas, e, conseqüentemente, a manutenção das injustiças.

A condição *homo sacer* nos apresenta uma forma de organização social onde pessoas perdem aquilo que poderíamos chamar de campo humano, tanto do ponto de vista ontológico, por serem “invisíveis”, quanto do ponto de vista legal. A conclusão é uma: a cidadania não está para todos. Fica ainda outra questão: haveríamos de realizar uma distinção entre direitos humanos e direitos do cidadão?

Retomemos a pergunta do Senhor X: cadê o Estado? A resposta correta, no bom português bem-humorado, poderia ser: tem, mas tá faltando...

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **Entrevista com Giorgio Agamben**. Flávia Costa tradutora de Estado de excepción Revista do Departamento de Psicologia - UFF, Niterói, v. 18, n. 1, 2006.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 8^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRASIL. Lei 5788/90. **Estatuto da Cidade**. Presidente da República em 10 de julho de 2001.

BRITO, Fausto. **O deslocamento da população brasileira para as metrópoles**. Estudos Avançados [online]. V. 20, n. 57, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142006000200017>>. Acessado em: 20/04/2022

ELIAS, Juliana. **Desigualdade no Brasil cresceu (de novo) em 2020 e foi a pior em duas décadas**. CNN Brasil. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/business/desigualdade-no-brasil-cresceu-denovo-em-2020-e-foi-a-pior-em-duas-decadas/>>. Acesso em: 05/06/2022

SCOREL, Sarah. **Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

FIGUEREDO, Luiz Orencio; ZANELATTO, João Henrique. **Trajetoária de migrações no Brasil**. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, 39(1), 77-90, 2017.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 1989.

FROTA, Henrique Botelho. O direito à cidade: desafios para a construção da utopia por uma vida transformada. In: Sousa Junior, José Geraldo. (Org.); Saule Junior, Nelson (Org.); Frota, Henrique Botelho (Org.); Iacovini, Rodrigo Faria Gonçalves (Org.).

Direito achado na rua – Introdução crítica ao Direito Urbanístico. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços.** tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2002.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MARX, KARL. **O capital:** crítica da economia política. Tradução Reginaldo Sant’Anna. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PARK, Robert. **On social control and collective behavior.** Chicago: Chicago University Press, 1967.

PEIXOTO, Enock da Silva. **Análise sobre a concepção de vida nua:** por uma política vital. *Investigação Filosófica*. Macapá, v. 11, n. 1, p. 93-104, 2020

SAWAIA, Bader Buhiran (org.). **As artimanhas da exclusão.** 5ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!**, trd. Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2003.

CAPÍTULO 3

ENTRE O FRACASSO E O SUCESSO ESCOLAR: UM DIÁLOGO COM A SOCIOLOGIA DO ÊXITO IMPROVÁVEL SOBRE ASCENSÃO ACADÊMICA DE EGRESSOS DA EJA

*Pedro Bruno de Lima Pereira*⁷⁰

*Paulo Ramon Silva Cruz*⁷¹

*Constantin Xypas*⁷²

3.1 INTRODUÇÃO

Incentivado por aspirações acerca de pesquisas envolvendo estudantes de origem popular com histórico de fracasso escolar, e instigado pela Sociologia do êxito improvável, de Xypas (2019), uma vez que desvela um fenômeno tido como estatisticamente improvável, visamos analisar o sucesso escolar de alunos pobres. Nessa perspectiva, esta investigação foi construída utilizando-se de uma abordagem microssociológica, com intuito de enriquecer a sociologia da educação, ao relermos Pierre Bourdieu (2007) na compreensão destes êxitos.

Alinhado ao interesse de pesquisar, na Educação de Jovens e Adultos, experiências exitosas de egressos dessa modalidade, fomos apresentados a essa sociologia estatisticamente improvável. E, portanto, referenciamos-nos no conceito de “ensinar a transgredir” de Bell Hooks (1994), em diálogo com Paulo Freire, para discutir como os docentes podem contribuir no fazer educativo com a finalidade de estimular a autonomia dos sujeitos sociais. Para isso, convém abordar as diferentes disputas de sentidos acerca da Educação na EJA.

O debate levantado torna-se relevante pela necessidade de mais estudos à luz dessa questão que toma os jovens e os adultos, como sujeitos de direitos à educação e à construção de uma cultura universitária, com vistas ao aumento do seu “capital social

70 Pedagogo (UNILAB); Especialista em Língua Portuguesa, Literatura e Docência no Ensino Superior (UNIAS-SELVI); Mestre em Ciências Sociais e Humanas (UERN); Professor da educação básica. (pedrobrunolimap@gmail.com)

71 Psicólogo (UNP), com experiência na área educacional, clínica e organizacional; (ramoncruz1503@outlook.com)

72 Doutor em Educação (UNIVERSITÉ DE CAEN); Professor Visitante na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); Professor Visitante na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE-CAA); Vice coordenador do Núcleo de Pesquisas e Relação ao Saber (NUPERES), com ênfase na sociologia do improvável, êxito escolar e ascensão social de pessoas de origem popular. (constantin.xypas@gmail.com)

e cultural”, no sentido de Bourdieu.

No caso deste estudo de êxitos escolares, considerados improváveis ao tratar de estudantes egressos da EJA, procuramos elementos marginais da população estatística, ressaltando a autonomia dos atores em sua mobilização por ascensão social, ainda que de forma tardia.

Reconhecer o analfabetismo, como uma questão não só pedagógica, seria uma transformação da sociedade em todos os segmentos. Entretanto, não vamos aqui destacar as questões que remetem ao problema do analfabetismo no Brasil, tampouco discutir as políticas públicas nefastas da EJA. Mas, pretendemos dar o devido reconhecimento ao estudante que conseguiu ser resiliente e motivado frente aos obstáculos da vida, e motivou-se na luta pelo êxito de: voltar a estudar; concluir os estudos; ingressar na universidade; e, por fim, reescrever, mesmo que de forma tardia, uma nova trajetória educacional e profissional. Em suma, objetivamos desvelar o que explica o sucesso escolar de estudantes oriundos de camadas populares, sobretudo com histórico de fracasso na escola regular.

Nesta investigação, elencamos elementos que necessitam ser desvelados, contidos nos casos de êxito escolar de alunos pobres com histórico de fracasso, sendo estes alunos egressos da EJA, a partir de algumas teorias pedagógicas. Nesse sentido, utilizamos os seguintes conceitos de: educação transgressora (de Bell Hooks) de modo geral, dialogando ainda com a teoria da aprendizagem significativa crítica (estudada por Moreira); e da pedagogia do oprimido (exposta por Paulo Freire) de maneira mais específica, sendo assim as principais teorias que essa pesquisa se fundamenta.

Recorremos, também, às teorias sociológicas de relação com o saber (estudada por Charlot); teoria dos campos, ethos e *illusio* (estudadas por Bourdieu); e às teorias psicológicas, como a resiliência (proposta por Cyrulnik); e a busca por sentido (de Viktor Frankl). Todas estão em consonância com a sociologia do êxito improvável de Xypas, para explicar tal fenômeno.

Neste trabalho, ainda usamos o livro “Ensinando a transgredir”, de Bell Hooks (2013), alinhado às pesquisas de Cruz (2011), além dos pensamentos sobre a relação do saber e com a Escola (qual?) (CHARLOT, 2005; 2000; 1993) e, por fim, o conceito de Estratégia (BOURDIEU, 2011, 2007; 2004), também são parceiras nesse desvelamento, junto a outros conceitos que a pesquisa nos revelará como fundamentais para explicar tais casos.

Esta pesquisa está comprometida com o caráter qualitativo. Já os instrumentos de coleta de dados deram-se por meio de pesquisa bibliográfica acerca da questão dos

fatores que explicam o êxito escolar de egressos da EJA. Contudo, entendemos que nenhuma teoria sociológica oferece uma explicação pronta para este desafio: “vencer pelos estudos”, quando os egressos são da Educação de Jovens e Adultos.

No tópico seguinte, será apresentado um aporte teórico e histórico sobre os avanços e retrocessos da Educação de Jovens e Adultos, enquanto modalidade de ensino no Brasil. Posteriormente, realizaremos uma revisão bibliográfica sobre êxito escolar e ascensão social de egressos da EJA.

3.2 A EJA EM PAUTA: AVANÇOS, RETROCESSOS E PERSPECTIVAS

A educação de jovens e adultos – EJA é uma modalidade de ensino que atende àqueles/as que, por algum motivo, não estudaram ou não completaram, em tempo regular, o Ensino Fundamental e Médio. Ao falarmos da EJA, é necessário fazer uma referência à realidade dos estudantes, ou seja, suas histórias de vida e suas especificidades, no contexto em que estão inseridos, para, então, construirmos uma metodologia que atenda a cada um de modo singular. (ANDRADE; MAURÍCIO, 2016).

Num breve percurso histórico pelos documentos oficiais, especificamente através da curta Constituição Federal Brasileira de 1934, que passou a reconhecer a competência legislativa da União para traçar diretrizes da educação nacional, apresentando dispositivos que a organizam (quem o EJA?). A Educação de Adultos, assim, começou a ser minimamente pensada como política de governo, na forma de ensino rápido e supletivo. Tanto que Kuenzer (2005), vem chamar de certificação vazia, quando desconsideram as particularidades e capacidades do sujeito, adquiridas ao longo da vida.

Entretanto, em 1937, uma nova reviravolta política resultou em um golpe, que instituiu o Estado Novo, o qual, no governo de Getúlio Vargas. Diante disso, uma nova Constituição foi outorgada, nesse mesmo ano, sendo elaborada de forma ditatorial, ou seja, por apenas uma pessoa. Essa constituição não registrou uma preocupação com o ensino público, e previa competência material e legislativa privativa da União, em relação às diretrizes e bases da Educação nacional, sem referência aos sistemas de ensino dos estados federativos. O que presumia que a educação não seria mais de responsabilidade do Estado.

Contudo, em 1946, a Educação voltou a ser definida como direito de todos, prevalecendo a ideia de Educação Pública. Nessa década, o governo lançou a primeira

campanha de Educação de Adultos. Tal campanha, propunha alfabetizar os analfabetos em três meses; mas dentre educadores, políticos e sociedade, em geral, houve muitas críticas e também elogios a esta campanha. Nitidamente, com ela, a EJA passou a ter uma estrutura mínima de atendimento. Com o fim desta primeira campanha, Paulo Freire foi o responsável em organizar e desenvolver um Programa Nacional de Alfabetização de Adultos (formação crítica). Porém, como golpe militar, o trabalho de Freire foi visto como ameaça ao regime; assim, a EJA voltou a ser controlada pelo governo, que criou o MOBRAL⁷³ como parte dos interesses políticos.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, vigente no período da pós-Constituição – LDBEN 4.024/1961, é conhecida como primeira lei de ensino no Brasil. Já a educação de adultos veio com certa aceitação das demandas populares, por imprimirem novas características à modalidade de ensino aqui retratada. Assim, a legislação, em questão, visou destacar o papel do Estado como gestor das ações educativas, figurando assim como democratizador do processo de ensino.

A oferta desta modalidade era feita a partir de uma necessidade de oferecer uma formação técnica e aligeirada ao adulto não-alfabetizado. Vale destacar que este modelo de ensino supletivo nasce no bojo de uma educação tecnicista, implantado pela Lei de Reforma N° 5.692/71.

O artigo 24 da referida Lei trouxe como objetivos do ensino supletivo: suprir a escolarização regular para os adolescentes e adultos que não tenham seguido ou concluído na idade própria; como também, proporcionar, mediante a repetida volta à escola, estudos de aperfeiçoamento ou atualização para os que tenham seguido o ensino regular no todo ou em parte [...]

Conforme o Art. 25, o ensino supletivo abrangerá as necessidades de atender, desde a iniciação no ensino de ler, escrever, contar e a formação profissional definida. A Lei n° 5.692/71 implantou o Ensino Supletivo, conforme citado anteriormente, dedicando um capítulo à Educação de Jovens e Adultos, ainda que sob um prisma tecnicista.

A educação de jovens e adultos revela, nas legislações, um caráter compensatório, que representa uma espécie de “doação” àqueles que não tiveram acesso à educação em idade adequada, o “mínimo” necessário para que essas pessoas tenham condições de inserir-se em um trabalho que lhes garanta alguma subsistência. (BRUNO, 2014, p.6:

73 O Movimento Brasileiro de Alfabetização foi um órgão do governo brasileiro, instituído pelo decreto n° 62.455, de 22 de março de 1968, conforme autorizado pela Lei n.º 5.379, de 15 de dezembro de 1967, durante o governo de Artur da Costa e Silva, na Ditadura Militar. Era o órgão executor do Plano de Alfabetização Funcional e Educação Continuada de Adolescentes e Adultos, cujo principal objetivo era o de promover a alfabetização funcional e educação continuada para os analfabetos, de 15 anos ou mais, por meio de cursos especiais, com duração prevista de nove meses.

Ao citarmos importantes regulamentações, referentes à Educação de Jovens e Adultos, não podemos deixar de destacar a Constituição Federal de 1988, que define, em seu artigo 206, inciso I, o ensino como princípio de: “igualdade de condições de acesso e permanência na escola”.

Já ao destacarmos a LDBEN 9.394/1996, consideramos parte de um avanço histórico na Educação Brasileira, por reestruturar a educação escolar, em todos os seus níveis e modalidades. Isso ao passar a estabelecer os princípios da educação e os deveres do Estado em relação à educação escolar pública, definindo as responsabilidades em regime de colaboração, entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios. Segundo a LDBEN, a Educação Brasileira está dividida em dois níveis: Educação Básica e Educação Superior.

O artigo IV da referida lei considera a Educação Básica, em três níveis de ensino, são eles: Educação Infantil (creches de 0 a 3 anos e pré-escolas de 4 e 5 anos) e Ensino Fundamental (anos iniciais do 1º ao 5º ano, e anos finais do 6º ao 9º ano), sendo estes gratuitos, obrigatórios e de responsabilidade dos municípios; já o Ensino Médio (do 1º ao 3º ano), fica sendo de responsabilidade dos Estados, podendo ser técnico profissionalizante ou não.

Enquanto isso, o Ensino Superior é de competência da União, podendo também ser oferecido por estados e municípios, desde que estes já tenham atendido os níveis pelos quais é responsável em sua totalidade. No entanto, compete à União autorizar e fiscalizar as instituições de Ensino Superior, públicas ou privadas.

A Educação Brasileira, ainda, conta com algumas modalidades, que perpassam todos os níveis da educação nacional, especificando tipos de educação e ensino para determinados públicos. Ou seja, são políticas curriculares voltadas ao atendimento especializado para pessoas com demandas próprias. Exemplo dessas modalidades são: Educação Especial; Educação à Distância; Educação Profissional; Educação Indígena e Quilombola; Educação no Campo; Educação de Jovens e Adultos, tratada neste trabalho, por atender às pessoas que não tiveram acesso à educação na idade considerada apropriada.

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9394/96), recorreremos ao capítulo II, seção V, do Artigo 37, que estabelece a Educação de Jovens e Adultos (EJA) como uma modalidade de ensino garantida, seja público ou particular, no Brasil. No caso, podemos iniciar a crítica acerca da LDBEN, uma vez que estabeleceu apenas dois artigos para tratar de uma temática tão importante e complexa, como é a EJA.

No primeiro artigo 37, mostra-nos que “a educação de jovens e adultos será

destinada àqueles que não tiveram acesso ou oportunidade de estudos no ensino fundamental e médio na idade própria”. Por definição, além de tratarmos de um direito assegurado aos que, durante o período de escolarização, na infância ou adolescência, não deram continuidade aos estudos, podemos ampliar a discussão pelo potencial de uma educação inclusiva e reparadora que essa modalidade de ensino carrega. Tanto que é voltada para as questões ligadas aos que, socialmente, retornam aos bancos escolares, em busca de resgate das condições de cidadania. Isso porque pela escolarização e, não por acaso, exercem o *direito a ter direito* a uma escola [de qualidade], como parte de uma dívida do Estado voltado aos diferentes [pessoas, idades, experiências e vidas], que interromperam seus estudos na idade própria.

O parágrafo 2º, afirma que o poder público viabilizará e estimulará o acesso e a permanência do trabalhador, na escola, através de ações integradas e complementares entre si, observando atentamente a oferta e estrutura dos componentes curriculares nesta modalidade de ensino, uma vez que:

Como modalidade destas etapas da Educação Básica, a identidade própria da Educação de Jovens e Adultos considerará as situações, os perfis dos estudantes, as faixas etárias e se pautará pelos princípios de equidade, diferença e proporcionalidade na apropriação e contextualização das diretrizes curriculares nacionais e na proposição de um modelo pedagógico próprio... (BRASIL; MEC, 2016)

Longe de esgotarem todas as discussões, com relação ao acesso e permanência, ainda é um desafio a ser superado pelos sistemas de ensino, por diversas razões que passam pelo compromisso dos estados e municípios em darem assistência e garantirem escolas em condições satisfatórias e condizentes. Com isso, podemos apontar questões que vão da infraestrutura aos currículos escolares para a Educação de Jovens e Adultos: espaços físicos próprios para os jovens, adultos e idosos nas escolas, incluindo acesso à biblioteca, laboratórios, espaços de convivência, entre outros, que não sejam emprestados das escolas das crianças e mal-adaptados aos adultos da EJA. Há também uma necessidade de alimentação escolar, por meio da merenda, transporte escolar, livros didáticos e materiais de apoio, e, por fim, formação de professores para atuação na modalidade, representando muitos outros desafios a serem apontados.

As Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (BRASIL, 2013, p. 40) deixam explicitado que:

A instituição da Educação de Jovens e Adultos (EJA) tem sido considerada como instância em que o Brasil procura saldar uma dívida social que tem para com o cidadão que não estudou na idade própria. Destina-se, portanto, aos que se situam na faixa

etária superior à considerada própria, no nível de conclusão do Ensino Fundamental e do Ensino Médio.

Dessa forma, segundo Christofoli apud Fischer (2014, p. 44), “a Educação de Jovens e Adultos se caracteriza por uma história construída, à margem de políticas públicas, portanto, marcada pela exclusão social”. Notamos, assim, que um programa sobrepõe ao anterior, na caminhada pela erradicação do analfabetismo, mas pouco contribui para uma efetivação, por carecer de um empenho maior por parte dos governantes e da sociedade como um todo. Dito de outra forma, a educação escolar, especialmente na EJA, deve superar a perspectiva de uma subpolítica para ser tratada como uma política de Estado, diferente de política de governo, por sua responsabilidade fiscal, administrativa, política e pedagógica.

O Parecer CNE/CEB/11/2000 deu outro sentido para a EJA, constituindo-a como um direito ao exercício pleno da cidadania para aqueles que, em algum momento ou circunstância da vida, foi negado, esquecido ou mesmo destituído, das condições de continuidade aos estudos e, principalmente, à mobilidade social. Dessa forma, encontramos, entre os objetivos e finalidade dessa modalidade, as condições históricas e políticas de atuação no campo, como também, as funções reparadora, equalizadora e qualificadora, atribuídas como alternativas de práticas pedagógicas, dinâmicas e diferenciadas, na formação continuada de professores. (RUMMERT apud FERREIRA, 2019)

Desde 1996, ao ser estabelecida na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a EJA ganhou força e tornou-se uma política de Estado. De modo que, hoje, o governo brasileiro investiu e incentivou essa modalidade educacional como possibilidade de se elevar o índice de ensino da população, principalmente daqueles que não tiveram acesso ou possibilidade de estudos.

No âmbito da superação do analfabetismo no Brasil, no período de redemocratização do país, podemos falar dos programas: MOVA – Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (1989); Alfabetização Solidária (1997); Brasil Alfabetizado (2003), entre alguns outros. A proposta de erradicação do analfabetismo tem fomentado adaptações, mudanças, reformulações que passam pela escolarização de 20 milhões de pessoas, no prazo máximo de 4 (quatro) anos, com adaptação para 1 (um) ano, como exemplo da experiência vivida, no programa Brasil Alfabetizado, com a saída de Cristovam Buarque, do Ministério da Educação, até a posse de Tarso Genro, por exemplo.

Em 2004, por demanda dos movimentos sociais que começaram a ganhar

mais força, num governo assumidamente de esquerda. Tanto que foi criada, dentro do Ministério da Educação, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI). O órgão era o responsável por todas as ações que envolviam os 88 milhões de sujeitos da Educação de Jovens e Adultos no país. Entre as ações e programas desenvolvidos nos últimos anos pela Secretaria, especificamente direcionados à EJA, citamos: o Programa Brasil Alfabetizado (PBA); o Programa Nacional do Livro Didático para Alfabetização de Jovens e Adultos (PNLD EJA); o Educação em Prisões; a Medalha Paulo Freire; e o Literatura para Todos.

Com isso, vemos que, além de ser uma política educacional, a EJA é principalmente uma política social. Tanto que possibilita uma melhora nas condições de trabalho, qualidade de vida e, com isso, as pessoas tornam-se respeitadas na sociedade. É importante lembrar que cabe ao Estado, de acordo com o parágrafo segundo do artigo 37 da referida lei, estimular o acesso da população a essa modalidade educacional, e ainda oferecer condições de funcionamento dignas. Para isso, torna-se um desafio resgatar o compromisso histórico da sociedade brasileira, contribuindo assim para a igualdade de oportunidades, inclusão e justiça social.

Podemos, portanto, indicar a importância e a necessidade de uma formação adequada para os profissionais atuantes na EJA, pois os docentes que trabalham com o ensino regular nem sempre conseguem obter o mesmo desempenho na EJA. Uma vez que é uma modalidade de ensino com necessidades particulares, logo deve ser pensada para sujeitos singulares, embora com múltiplas identidades, mas geralmente marcados por histórias de exclusão e de opressão.

Boa parte desta população é composta por pessoas desassistidas, em termos de escolarização, na infância e adolescência, persistindo até a vida adulta, com déficits na área educacional. Mas cada vez mais, percebemos que as pessoas [de modo geral] são despertadas para a educação escolar, como um poderoso instrumento de empoderamento, superação e enfrentamento de desafios. Uma vez que proporciona, ao sujeito jovem, adulto ou idoso, possibilidades para terem condições de mostrar suas habilidades, seu potencial, resgatando sua dignidade, autoestima e competência, por razão de suas múltiplas experiências vividas, fora do contexto escolar.

Arriscamos afirmar que esse é o principal sentido da alfabetização, quando existe esse compartilhamento de diferentes saberes, em que o sujeito aprende a escrever sua vida, como autor e testemunha da sua própria história. No encontro com o pensamento de Paulo Freire, na perspectiva da educação como prática da liberdade, temos:

O adulto, no âmbito da educação de jovens e adultos, não é o estudante

universitário, o profissional qualificado que frequenta cursos de formação continuada ou de especialização, ou a pessoa adulta interessada em aperfeiçoar seus conhecimentos em áreas como artes, línguas estrangeiras ou música, por exemplo. Ele é geralmente o migrante que chega às grandes metrópoles, proveniente de áreas rurais empobrecidas, filho de trabalhadores rurais não qualificados e com baixo nível de instrução escolar (muito frequentemente analfabetos), ele próprio com uma passagem curta e não sistemática pela escola e trabalhando em ocupações urbanas não qualificadas, após experiência no trabalho rural na infância e na adolescência, que busca a escola tardiamente para alfabetizar-se ou cursar algumas séries do ensino supletivo. (OLIVEIRA, 1999, p. 59).

As dificuldades, geradas pela carência escolar em jovens, adultos e idosos, ultrapassam a idade e têm graus variáveis, desde a total falta de alfabetização, passando pelo analfabetismo funcional, até por causa incompleta escolarização, nas etapas do Ensino Fundamental e do Médio, como destaca o Plano Nacional de Educação (PNE 2014-2024). Essa defasagem educacional mantém e reforça a exclusão social, pela privação de larga parcela da população ao direito de participar dos bens culturais, de integrar-se na vida produtiva e de exercer sua cidadania. Esse resgate não pode ser tratado emergencialmente, mas, sim, de forma sistemática e continuada, uma vez que jovens e adultos continuam alimentando o contingente com defasagem escolar, seja por não ingressarem na escola, seja por ela se evadirem por múltiplas razões. (BRASIL, 2013, p. 40)

Historicamente, a EJA era tida como uma forma de compensar o tempo de afastamento da escola, de recuperar de modo acelerado os conteúdos não vistos na escola regular e/ou como uma possibilidade de conferir certificação para possibilitar melhores patamares no mercado de trabalho, sem atenção para uma possibilidade de aprendizagem ao longo da vida. Sendo assim, o caráter de ensino supletivo ou de suplência da EJA, confiada como forma de suprir a escolarização, *faltante* ou *perdida*, cede o lugar a uma educação que compreende jovens, adultos, idosos, cidadãos do mundo, conscientes de suas vidas e capazes de fazer suas próprias escolhas, gerada pela capacidade de emancipação, com base na educação libertadora, do pensamento freireano.

Contudo, no início de 2019, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), foi excluída dos programas do Governo Federal e a EJA foi, mais uma vez, posta em segundo plano. Visto que a preocupação do governo de Bolsonaro detinha-se apenas a uma ideologia capitalista, ou seja, de alfabetizar

corpos dóceis, numa visão foucaultiana, que pudessem dar lucro, desconsiderando o papel do Estado na resolução de evasão e de outros problemas sociais que acometem crianças e jovens no âmbito da escola.

Nessa perspectiva, não há como falar em Educação em Direitos Humanos e Cidadania sem discutir a questão da Educação de Jovens e Adultos, uma vez que a grande maioria dos jovens que estão hoje na EJA foram crianças que não tiveram o acompanhamento de frequência escolar e isso, por exemplo, era fundamental para a educação de qualidade social que a EJA exige.

Apesar da consternação exposta acima, vamos discutir e apresentar uma revisão bibliográfica sobre sucesso escolar de egressos da EJA, com foco e o propósito de contrariar as estatísticas. Para isso, discorreremos sobre uma sociologia do êxito improvável, a partir de pesquisas que reconhecem mais os sucessos do que os fracassos de ex-alunos da Educação de Jovens e Adultos.

3.3 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE ÊXITO ESCOLAR DE EGRESSOS DA EJA: POR UMA SOCIOLOGIA ESTATISTICAMENTE IMPROVÁVEL

“Sem uma mentalidade descolonizadora, estudantes inteligentes, vindos de contextos desprovidos de direitos, frequentemente pensam ser difícil ter sucesso nas instituições educacionais da cultura do dominador. Isso ocorre até mesmo com os estudantes que incorporaram os valores da cultura dominante.” (HOOKS, 2020, p. 56)

Visando uma necessidade de abordar mais os estudos à luz da questão sobre jovens e adultos, como sujeitos de direito à construção de uma cultura universitária, torna-se assim relevante, inovador e interessante destacar os êxitos escolares considerados improváveis, ao tratar de estudantes egressos da EJA.

Ao decidir mapear trajetórias de sucesso escolar de alunas egressas da modalidade de Educação de Jovens e Adultos, podemos enfatizar fortemente uma das funções sociais da escola: a da ação emancipatória e progressista, no sentido de Paulo Freire, mostrando que é possível, e nunca é tarde, para ascender socialmente através da educação.

Com um olhar lançado à historicidade e subjetividade do sujeito, a Sociologia do Êxito Improvável, derivada dos estudos de Bergier e Xypas (2013), surge não para anular os estudos ligados a macrosociologia, desenvolvidos por sociólogos como Bourdieu, Passeron (1964, 1970) e Charlot (1993, 2000, 2009) que estudaram a correlação estatística entre a origem social e o desempenho escolar do sujeito e a

problemática do fracasso escolar, respectivamente. Mas, sim, a Sociologia do Êxito Improvável surge justamente para aprofundar essas teorias, buscando respostas para as lacunas, conferindo notoriedade aos casos que ocorreram de maneira marginalizada. Casos esses, reconhecidos por Bourdieu, Passeron e Charlot, e que a partir de suas intuições são aprofundados por Xypas, pois: “neste ponto onde cessa a sociologia geral de Bourdieu começa nossa sociologia do improvável” (XYPAS, 2017, p.7).

A fim de complementar essas construções, a Sociologia do Êxito Improvável constitui-se como uma nova perspectiva de pesquisa que ganha espaço, especialmente, em países em desenvolvimento como o Brasil, onde é comum encontrar casos de estudantes de origem popular que conseguiram ascensão social. Dessa forma, concordamos com Costa e Xypas (2013) quando dizem que “não são raras as trajetórias sociologicamente improváveis no âmbito da educação brasileira”.

Com base na perspectiva de Charlot e Bautier (1993), é possível indagar: por que alguns alunos socialmente desfavorecidos atribuem sentido e valor ao saber, enquanto outros que compartilham das mesmas condições sociais não se mobilizam? O que justificam esses casos improváveis?

As inquietações ocorreram ao longo das leituras realizadas em periódicos nacionais dos últimos 10 anos, pois a maioria apresenta pesquisas sobre fracassos e pouco tratam dos êxitos escolares sobre egressos da Educação de Jovens e Adultos. Uma vez que oriundos de famílias com baixo “capital cultural” experimentaram acidentadas trajetórias que os afastaram do “tempo certo” da escolarização.

Ressaltamos que, inspirado nos pensamentos de Paulo Freire (1999), não compactuamos com investigação da ideologia do mérito, mas também não indicamos a ideologia oposta que nega a autonomia do ator. O referido autor defende que a educação é o processo através do qual o indivíduo toma a história em suas próprias mãos, a fim de mudar o rumo da mesma. Nesse sentido, as expectativas de jovens e adultos, depois de vivenciarem um tempo longe da escola e retornarem a ela, configuram uma percepção de que o valor dado à instituição de ensino vai se fortalecendo. Desse modo, apontam para o fato de a escola ser algo essencial para suas vidas e também um meio para a ascensão social.

Na pesquisa realizada na Biblioteca Brasileira (virtual) de Teses e Dissertações, com o tema “egressos da EJA no ensino superior” entre os anos de 2011 a 2021, aparecem apenas 26 resultados com algumas dessas palavras-chave. Isso comprova o anseio das professoras, trazidas no início da construção dessa investigação, que as pesquisas reconhecem mais os fracassos do que os sucessos ao longo de 10 anos. Destes 26

resultados, foram selecionadas a leitura de 8, visto que mais se aproximam do problema a desvelar neste trabalho, ou seja, sobre as condições de inserção e permanência destes egressos da EJA no ensino superior.

Quadro 1: Pesquisas realizadas na BDTD

TÍTULO	AUTOR/A	INSTITUIÇÃO	ANO DE PUBLICAÇÃO
Contribuições da EAD para o ensino superior presencial na visão de alunos egressos da Educação de Jovens e Adultos.	Ivanete Saskoski Caminha	Universidade de Taubaté	2011
Casos pouco prováveis: trajetórias ininterruptas de estudantes da EJA no ensino fundamental.	Neilton Castro da Cruz	Universidade Federal de Minas Gerais	2011
Egressos do programa Brasil Alfabetizado: desafios sobre continuidade de escolarização em EJA no município de Conde/PB.	Arlu da Silva Cavalcante	Universidade Federal de Paraíba	2012
Representações de escola por alunos evadidos e reinscritos em turmas de Educação de Jovens e Adultos (EJA).	Fábio de Oliveira Ramos	Universidade de Taubaté	2013
Trajетórias de egressos da EJA na transição para o ensino superior: um estudo a partir do PROUNI.	Patrícia Borges Gomes Bisinella	Universidade de Caxias do Sul	2016
“Esse ambiente não é para todo mundo”: as condições de inserção e de permanência de egressos/as da EJA no ensino superior público.	Neilton Castro da Cruz	Universidade Federal de Minas Gerais	2016
Acolhida e permanência de egressas e egressos EJA-PROEJA no ensino superior: auto(trans) formações possíveis.	Ivani Soares	Universidade Federal de Santa Maria	2019
Educação superior, ainda que tardia: sentidos da formação e significados do diploma entre adultos com antecedente escolar na EJA.	Geovania Lúcia dos Santos	Universidade Federal de Minas Gerais	2019

O trabalho, “*Contribuições da EAD para o ensino superior presencial na visão de alunos egressos da Educação de Jovens e Adultos*”, revela as trajetórias de egressos da EJA no ensino superior. Contudo, apresenta mais os oponentes do que os ajudantes,

proliferando assim mais as dificuldades que perpassam essas trajetórias, fadando esses egressos ao fracasso acadêmico.

Já o segundo, “*Casos pouco prováveis: trajetórias ininterruptas de estudantes da EJA no ensino fundamental*”. Neilton Cruz (2011) revela que, para permanecer na escola, os sujeitos tiveram que desenvolver diferentes estratégias (BOURDIEU, 2007), contando assim com a ajuda de tutores (CYRULNIK, 2004). **O autor (qual?)** desvelou que o retorno e a permanência desses sujeitos nos bancos escolares, por todo o Ensino Fundamental, podem ser justificados por duas razões básicas: primeira, o alargamento da possibilidade de galgar um posto de trabalho mais rentável economicamente; segunda, a chance de realizar sonhos quase improváveis, como o de fazer um curso superior.

Diante dessas constatações, surgem alguns questionamentos: quais fatores explicam o êxito escolar de estudantes egressos da EJA? O que sujeitos jovens, adultos e/ou idosos fazem para superar os obstáculos da vida cotidiana, intra e extraescolares, mantendo-se na escola e até continuando os estudos? Que relação esses/as educandos/as estabelecem/estabeleceram com o saber e com a escola? São algumas das questões que as pesquisas de Cruz (2001), alinhados aos pensamentos de relação com o Saber e com a Escola (CHARLOT, 2005; 2000; 1996) e, por fim, com o conceito de Estratégia (BOURDIEU, 2007; 2004), podem nos ajudar a responder.

A terceira dissertação, “*Egressos do programa Brasil Alfabetizado: desafios sobre continuidade de escolarização em EJA no município de Conde/PB*”, auxilia-nos na parte bibliográfica, ao analisar documentos, decretos, resoluções e relatórios da EJA, como também, documentos que tratam especificamente da educação de jovens e adultos no Brasil.

O quarto texto, “*Representações de escola por alunos evadidos e reinscritos em turmas de Educação de Jovens e Adultos (EJA)*”, revela-nos as representações e os significados da escola, materializadas em depoimentos de alunas pertencentes a classes sociais menos favorecidas. Uma vez que evadiram ainda durante o ensino fundamental para, posteriormente, retomarem seus estudos nas turmas de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Esse texto se aproxima desta temática por discutir a função da escola para alunos/as com baixo capital cultural, mas que possuem, segundo Bourdieu (2007), o *ethos* de promoção social. Tanto que consegue impulsionar, mobilizar e dar sentido para a volta desses discentes para os bancos escolares, ainda que de forma tardia ao conceber a teoria de que a educação formal é o único meio de se atribuir poder ao saber do aluno.

O texto, *“Trajetórias de egressos da EJA na transição para o ensino superior: um estudo a partir do PROUNI”*, revela histórias narradas de cinco egressos da EJA que ascenderam no ensino superior. O texto ajuda a pensar sobre a necessidade de políticas públicas e práticas pedagógicas que possibilitem a permanência de egressos da EJA no ensino superior, e os caminhos para a devida aprendizagem.

A tese de Neilton Cruz (2016), intitulada de *“Esse ambiente não é para todo mundo”*: as condições de inserção e de permanência de egressos/as da EJA no ensino superior público, talvez seja o trabalho que mais se aproxima do que desejamos pesquisar. Isso porque o autor utiliza da narrativa auto reflexiva actancial (XYPAS, 2019), ao narrar as trajetórias de 8 pessoas, egressas da EJA, e matriculadas em cursos de licenciaturas em uma universidade pública. De modo que evidencia os elementos constitutivos (dobradiças dramáticas) no processo de atuação, inserção no Ensino Superior, mas, sobretudo, da permanência. O autor realizou a pesquisa, à luz de conceitos como: a relação com a Escola e com o Saber; Sentido; Mobilização (Charlot) e outros que pontuaremos em seguida. A pesquisa mostra a crítica que já levantamos anteriormente, sobre a escassez de informações acerca da universidade, sob o argumento de que a EJA não prepara para a academia, mas para a vida. Ignorando, mais uma vez, o direito à educação continuada, sendo contrário aos níveis de relação com o saber de Charlot, e ocultando as regras do jogo (Bourdieu, 2007) acadêmico. A investigação mostra, apesar do fraco Capital Escolar, como esses sujeitos têm se apropriado de estratégias e suportes para garantir a sua permanência na universidade e, mais posteriormente, obter a sanção de se tornarem professores.

O sétimo texto selecionado, *“Acolhida e permanência de egressas e egressos EJA-PROEJA no ensino superior: auto(trans)formações possíveis”*, destaca a exceção de estudantes egressos da EJA, oriundos de camadas populares e de famílias com baixo capital cultural, que alcançaram o ensino superior e ascenderam socialmente pelos estudos, revelados assim como casos improváveis. A autora, nas entrevistas, visa compreender o sentido da escola para os entrevistados e as necessidades desses egressos de partirem, após passarem pela EJA, e depois para o ensino superior. O estudo se fundamenta na premissa que o saber escolar é uma luta, e o êxito nos estudos é uma construção. Por fim, o texto apresenta palavras como autoformação, transformação, reconhecimento social, empoderamento pessoal, auxílio de tutores, autonomia, e outros conceitos inspiradores que podem me inspirar em meus escritos.

O último texto, *“Educação superior, ainda que tardia: sentidos da formação e significados do diploma entre adultos com antecedente escolar na EJA”*, discute

a aquisição de capitais (Bourdieu) atrelado ao êxito na universidade e na obtenção de um diploma. A tese configura os sentidos da vivência da formação superior e os significados da experiência da diplomação tardia, de egressos da Educação de Jovens e Adultos, por meio de narrativas reflexivas desses sujeitos. O estudo analisa os retornos da titulação para a vida de seis adultos egressos da EJA que concluíram o ensino superior, após passagem pela EJA. Confronta, assim, a crítica antes supracitada, tanto das escolas que ofertam a modalidade, quanto das instituições de ensino superior que recebem adultos, sendo um público atípico, para o qual, em princípio, estas formações não foram pensadas e nem se destinam.

É claro que há muitas pesquisas que caracterizam a EJA, os alunos, como também dialoga sobre o trabalho docente nesta modalidade. Quando é pontuado assim, aparecem 139 resultados na BDTD. Contudo, quando é mencionado o êxito, definido nesta investigação como a continuidade dos estudos posteriores e o sucesso na universidade, aparece como “x” da questão, ou seja, o cenário muda. Uma vez que pouco é discutido o sucesso escolar de alunos egressos da EJA, tampouco reconhece o trabalho do professor desta modalidade. Silva (2015) desvelou, a partir de sequências discursivas, aqueles que estão em busca de um sentido no seu fazer docente. Infelizmente, os resultados divergem do fazer de uma educação emancipatória, pois nesta os professores mobilizam-se pelo prazer de ensinar e aprender.

Outras pesquisas selecionadas, como Alves (2014) e Gonçalves (2011), entendem o sucesso escolar na EJA apenas como o letramento das palavras e do mundo, o que nos distancia do conceito de construção de uma relação com a escola e com o saber, defendido por Charlot. Já segundo Cabral (2013), o sucesso na EJA ocorre pela oferta de uma formação continuada para professores, sem desarticulações no tocante aos seus elementos teóricos e práticos.

Cruz (2016), no título da sua tese, coloca que “*esse ambiente não é para todo mundo*”, revelando as dificuldades de inserção e permanência de egressos da EJA no ensino público superior: isso quando chegam lá! Já Silva (2015) nos instiga, enquanto pesquisadores, quando expõe os riscos de novos *fracassos e de abandono* desses estudantes que, historicamente, tiveram seus direitos sociais e educacionais negados, por sua vez, inviabilizando o exercício de uma cidadania plena. Como podemos perceber, estudos como esses já considerados “casos pouco prováveis”, no sentido de Cruz (2011), tratam demasiadamente dos desafios, mas poucos valorizam os êxitos ou explicam o sucesso escolar, tampouco os níveis de relação com o saber dos egressos da modalidade de Educação de Jovens e Adultos, após passagem pelas escolas da segunda

chance e, posteriormente, pela formação acadêmica.

Entretanto, devido ao baixo número de estudos que ainda embasam esta investigação, referenciamos-nos na leitura de mais alguns artigos publicados em periódicos nacionais que pudessem dar consistência teórica à pesquisa.

É sabido que, infelizmente, a EJA ainda é vista por muitos como uma sub política ou política compensatória, ou seja, está mais ligada ao “oferecer” do que ao “como oferecer”. Uma vez que desconsidera e inferioriza questões importantes, como os fatores políticos, econômicos, sociais e profissionais que poderiam contribuir para o acesso, permanência e a continuidade da educação ao longo da vida. Por outro lado, quando são mapeadas trajetórias de sucesso escolar de estudantes oriundos de camadas populares, sobretudo de egressos da Educação de Jovens e Adultos, podemos notar o quanto é preciso conhecer e divulgar as aspirações e possibilidades de um futuro promissor.

As expectativas de jovens e adultos, depois de vivenciarem um tempo longe da escola e retornarem a ela, configuram uma percepção de sentido e valor dado à instituição de ensino, apontando para o fato de a escola ser algo essencial para suas vidas, e também um meio fundamental para a ascensão social.

Previamente, ao iniciar uma pesquisa na educação de jovens e adultos, é preciso compreender quem é este aluno que frequenta as classes da EJA em determinado lócus de investigação. Devemos atentar para a razão de voltar para a escola, ou mesmo procurá-la tardiamente pela primeira vez, para então podermos enxergar as possibilidades do trabalho com as mais variadas histórias de vida.

É necessário reconhecer que esses sujeitos trazem consigo uma história mais “longa e complexa de experiências, conhecimentos acumulados e reflexões sobre o mundo externo, sobre si mesmo e sobre as outras pessoas” (OLIVEIRA, 1999). Ao mesmo tempo, possuem trajetórias muito comuns: pobres, desempregados, e participantes da economia informal. Além disso, são jovens e adultos populares que fazem parte das mesmas classes sociais, raciais, étnicas e culturais.

Confrontado com o fracasso, injustiça e humilhação, os alunos com acidentadas trajetórias na vida escolar têm, geralmente, três escolhas: resignar-se, considerando que “a vida é assim” e aceitar o “destino” como vítimas; revoltar-se contra a injustiça, de maneira mais ou menos violenta, podendo ser contra os outros (atos de delinquência) ou contra eles mesmos (depressão, drogas, alcoolismo, práticas de condutas perigosas); recusar-se aceitar o que os outros fizeram deles, lutando para superar ofensas, humilhações e injustiças sofridas. Essa terceira escolha é a mais difícil e, do ponto de

vista estatístico, a mais rara.

Nesta pesquisa, em especial, contrariamos as estatísticas, e assim tivemos em vista elencar, por meio de uma revisão bibliográfica e inspirados pela sociologia do êxito improvável, elementos que necessitam serem desvelados, contidos assim nos casos de êxito escolar de alunos pobres com histórico de fracasso, sendo alunos egressos da EJA.

3.4 CONCEITOS QUE EXPLICAM O ÊXITO ESCOLAR DE ESTUDANTES COM HISTÓRICO DE FRACASSO

Acreditamos que esta investigação enriquecerá os estudos no campo da sociologia da educação, ao reler Pierre Bourdieu na compreensão desses êxitos escolares, lidos/tidos? como improváveis. Sob essa perspectiva, o próprio autor questiona e desafia a regra, pelo fato de integrar os indivíduos na probabilidade estatística, reconfigurando a relação com o saber de Charlot como uma construção coletiva, em que os professores são potenciais impulsionadores, durante um percurso escolar exitoso.

Com base nas leituras à luz da temática, podemos constatar que o êxito de pessoas pobres acontece paralelamente entre os processos de resiliência e construção da relação com o saber.

Podemos considerar esses estudantes, oriundos de camadas populares, que voltam para as salas de EJA, como sujeitos resilientes, no sentido de Cyrulnik, ao superarem o fracasso escolar, retomando o seu desenvolvimento, a ponto de sair fortalecidos:

Qualquer pessoa pode tornar-se resiliente, desde que lhe sejam disponíveis tutores de resiliência. Estes podem ser um membro da família, um vizinho, um professor, um amigo, ou quaisquer outras pessoas que venham “dar a mão” a um sujeito traumatizado. (CYRULNIK, 2004, p. 201).

Nesse sentido, podemos associar a resiliência, apresentada por Cyrulnik, com os pensamentos de Paulo Freire (1992) quando já afirmava em sua *Pedagogia da Esperança*, que a educação:

é a esperança que nós temos de sonhar e buscar a felicidade, um mundo mais justo mesmo existindo tantas dificuldades. E é papel do educador progressista fortalecer a esperança do oprimido e contribuir para a formação de uma compreensão crítica da realidade. (FREIRE, 1992, p. 112).

Neste âmbito, reconhecemos, no sentido de Bourdieu, que em termos de poder, em uma sociedade dividida em duas classes, na qual uma domina a outra, a ascensão social

por meio da escolaridade, ainda é possível, embora não seja para todos. Nesse sentido, podemos arriscar dizer que o/a aluno/a que retoma sua escolarização na Educação de Jovens e Adultos, luta para superar condições precárias de vida, que estão na raiz do problema do analfabetismo. Por outro lado, baseado nas reflexões de Gadotti e Romão (2011), consideramos que não se pode atribuir à escola a garantia dessas melhores condições de qualidade de vida ou ascensão social, porque a escola não distribui poder, mas constrói o saber. Contudo, há uma pretensa ideia da escola como “passaporte de sucesso”, ou “esperança de futuro”.

Mediante isso, vale ressaltar as palavras de Hooks (2013), ao afirmar que a classe é muito mais que a condição econômica da pessoa, mas determina seus valores, seus pontos de vista e seus interesses, muito próximo do conceito de *habitus*, proposto por Bourdieu (1994).

Subscrevendo o que vem sendo refletido até o momento, na relação entre os sujeitos que serão investigados e a categoria que viremos pontuar no decorrer desta investigação, Silva (2015) revela que a reinserção dos jovens e adultos à rede de ensino representa a perspectiva de condições sólidas para ascensão social.

Nas pesquisas realizadas sobre o sucesso e fracasso escolar, Charlot e Bautier (1993, p. 2) afirmam que a origem social não determina os resultados escolares, haja vista que cada indivíduo constrói a sua história escolar de maneira singular. Uma vez que “não sendo uma simples ilustração de probabilidades estatísticas. Ela é uma história no sentido pleno do termo, com encontros, acontecimentos inesperados e armadilhas imprevisíveis.”

A noção de relação com o saber foi utilizada, por Bernard Charlot, para explicar o êxito e o fracasso escolar. Essa construção da relação com o saber escolar de alunos oriundos de camadas populares e com históricos de fracasso ocorre enquanto esse aluno adquire *sentido* para estar na escola, *deseja* aprender, e por fim, mobiliza-se para tal (CHARLOT, 2000).

Nesse sentido, Bourdieu (2005) combina condição social e vontade própria/impulso para aprender, por meio de uma filosofia de iniciativa, considerando que o sentido precede a competência.

Segundo dados do PNAD (2009), quase 50% dos estudantes, matriculados na EJA, fracassam e abandonam novamente a escola ou, segundo a leitura de Freire (1992), são expulsos pela estrutura da sociedade que cria uma série de impasses. A leitura em Gadotti e Romão (2011), revelou-nos que os principais motivos que levam os discentes a evadirem da EJA são: falta de segurança; localização da escola; direção

escolar; professores; falta de projetos que despertassem o interesse dos educandos em permanecer no ambiente escolar; emprego; gravidez; e falta de motivação dos próprios estudantes.

Por outro lado, devemos considerar que o fato de a pessoa, jovem ou adulta procurar a escola para dar continuidade ou começar a estudar, já demonstra uma mudança de ideias sobre sua posição na sociedade, ou vislumbra na educação uma oportunidade de mudança no seu quadro financeiro e social. Dentro dessa perspectiva, a escola deve estar disposta a buscar estratégias para o desenvolvimento do alunado em todas as áreas do conhecimento propostas

No âmbito desta investigação, as pesquisas de Neilton Cruz (2011/2016), com estudantes da EJA, oriundos de camadas populares e com histórico de fracasso e evasão escolar, revelam-nos que para permanecer na escola, os sujeitos tiveram que desenvolver diferentes estratégias, no sentido de Bourdieu (2007), e contar com a ajuda de tutores, no sentido de Cyrulnik (2004). O autor desvelou que o retorno e a permanência desses sujeitos nos bancos escolares, por todo o Ensino Fundamental, podem ser justificados por duas razões básicas: o alargamento da possibilidade de galgar um posto de trabalho mais rentável economicamente, bem como, a chance de realizar sonhos quase improváveis, como o de fazer um curso superior.

Em consonância com os estudos de Charlot (2000), pudemos desvelar que “a relação com o saber é a relação de um sujeito com o mundo, com ele mesmo e com os outros”. No contexto escolar, a relação do aluno com o saber escolar depende, portanto, da sua relação com o *seu mundo*, com a sua classe social de origem, com o lugar onde mora, dentre outros aspectos. Depende da sua relação com os outros, em especial, com o professor, e ainda consigo mesmo por “[...] *está em constante interação com a sua visão do mundo e sua relação com as pessoas ao redor*” (BASTOS; XYPAS; CAVALCANTI, 2020, p. 44).

Dentro desta concepção, Freire (1999, p. 43) argumenta que:

A partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura. E é ainda o jogo destas relações do homem com o mundo e do homem com os homens, desafiado e respondendo ao desafio, alterando, criando, que não permite a imobilidade, a não ser em termos de relativa preponderância, nem das sociedades, nem das culturas. E, na medida em que cria, recria e decide, vão se conformando as épocas históricas. É

também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar destas épocas.

Na relação com os outros, enquanto família, Xypas e Cavalcanti (2020) apresentam a teoria da herança cultural de Bourdieu, destacando que os “herdeiros” não vencem por mérito próprio, pois aprenderam com os pais a estudar, nem os filhos dos pobres fracassam por desmerecimento, pois não herdaram *capitais culturais*, nem *habitus* adequado. Ainda assim, destaca os autores, pais com pouca instrução, podem transmitir o seu projeto (*ethos*) de ascensão social para os filhos (*grifo do autor, a partir de conceitos de Bourdieu*).

Maximizando o papel da classe social de origem, a teoria de determinismo social, *habitus*, capital social, cultural e linguístico, de Bourdieu, minimiza a possibilidade de o indivíduo mudar seu destino. No entanto, em livros dos anos 1980 a 2000, o autor desenvolve os conceitos de *illusio* e jogo que podem ser lidos de duas maneiras: como particularidade do *habitus* uma leitura determinista, ou como encantamento do indivíduo (*illusio*) por uma atividade (jogo) num campo social específico.

Ele transmite a *illusio* o sentido de interesse, motivação, envolvimento, empenho no jogo, investimento, encantamento. No cerne da visão de mundo de Bourdieu, citado por Marteleto (2017), ocorre a luta entre somente duas classes sociais: a dominante e a dominada (as subclasses – como a chamada “classe média” – indicando situações transitórias). Os agentes que compõem a primeira lutam para conservar seus privilégios, enquanto os dominados lutam para conseguir ascensão social.

O conceito de *illusio*, utilizado por Pierre Bourdieu no contexto escolar, refere-se ao interesse pelo “jogo escolar”, ou seja, o de interesse pelos conteúdos escolares como: fazer as tarefas; acreditar que estudar vale a pena; mobilizar-se para aprender. Portanto, ter a *illusio* pelo “jogo escolar”, permite ao aluno desenvolver um alto nível de relação com o saber.

O estudante pode chegar à escola, “completamente perdido” e ao passo que se relaciona com o conhecimento e estabelece sentido a essa relação, pode aumentar a sua mobilização e os níveis de sua relação com o saber.

Nesse sentido, o adulto pobre e semianalfabeto, ao retornar para as turmas de EJA, enfrentará não só as dificuldades externas, mas também, seus demônios internos, como o sentimento de culpa, de medo, de vergonha, de baixa autoestima, etc. Consideramos, então, que os estudantes da EJA já voltam à escola com grandes lacunas socioculturais, entretanto, já retornam ao jogo, através de um ato de consciência, de entendimento.

O professor pode ajudar esse aluno a transgredir a sua autolimitação, no sentido de Hooks, e buscar estratégias que o possibilitem elevar a sua relação com o saber. Para

isso, deve formular críticas ao processo formativo, que favorecem o interesse pelo “jogo escolar” e não sustenta relações de poder nesses espaços educativos. Hooks (2013) destaca que a maioria dos seus professores não estavam nem um pouco interessados em ensinar seus alunos a transgredir, mais que qualquer outra coisa, pareciam fascinados pelo exercício do poder e da autoridade na sala de aula.

No contexto da EJA, o cenário é ainda mais preocupante, pois diante da dívida histórica do Estado para as pessoas de minorias étnicas que configura negação de direito na idade “adequada”; garantir educação, nesses princípios, é uma das funções mais importantes do processo formativo.

Diante disso, é preciso instituir locais de formação onde os professores tenham a oportunidade de expressar seus temores e, ao mesmo tempo, aprendam a criar estratégias para abordar a sala de aula, mostrando que é possível vencer o jogo, e que vale a pena jogar o “jogo escolar”.

Baseado nesse propósito, Hooks ressalta a importância da teoria crítica para a construção de uma “educação engajada” que compreenda a dinâmica social e as lutas sociais, com vistas à consciência coletiva. Ela enfatiza a necessidade dos(as) professores(as) em ampliarem discussões como essas com os(as) alunos(as), visando a transformação das estruturas sociais por meio do saber escolar.

Hooks destaca que não cabe somente ao professor a validação do conhecimento, como prega o ensino tradicional e colonial, mas ele é um importante personagem no êxito de seus alunos. Uma vez que a compreensão do seu fazer docente, dando protagonismo às vozes historicamente silenciadas, tanto no âmbito acadêmico quanto em demais espaços institucionais. Para isso, apresenta a ideia de que todos, independente de formação, têm uma função no processo de produção e compreensão da realidade, motivando seus alunos a transgredir essa realidade.

esse sentido, convém enfatizar aqui, a importância da dupla dimensão do vínculo didático, no sentido de Blanchard Laville, defendendo as contribuições do vínculo relacional que o professor estabelece com os alunos e com o saber ensinar, advindo de toda a história da sua relação com o saber.

Quando este vínculo não acontece, os egressos (da EJA), após passagem pela escola da segunda chance e adentramento às universidades, partem para um lugar de escassez de informações, principalmente, a respeito das regras do jogo, agora acadêmico. Esses sujeitos pressupõem o acesso às IES como algo pouco provável e acabam criando mais dificuldades.

A escassez de informações acerca da universidade, sob o argumento de que a

EJA não prepara para a academia, mas para a vida, ignora, mais uma vez, o direito à educação continuada, sendo contrário aos níveis de relação com o saber de Charlot, e ocultando as regras do jogo (Bourdieu, 2007) acadêmico. Cruz (2016) caracteriza esses sujeitos como instáveis na universidade, pois se deparam com uma concepção diferente do que seriam as universidades: pouco humanizada e compreensiva. Há, então, a exclusão dos incluídos (Bourdieu), uma participação silenciosa e silenciada e um estigma de estudante fraco. (SANTOS, 2019)

Diante de toda a discussão, esses sujeitos que retornam à EJA e vencem todas as lacunas socioculturais até conseguir o diploma no ensino superior, são, de fato, pessoas resilientes, pois foram afetadas pelas adversidades. No entanto, foram capazes de lidar com a situação, ao se recuperar, superar e retomar o seu desenvolvimento, por meio de vínculos significativos que lhe permitiram reconstruir o sentido.

Os outros, estabelecidos na relação com o saber e com a escola, são os tutores de resiliência. Ou seja, pessoas ou coisas que ajudam quem está com traumatismo (CYRULNIK, 2004), para superação e retomada do seu desenvolvimento psíquico. No contexto escolar, destacamos o professor como um potencial tutor de resiliência dos seus alunos:

Aprendi, junto com os outros alunos, a me dar por contente se encontrasse um professor interessante capaz de falar de maneira envolvente. A maioria dos meus professores não estavam nem um pouco interessados em nos esclarecer. Mais que qualquer outra coisa, pareciam fascinados pelo exercício do poder da autoridade dentro do seu reininho – a sala de aula. (HOOKS, 2013, p. 30)

Bell Hooks (2013), no livro *“Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade”* confronta as teorias apresentadas até aqui, com a sua trajetória enquanto professora. A autora faz uma análise crítica da prática pedagógica tradicional e ressalta a importância do fazer educativo, com vista à autonomia dos sujeitos sociais. Em consonância com os tutores de resiliência expostos por Cyrulnik, embora com fundamentos diferentes, mas que se originam quando combinados no sentido da EJA, Hooks escreve que “ensinar os alunos a “transgredir” é o objetivo mais importante do/a professor/a.” Neste contexto, a resiliência é uma condição, mas não suficiente, é necessário que o professor/a também esteja motivado/entusiasmado a ensinar seus alunos a transgredir a sua autolimitação.

A autora destaca a necessidade do/a professor/a na construção de uma pedagogia engajada, que promova bem-estar para si e para seus alunos, e contribua para produzir novas formas de resistência. Destarte, reforça que a “educação engajada”, agora

trazendo para o âmbito da modalidade da educação de jovens e adultos, não se trata de uma educação normativa, que se baliza por deveres e obrigações, mas um processo que tem entre seus critérios: exercer a liberdade, promover o diálogo e instituir locais de formação, onde os professores tenham a oportunidade de promover uma educação como prática da liberdade.

A importância de aprender e obter êxito escolar, que nesta investigação não está somente no passar pela EJA, mas mais além, está no adentrar o ensino público superior e se tornar professores/as da educação básica, comprovando um aumento crescente nos níveis de relação com o saber e resiliência para superar os obstáculos.

Trazendo para a perspectiva do professor da EJA, inspirado em Claudine Blanchard-Laville (2005), defendemos a ideia que o/a professor/a traga uma nova dimensão para a sua sala de aula, unindo assim o ponto de vista afetivo e cognitivo de seus alunos. Consideramos, nessa perspectiva, que o/a professor/a da EJA deve ter objetivos altos para sua turma, fazendo sonhar de maneira ambiciosa. Cada docente, pela sua fala e, de modo mais geral, pela maneira como organiza a sua aula, constrói e impõe aos alunos um determinado roteiro-cenário específico dele e para ele. Assim, podemos compreender que, no caso do vínculo didático, tudo que diz respeito à voz do professor pode desempenhar um papel bastante importante e, diria fundamental, na construção da relação com o saber e no êxito escolar de seus alunos.

Nesse sentido, esta investigação possibilita apreender os sentidos configurados, a partir da vivência da formação superior e os significados da experiência de ser diplomado, utilizando-se de uma representação do passado para uma produção do presente. A investigação mostra em que condições ocorre a função emancipatória da escola, explicando como esses sujeitos têm se apropriado de estratégias para garantir a sua permanência na escola e na universidade e, mais posteriormente, obter a sanção de serem graduados.

Esperamos, nesta investigação, romper com o círculo vicioso negativo, improvável e repleto de armadilhas e dar reconhecimento ao/a aluno/a que conseguiu ser resiliente frente aos obstáculos da vida e obteve êxito ao voltar a estudar, concluir os estudos, ingressar na universidade e reescrever, mesmo que de forma tardia, uma nova trajetória educacional e profissional. Destacamos também o papel do professor que conseguiu estabelecer um duplo vínculo didático, ao ser um potencial tutor de resiliência para os alunos com histórico de fracasso escolar, considerando, assim, a segunda função social da escola, a de emancipação dos sujeitos.

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que pautar essa reflexão, no êxito de pessoas, que sociologicamente estão à “margem” das políticas públicas, muito tem a contribuir com uma pedagogia engajada com as camadas populares. E é papel do educador progressista da EJA, mobilizar seus alunos a transgredir o fracasso e a humilhação social e escolar.

Nesta investigação, a educação é compreendida de uma forma horizontal e como caminho de transgressão social. Nessa visão, todos os estudantes são percebidos como sujeitos de conhecimento e, como tal, também sujeitos de transformação da sua realidade, e da sua realidade no coletivo.

Inspirados no psiquiatra austríaco Viktor Frankl, em seu livro “*Em busca de sentido*”, podemos refletir que quando já não somos capazes de mudar uma situação, somos desafiados a mudar nós mesmos. Os egressos da EJA são desafiados a acolher criticamente o fracasso na escola e, mais tarde, mobilizar-se em busca do saber que resultaria no êxito escolar e na ascensão social.

Constatamos, por fim, com base nas leituras que contribuem com a sociologia do êxito improvável, que o sucesso escolar de alunos de origem popular, depende de ao menos quatro conjuntos de condições: da família; da ação de professores; de condições sociais extra escolares e da vontade e dos esforços do aluno. Contudo, diante das reflexões feitas, consideramos que a contribuição dos professores, atrelada à mobilização dos alunos em vencerem pelos estudos e estabelecerem uma nova relação de sentido e de saber com a escola, são os caminhos que melhor levam ao êxito.

Em conclusão, esta pesquisa se caracteriza como uma contribuição à sociologia do êxito improvável, por teorizar casos que a sociologia geral, ou macrosociologia não tem o poder de explicar.

O resultado desta pesquisa é que nenhuma teoria sociológica consegue explicar todos os casos de sucesso escolar, no entanto, nos textos lidos, desvelamos que todos os egressos da EJA que adentraram o ensino superior, receberam o incentivo de um(a) professor(a) para que o sonho da universidade e da ascensão social tornasse real.

REFERÊNCIAS

BERGIER, B.; XYPAS C. **Por uma sociologia do improvável**: Percursos atípicos e sucessos inesperáveis na escola francesa. *Revista Educação em Questão*, v. 47, n. 33, set./dez. 2013, p. 36-58.

BISINELLA, Patrícia Borges Gomes. **Trajetórias de egressos da EJA na transição para o ensino superior: Um estudo a partir do PROUNI (Caxias do Sul 2005-2014)**. Dissertação (mestrado). Universidade de Caxias do Sul. Programa de Pós-graduação em Educação, 2016.

BLANCHARD-LAVILLE, C. **Professores entre o prazer e o sofrimento**. Tradução: Maria Stela Gonçalves Adail Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação** (1994). Campinas: Papirus Editora, 2011.

BOURDIEU, P. e PASSERON J. C. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino** (1978). Lisboa: Editorial Veja, 2007.

CAMINHA, Ivanete Saskoski. **Contribuições da EAD para o ensino superior presencial na visão de alunos egressos da educação de jovens e adultos**. Dissertação (mestrado) – Universidade de Taubaté, Departamento de Economia, Contabilidade e Administração, 120f, 2011.

CAVALCANTE, Arilú da Silva. **Egressos do programa brasil alfabetizado: desafios sobre continuidade de escolarização em EJA no Município de Conde/PB**. 162 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

CHARLOT, B. **A mobilização no exercício da profissão docente**. Revista Contemporânea de Educação, vol. 7, n. 13, janeiro/julho de 2012

CHARLOT, B. **Relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

CHARLOT, B. **Relação com o saber, formação dos professores e globalização: Questões para a Educação hoje**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

CHARLOT, B.; BAUTIER, E. **Relação com a escola, relação com o saber e ensino da Matemática**. Traduzido por BERSET, Milena do original em francês, publicado pela revista Repères Irem, nº10, janeiro de 1993.

CYRULNIK, B. **Os patinhos feios**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CORREA, Juliana Cristina; FREITAS, Denise de. **A relação com o saber em contexto de mobilização escolar: estudantes de São Carlos-SP**. Revista Eletrônica de Educação, v.15, 1-22, e4323070, jan./dez. 2021.

DA CRUZ, Neilton Castro. **“Esse ambiente não é para todo mundo”**: As condições de inserção e de permanência de egressos/as da EJA no ensino superior. 203 f. Belo Horizonte, 15 de Dezembro de 2016. Tese (doutorado) UFMG/ FaE.

DA CRUZ, Neilton Castro. **Casos pouco prováveis: trajetórias ininterruptas de estudantes da EJA no ensino fundamental**. UFMG/FaE, 2011. 118 p. Dissertação (mestrado).

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes, 1991.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia do oprimido**, 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.

GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Complexo, 2012.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo Martins Fontes, 2013.

HOOKS, Bell. **Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança**. Elefante, 2021, 1º ed.

MOREIRA, M. A. **Aprendizagem significativa: da visão clássica à visão crítica**. Conferência de encerramento do V Encontro Internacional sobre Aprendizagem Significativa, Madrid, Espanha, setembro de 2006 e do I Encuentro Nacional sobre

Enseñanza de la Matemática, Tandil, Argentina, abril de 2007. Uma versão preliminar e reduzida desta conferência foi apresentada no I Encontro Nacional de Aprendizagem Significativa, Campo Grande, MS, Brasil, abril de 2005. Em ambos os casos, o texto correspondente está publicado nas respectivas Atas.

PIAGET, J. **A psicologia da inteligência**. Trad. Egléa de Alencar. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1947. 239p.

RAMOS, Fábio de Oliveira. **Representações de escola por alunos evadidos e reinscritos em turmas de Educação de Jovens e Adultos (EJA)**. Dissertação (mestrado), Universidade de Taubaté,. Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada, Departamento de Ciências Sociais e Letras, Pedagogia e Serviço Social, 2013.

SANTOS, Geovania Lucia dos. **Educação superior ainda que tardia [manuscrito]: sentidos da formação e significados do diploma entre adultos com antecedente escolar na EJA**. Belo Horizonte, 2019. 337 f., enc, il. Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

SOARES, Ivani. **Acolhida e permanência de egressas e egressos EJA-PROEJA no ensino superior: auto(trans)formações possíveis**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Educação, Programa de Pós-graduação em políticas públicas e gestão educacional, 2019.

XYPAS, C. (2017). **Condições sociológicas do êxito escolar de alunos de origem popular** (Sociological conditions of the school success of students of popular origin). *Crítica Educativa*, 3(1), 5-18

XYPAS, C.; SANTOS, S. C. M. Illusio, jogo e êxito escolar de alunos de origem popular: relendo Pierre Bourdieu. *In*: XYPAS, C.; ZUBEN, M. C. V. **Êxito escolar e ascensão social de pessoas de origem popular: Narrativas, estudos de caso e aportes teórico-metodológicos**. Jundiaí – SP: Paco Editora, 2019, p. 161-170

CAPÍTULO 4

ATÉ QUE O GÊNERO AMEACE O CAPITAL: ESTUDOS FEMINISTAS, PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA E NEOLIBERALISMO NOS ANOS 2000.

*Leticia Alves Maione*⁷⁴

*Karlla Christine Araújo Souza*⁷⁵

4.1 INTRODUÇÃO

O presente artigo, se desenvolve a partir da dissertação que buscou realizar um balanço teórico da produção feminista em sua fase de consolidação institucional na pós-graduação brasileira durante os anos de 2000, dialogando com o contexto político e histórico da época e, levantando como problema de pesquisa o que ocorre com o paradigma do gênero neste momento.

Para isso, optamos por realizar uma análise do Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em seus anos iniciais, isto é, do período de 2005 a 2010. Ainda que haja outros programas de pós-graduação cujas linhas de pesquisa estejam voltadas às relações de gênero, chamamos a atenção para a especificidade do PPGNEIM ser o único em toda a pós-graduação brasileira a ter concentração curricular nos estudos feministas, sobre mulher e gênero.

Além de revisão bibliográfica, optamos pela análise de parte da produção do programa neste período a partir das dissertações produzidas por estudantes, além da realização de entrevistas com docentes e uma co-fundadora do programa por meio de questionário semi-estruturado. Por questões de espaço, reservamos esse artigo para compartilhar as reflexões elaboradas segundo, sobretudo, a análise dos trabalhos dissertativos, tratando o material qualitativo coletado durante as entrevistas apenas de modo pontual.

74 Mestras pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN).

75 Possui Graduação em Antropologia (UFCG), Mestrado e Doutorado em Sociologia (UFPB), Pós-Doutorado (UFRN). Professora adjunta IV (DCSP/UERN). Coordenadora PPGCISH/UERN. Pesquisadora do GECOM/UERN, Mythos-logos/UFRN. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Saberes Populares e Tradicionais, Poéticas da Oralidade, Memória e Cotidiano. Ensino de Sociologia, Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade, Imaginário, Epistemologias De(s)coloniais e Feminismo De(s)colonial.

4.2 A RECENTE EXPANSÃO DA UNIVERSIDADE PÚBLICA NO BRASIL

Os anos de 1990 anunciam profundas mudanças na política econômica internacional com consequências diretas sobre as políticas educacionais inauguradas no século XXI. Isto porque o quadro é de uma ampla reforma do Estado, que se segue a reestruturação produtiva e as transformações no mundo do trabalho (DOURADO, 2002; LIMA, 2013). Estarão implicados, de forma especial em obter tais fins, os organismos internacionais, sobretudo, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI).

Os documentos do Banco Mundial se dedicam a pautar uma orientação de mercantilização, privatização e de acompanhamento do setor da educação ao campo econômico, segundo o ideário neoliberal. Para os anos 2000, após o legado de privatizações do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), estará reservado ao novo governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) finalizar as reformas estruturais e os ajustes fiscais, exigidos pelos organismos multilaterais. O novo mandatário na presidência buscará se diferenciar de seu antecessor através da implementação de políticas sociais e de medidas que aumentam os serviços das universidades públicas (LEITE, 2015). Faz isso, mantendo a inspiração nas Conferências Internacionais sobre educação da década passada que pautavam a inadequação do setor frente à globalização e reestruturação econômica.

O governo de Lula retomará diversos pontos firmados por Fernando Henrique através dos acordos internacionais e que não foram implementados. E ainda buscará integrá-los ao conjunto de políticas direcionadas à aceleração do crescimento econômico, conforme investimentos em infraestrutura, centro de sua agenda de governo. Dessa forma, estudiosos do assunto chamam a atenção para como o Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), criado em sua administração, é caracterizado mais como um “programa de metas”, objetivando o aumento de vagas no ensino superior do que a proposta do PNE (2001-2010) (LIMA, 2013).

Há ainda críticas mais duras que se referem à continuidade dada por Lula às políticas de incentivo às unidades privadas de educação superior, protagonizadas também na presidência anterior. Esse é o caso do Programa Universidade para Todos (PROUNI), que prevê a isenção fiscal para universidades privadas que destinam bolsas parciais ou integrais para estudantes da classe trabalhadora de baixa renda e de grupos étnicos raciais, e ainda, a reformulação do Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES). Ao que tudo indica, tais políticas dariam sustentação à interpenetração das esferas públicas e privadas em detrimento das primeiras, ocorrendo

em relação à configuração de um Estado Mínimo preconizado durante os anos de 1990 (DOURADO, 2002). A denúncia de Dourado (2002) não para por aí. Ela alerta para as consequências que recaem igualmente sobre a privatização das agendas de pesquisa científica, as quais reorientam a lógica do trabalho acadêmico e sua estrutura, submetendo-a ao mercado.

Além do PROUNI e do FIES, um dos principais pilares da proposta de expansão do acesso ao Ensino Superior, o projeto do governo estava focado no investimento feito para a ampliação das vagas nas instituições federais através do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI). Janete Luzia Leite (2015) chama a atenção para as condições em que o REUNI foi imposto à comunidade acadêmica e científica, não só pela sua forma de decreto presidencial, mas pela série de exigências e critérios ligados ao aumento de carga horária docente e de ingressos discentes nas unidades de ensino.

Segundo a autora, os recursos providos pelo REUNI não acompanharam a intensificação da carga laboral docente (LEITE, 2015). Pelo contrário, as baixas remunerações e a retirada de direitos trabalhistas e previdenciários fazem com que docentes tenham que buscar alternativas de trabalho em um mercado paralelo. Além disso, a precarização é acompanhada ainda pela comercialização de serviços, tais como: consultorias, assessorias, entre outras, violando a gratuidade do ensino e fomentando “um guarda-chuva semântico para a mercantilização de uma variada gama de atividades acadêmicas” (LEITE, 2015, p.5). Enquanto isso, os critérios avaliacionais de produção acadêmica podem ser vistos como uma elevação do controle sobre o trabalho docente, fornecendo uma resposta institucional no nível dos governos neoliberais.

Leite (2015), também alerta para a submissão subjetiva dos docentes cuja promoção é necessária a fim de instaurar uma adesão e passividade a tal modelo. A renovação de uma prática e de uma concepção universitária, tem como consequências um estímulo à competitividade, ao individualismo, à tecnificação e à burocratização da produção acadêmico-científica. Dessa maneira, Leite (2015) acredita que é fundamental à reversão dessa hegemonia e à recuperação do sentido emancipador da educação, a reação à política-econômica imposta à academia que passa por um reconhecimento dos docentes como trabalhadores submetidos à máquina da exploração global capitalista, resgatando a luta política que aí é possível, uma vez que se abandone a neutralidade e a despolitização do sentido transformador da educação.

Por último, Marlize Oliveira e Jalcione Almeida (2011) elucidam sobre a relação entre a expansão dos cursos superiores e a proliferação da interdisciplinaridade como suas

propostas curriculares. Com a chegada do REUNI, foi proposta também a constituição de novos cursos. Entre eles, aqueles baseados em um currículo interdisciplinar. Sobre este aspecto, é observado, no período de 1999 a 2010, que a expansão do Ensino Superior e, sobretudo, da Pós-graduação foram os principais expoentes desse caráter.

Contudo, por trás da emergência de cursos interdisciplinares, muitas vezes, está o meio que encontram instituições de Ensino Superior para a criação de Pós-graduações *stricto sensu*, ainda que contem com poucos quadros de professores com doutorado em distintas áreas. Sendo este um requerimento para a criação de programas de mestrado e doutorado, as mesmas instituições podem também concorrer ao *status* de universidade ou centro universitário (OLIVEIRA, ALMEIDA, 2011). É evidente que há um debate teórico metodológico sobre a interdisciplinaridade que não está sendo invalidado na discussão da presente seção.

No entanto, é também a flexibilização curricular um dos aspectos centrais em algumas das reformas educacionais no Brasil e ao redor mundo. Atrelada às transformações no modo de produção econômica, como já foi dito, também ocasiona uma massificação da Educação Superior que ocorre à custa da precarização do Ensino Superior Público. Mais do que isso, é possível concluir que tal expansão ocorre em conformidade com um novo modelo de instrução superior pública no qual a lógica de avaliação, funcionamento, financiamento e organização, portanto, se guiarão pela diretriz privatizante, iniciada ainda no governo de Cardoso.

Vários pontos abordados pelos autores acima nos tocam, fazendo-nos pensar nas contradições e limitações encontradas na incorporação dos estudos feministas e de gênero na universidade e que, inclusive, se mostram, ao descobrirmos a trajetória do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares em Mulheres, Feminismo e Gênero (PPGNEIM). Dessa forma, a compreensão das condicionantes das políticas de expansão do ensino superior brasileiro nos pareceram matéria fundamental para o melhor entendimento do contexto em que se formou.

4.3 “ONGUIZAÇÃO” DO MOVIMENTO DE MULHERES E O SURGIMENTO DO PPGNEIM

Fundado em 1983, em seu início, o NEIM teve sua origem ligada às pesquisadoras da área das Ciências Sociais, sendo abrigado por este mesmo curso, na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Sua formação reflete uma época de criação dos primeiros núcleos e grupos de estudos e pesquisa sobre mulheres no país. Conforme Sardenberg

(2020), a atividade do núcleo, nestas quatro décadas de existência, teve como referência a concepção de um “feminismo autônomo” cujas ativistas buscam apartar-se de partidos da esquerda e criam coletivos próprios. Esse é o caso do Brasil Mulher (BM), grupo que reúne grande parte das pesquisadoras do NEIM, inseridas no movimento de mulheres de Salvador (Bahia). O BM se mobiliza na época em torno da denúncia da violência contra as mulheres, organizando encontros de discussão também nas áreas sobre sexualidade e antropologia.

Em nossa opinião, o feminismo autônomo ainda precisa ser melhor compreendido e confrontado a partir de uma experiência de enfrentamento, não só do machismo, mas também do embate feminista contra uma grande parte da esquerda que, dificilmente, tem seu recorte realizado de acordo com o domínio, exercido pela corrente estalinista predominante no Brasil e na América Latina⁷⁶. Para uma breve reflexão, é importante a menção dos efeitos nas mulheres, provocados pela reversão das conquistas de um Estado operário soviético em seus primeiros anos, e a repercussão internacional do partido comunista soviético, expressa nas palavras de Diana Assunção: “foi um retrocesso em toda a linha, com Stálin defendendo a ‘ à família e ao lar’ ”(ASSUNÇÃO,2014).

Por outro lado, a autonomia em relação a certas organizações políticas da esquerda que trabalhavam pela contra revolução não refletiu uma consciência apartada e antagônica ao Estado burguês. Ao contrário, sucumbe ao ideário das organizações multilaterais liberais como a Organização das Nações Unidas (ONU), que ditará a linha política de boa parte dos grupos feministas a partir da convocação para as Conferências da Década Mundial das Mulheres.

Ao tratar a dependência econômica dos países periféricos, intensificada nos anos de 1980, Mirla Cisne (2007) levanta como o programa imperialista das potências capitalistas, ao impor ajustes fiscais e reformas estruturais, se empenhou em institucionalizar e financiar os movimentos sociais através da proliferação de organizações não governamentais. Utilizando-se de forte viés ideológico. constituído, sobretudo, pela retirada da política de classes e da infiltração nos métodos das organizações de esquerda (ALBAMONTE, MAIELLO, 2020), é avançada a implementação neoliberal de um horizonte pautado pelas parcerias público-privadas e por um Estado ausente no

76 Segundo Michael Löwy (2009), o estalinismo como ser descrito como “um fato social e político que ultrapassa a figura de Joseph Vissarianovitch Stalin e seu ‘culto da personalidade’: trata-se da formação na URSS de uma camada social burocrática, proveniente de proletariado e/ou do movimento operário russo, que se formou como uma categoria separada com interesses e práticas sociais distintas” (LOWY, 2009, p. 194). Neste caso, “o poder e os privilégios são fundamentados sobre a participação em uma instituição político-ideológica (...) e a doutrina estalinista é a expressão do ponto de vista desta camada burocrática” (LOWY, 2009, p. 194).

controle da economia e das políticas sociais.

Estando sob tal órbita de influência, fica mais fácil entender como houve a aproximação entre núcleos feministas de estudo sobre a mulher e as fundações internacionais que, desde então, demonstraram grande interesse em financiar este tipo de pesquisa na Pós-Graduação brasileira. É certo que, na época, não foi somente o campo dos estudos sobre mulher a receber a atenção desses financiadores, mas a incipiente conformação da Pós-Graduação que, como vimos, sofria o assédio de políticas privatizantes no setor da educação. No entanto, aqui, se vê como a lógica liberal busca avançar sobre o feminismo em seus vários braços.

Tratava-se de algo ainda bastante inusitado para a Bahia na época e, para comemorarmos nossa ousadia, formulamos um programa de Ciclo de Debates e procuramos o diretor de uma fundação internacional, que então apoiava a expansão dos cursos de pós-graduação da UFBA, para solicitarmos apoio também para o NEIM (SARDENBERG, 2020, p. 84).

A esta atuação, segue a implicação do NEIM através de pesquisas e documentos que aportam no Capítulo sobre a Mulher da Constituição do Estado da Bahia, além do movimento mais amplo de elaboração da constituinte de 1988. Nesta primeira década de atividade, é importante ressaltar que o núcleo já tinha participação nos recém-criados conselhos da mulher, inclusive, com representação em tais órgãos⁷⁷. Dessa forma, igualmente, ancoram nas ações junto ao Estado para a instituição das Delegacias Especiais de Atendimento à Mulher (DEAM).

Do registro feito sobre o NEIM, podemos entender que essa primeira década de sua atuação é concluída com a sua transformação do ente alicerçado ao Mestrado de Ciências Sociais ao órgão relacionado à direção da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH). Este passo lhe permitiu poder firmar convênios formais, como foram nos casos da parceria com a Prefeitura de Simões Filho, município baiano, com a Secretaria de Trabalho do Estado da Bahia e com a Fundação Ford, que disponibiliza apoio institucional voltado a projetos de extensão e cursos de especialização, além das primeiras atividades da Rede Regional Feminista Norte e Nordeste de Estudos sobre

⁷⁷ Os conselhos da mulher existem nas esferas municipal, estadual e nacional e operam com parte representativa da sociedade (movimentos e coletivos de mulheres) e parte representativa de órgãos que atuam na implantação de políticas para as mulheres, como os centros de referência em atendimento à mulher (CEAM), entre outros.

Mulheres e Relações de Gênero (REDOR), estabelecendo relações de consultoria com a Assembleia Legislativa da Bahia e, finalmente, também por meio de emendas parlamentares.

O horizonte de participação social e da contribuição científica orientada para as políticas públicas do Estado, desde o princípio, oferece um campo de atuação importante para o grupo acadêmico. E podemos dizer que ele se confunde com a própria constituição do programa que será estabelecido mais tarde. Aliás, a própria noção de participação no movimento social e na sociedade, que caracterizaria a unidade entre práxis e teoria feminista defendida pelas fundadoras, parece ser pautada nesse tipo de intervenção mais voltada ao controle social e à integração das mulheres às instituições, conforme indica alguns conceitos cunhados para expressar a própria experiência científica do feminismo no Brasil (SARDENBERG, 2020).

Os anos seguintes consolidaram a atuação do NEIM em projetos de assessoria, em diálogo com departamentos e órgãos do Estado, como desdobramento das recomendações da IV Conferência Mundial da Mulher, em Beijing (2005). No mais, tem lugar a organização e realização de cursos de especialização *lato sensu* na temática “mulher e desenvolvimento”, praticado pelo núcleo, com e sem parceria dos outros centros de estudo.

Segundo os registros de suas fundadoras, é justamente a ampliação da Educação Superior brasileira e a composição de uma reitoria de perfil progressista que possibilitou a iniciativa do programa de Pós-Graduação por parte do NEIM. Com a chegada dos anos 2000, além do perfil progressista da reitoria em nível nacional, o marco principal no qual é possível ancorar a história do programa é a emergência do Partido dos Trabalhadores (PT) à presidência. Enfatiza-se o engajamento quando é criada a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres e as conferências que ocorreram nos níveis municipal, estadual e nacional visando à incorporação de grupos feministas e de mulheres na discussão de tais políticas. Essas ações são registradas em artigos sobre a história do programa, como parte também da formação política e acadêmica das discentes do programa.

A criação de uma memória das atividades do NEIM em seus primeiros anos se soma a um enquadramento teórico através do conceito de “feminismo acadêmico” (SARDENBERG, 2020) que o define como “um ativismo feminista no âmbito científico-acadêmico” com vistas a superar o androcentrismo na ciência e a “desconstrução das práticas e estruturas patriarcais acadêmicas” (SARDENBERG, 2020, p. 86). Sardenberg não foi a única teórica a preparar este conceito e se refere a outras autoras em tal artigo.

Uma das docentes entrevistadas enfatiza que, nas últimas décadas, o que se viu foi uma maior disseminação do pensamento feminista, refletido na universidade pública, à medida que as relações de gênero ganham relevância enquanto uma importante dimensão na sociedade. Além dos departamentos de pesquisa e grupos de estudo e dos cursos com concentração na área de estudos sobre mulheres e feminismo, a presença feminista foi identificada por Prudência (entrevista concedida em 23/06/202) através do movimento estudantil:

No meu caso, eu tive contato com o feminismo dentro do movimento estudantil, então, de certa maneira, se passou pela universidade, né? Não é um contato com o feminismo acadêmico propriamente dito, mas faz parte de estar aqui, faz parte da universidade para ter contato com as questões colocadas pelo feminismo

Conforme a conversa com Prudência, acessamos um movimento estudantil que cada vez mais tem uma identidade feminina e uma forte articulação com o movimento de mulheres. Além disso, se vê um corpo estudantil universitário cada vez mais enegrecido e representante da entrada da classe trabalhadora na Educação Superior.

Em um resgate sobre o aporte da epistemologia marxista em relação às reflexões em ciência e ideologia para uma sociologia do conhecimento, Michael Löwy (2009) coloca, como um importante problema trazido por cientistas comunistas, a noção de que a orientação e a aplicação dos resultados de pesquisas científicas são determinadas pelas condições sociais e políticas de sua época. A partir de então, o autor traz considerações sobre a autonomia relativa da ciência, ao fundamentar o produto da atividade científica enquanto mediado pelos interesses antagônicos e pelas relações de poder nas atividades políticas e econômicas.

O autor (LÖWY, 2009) faz distinções entre uma teoria, que nasce do olhar sobre a relação de exploração e dominação que um sujeito sofre histórica e socialmente, e a defasagem que pode ser promovida por um aparelho ou camada burocrática em relação a tal perspectiva. Através de exemplos históricos ocorridos na União Soviética, Löwy (2009) argumenta que processos de (auto)mistificação de uma camada institucional e burocrática trazem as possibilidades de mascaramento e caricaturização do ponto de vista do explorado/oprimido.

Além disso, parece que o desenvolvimento de cursos próprios segundo uma posição feminista autônoma dentro da universidade foi produzido em relação a certas

filiações político teóricas da época, relacionadas com a apropriação do gênero pelo neoliberalismo enquanto ferramenta técnica. Ao nos familiarizar com a atuação do NEIM, em uma penetração e diálogo tão próximos ao Estado, acreditamos que há uma confusão da perspectiva feminista e das políticas para as mulheres implementadas pelo Estado burguês⁷⁸. Nesse sentido, o nosso parecer é de que a teoria feminista é direcionada a atividades universitárias e acaba sendo uma retroalimentação das variações políticas e burocráticas do Estado Burguês, em nosso tempo.

4.4 TEORIA FEMINISTA EM TEMPOS NEOLIBERAIS

O debate político-científico feminista, emergente nos anos de 1960-70, fundou-se nos movimentos de mulheres contra as ditaduras militares, nas reivindicações dos negros por direitos civis, nas práticas pela libertação anti-colonial dos povos e na aliança forjada entre o grupo estudantil e de trabalhadoras/trabalhadores, internacionalmente. No Brasil, é nesta época também que a seus primeiros passos de grupos de estudos e pesquisa em associações científicas e universidades, além dos primeiros cursos sobre sociologia do gênero, família e trabalho, até chegar à ampliação da oferta de disciplinas sobre violência, sexualidade, entre outras. Todas essas ações são anteriores à formação de um programa interdisciplinar de Pós-Graduação e concentração nos estudos sobre mulher, gênero e feminismo.

Em sua crítica à ciência positivista, a teoria feminista apontou inicialmente como os interesses do capital e as suas instituições dominam esta ciência, além de indicar como a masculinidade branca e ocidental molda as suas práticas (HARDING, 2007). Este programa refletia a oposição que o movimento de mulheres fazia, nesta época, ao Estado através de uma ação direta e mobilização (MARTÍNEZ, 2022).

Em contraponto, o feminismo se inspiraria na resistência da cultura negra à supremacia branca, na existência coletiva, em movimentos sociais contestatórios e nas experiências contraditórias e desiguais de mulheres no trabalho e na aquisição do conhecimento. Conforme Martínez (2022), essa é uma época de feminização do trabalho e também de grande ocupação dos trabalhos mais precarizados por parte de imigrantes da periferia capitalista.

78 De maneira absoluta, se nega a necessidade de políticas sociais para as mulheres nas áreas de saúde, educação, trabalho, moradia, enfrentamento à violência de gênero e assistência social. Porém, se diverge em relação às tarefas do movimento das mulheres e do seu papel em relação a estas políticas. A lógica que prevalece, a nosso ver, é de que parte do movimento fica absorvida por construir junto ao Estado burguês tais políticas e passa a se confundir com os interesses do próprio.

Esse quadro aponta para um potencial da teoria feminista para se pensar a identidade e as relações de gênero numa sociedade de classes e da experiência racial. Ainda que a defesa aberta dos interesses das mulheres e grupos oprimidos tenha se mantido, os rumos dessa defesa foram variados e até consumidos pelo reformismo teórico político. Por um lado, a acentuação nas diferenças percebidas entre as mulheres faz com que uma parte da teoria feminista tenha a inspiração pós-estruturalista em questionar as mulheres enquanto sujeitos do feminismo, pregando a das identidades como meio para a emancipação e de negação de qualquer continuidade entre sexo e gênero (D'ATRI, 2008).

O pós-estruturalismo irá abrigar também vertentes como a do ponto de vista feminista de Sandra Harding de que as mulheres, em sua diversidade cultural, são o sujeito ideal de construção do conhecimento em substituição ao proletariado. Além disso, outra consequência desta tendência, que encara a identidade a partir de fatores instáveis não determinantes, é a negação da ciência moderna como caminho para a resolução da desigualdade que esta reflete. Adepta do materialismo histórico e dialético, Ruth Berman alega que esta recusa em si, assim como a tentativa de eliminação de suas dualidades, não irá apresentar resoluções para a superação da atual sociedade e da ciência dominante. Pelo contrário, é necessário conhecer e enfrentar as forças materiais e ideológicas desta ciência.

O predomínio pós-estruturalista na academia das ciências humanas e sociais, a partir dos anos 1990, abarcou a emergência de uma das teorias que hoje prevalece nos estudos feministas. É assim que a abordagem interseccional no PPGNEIM aparece em estudo sobre as principais referências entre os trabalhos de conclusão de curso do programa. Autoras como Patrícia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw, e até mesmo Lélia Gonzalez e Angela Davis são associadas a esse feito (ALVES; FERREIRA; MANO, 2016). No Brasil, algumas destas autoras, no entanto, têm alimentado o debate feito por feministas marxistas que reivindicam os trabalhos de Lélia Gonzalez e de Angela Davis como parte do legado marxista. O presente trabalho observou como, nas últimas décadas, a interseccionalidade assimila as propriedades contraditórias das relações sociais e econômicas conforme analisadas pelo marxismo e por propostas como a de Heleieth Saffioti, que falam da imbricação das relações de classe, raça e gênero.

Também reivindicada como referência teórica central no PPGNEIM, Saffioti se dedicou a demonstrar como as opressões de gênero e raça fazem parte da realidade de contradições do sistema de produção capitalista em consolidação, e como isto se deu na sociedade brasileira desde a colonização. Saffioti (1976, identificou os diferentes

lugares sociais que mulheres brancas e negras ocupavam no sistema colonial, e como a consolidação do modo de produção industrial não significou maior participação das mulheres na periferia do mercado de trabalho capitalista, mas sim uma continuidade destas, predominando em serviços domésticos (SAFFIOTI, 1984).

Anos mais tarde, com a irrupção da categoria de gênero, Saffioti protagonizou uma defesa árdua do poder explicativo do patriarcado, que era colocado de lado por boa parte das discussões acadêmicas e tecnicistas em relação a organismos multilaterais na nova instrumentalização do feminismo nas instituições estatais e privadas. Para a autora, era necessário seguir explicitando a experiência histórica de dominação patriarcal das mulheres que já reinava há milhares de séculos. Por isso, a autora chegou a defender “a ordem patriarcal de gênero”. A elaboração da autora sobre o lugar das mulheres em uma sociedade de relações sociais com base no patriarcado trata de as erguer como um sujeito que é, ao mesmo tempo, alvo da dominação e potencial solapador de suas bases de opressão. Para nós, este desenvolvimento tem inspiração no marxismo, apontando para como o ponto de partida do sistema de dominação-exploração também carrega as condições para fazê-lo chegar ao seu fim.

Como parte da fundamentação teórica, o PPGNEIM ainda acolhe, no centro de sua teoria, a grande propulsora da categoria de gênero: a historiadora estadunidense Joan Scott. Ela é sempre reportada nas elaborações sobre patriarcado ao longo das dissertações. Scott (2008, p.52), argumenta que a sua elaboração se move por fora das estruturas científico-sociais a fim de recusar “formulações que somente proporcionam explicações causais de caráter universal”. Tal diagnóstico a leva até a proposta de um novo esquema teórico de gênero. Para ela, a teoria social se provava até então incapaz de explicar o gênero sem dimensioná-lo em um universo “próprio” de temas relacionados às mulheres.

Com o seu grande objetivo é o de libertar o gênero de uma base que dialogue com a materialidade e sua inserção no sistema capitalista, sua grande preocupação é que esse novo modelo abra caminho para explicações variáveis, específicas e pontuais que proporcionem a sua relação com os demais sistemas. Ademais, críticas se dirigem a esta autora pelo seu foco em pensar o gênero unicamente em seu caráter simbólico. Neste momento, cabe chamar a atenção para como o método da historiadora, baseado em análises e perguntas pontuais sobre as instituições, normas e subjetividades, dispõe de um esquema mais voluntarista quanto ao tratamento das relações entre classe, raça e gênero.

Scott (2008, p. 64), confere à mais recente permeabilidade metodológica à

influência nas ciências sociais por parte dos estudos literários, e, mais especificamente, dos pós-estruturalistas, que fornecem um maior espaço para a discussão sobre gênero e “uma voz teórica própria” das feministas. Para nosso trabalho, é impossível as relações de gênero gozarem de “um status analítico independente, próprio” (SCOTT, 2008, p.58). Ao invés disso, concordamos com Saffioti (1992) quando busca se aproximar das relações que conformam a atual organização social, unindo-as em um sistema que reflete uma realidade de contradições, formadas pelo capitalismo, pelo racismo e pelo patriarcado. Scott (2008) leva-nos a uma aproximação da realidade através de sistemas específicos e separados (classe, raça e gênero) que, quando observados, devem ser analisados em suas interações. Ao serem concebidos como apartados, acreditamos firmemente que esta proposta tem levado ao programa feminista uma negligência em relação ao sistema capitalista de exploração que se fortalece com a opressão de gênero.

Consideramos ainda que, no encontro das categorias de patriarcado e gênero, apesar de termos visto que há diferenças significativas entre os modelos de Saffioti e de Scott, isto não fica tão claro na produção das dissertações de conclusão de curso, estudadas para este artigo. Heleieth Saffioti cria uma explicação na qual o patriarcado é uma configuração histórica específica das relações de gênero atuais, caracterizada por uma imbricação com o sistema produtivo. Por ser assim, o sistema capitalista possui um papel explicativo central em seu modelo. Um exemplo de como ela deixa isso claro é quando caracteriza o capitalismo como um sistema de exploração-dominação, explicitando a exploração, em seus percursos pelas propostas até mesmo de outras feministas socialistas, como uma forma de dominação política que acaba por definir o caráter da análise do sistema.

Joan Scott, *a priori*, rechaça a proposta analítica com base na existência de um sistema que explique a totalidade das relações. Daí, advém a sua descrença na possibilidade do conceito de patriarcado. Saffioti vê alterações dinâmicas na expressão patriarcal. A depender do desenvolvimento histórico das sociedades, Scott vê diferenças de significado formuladas por grupos sociais em torno do gênero que impossibilitam a sua redução a um fenômeno comum. Desta maneira, vê lugar para as relações de gênero analisadas segundo símbolos e papéis sexuais em contextos institucionais, normativos e subjetivos, em distintas sociedades e períodos (SCOTT, 2008, p. 49). Scott coloca força (total) na percepção sobre os significados do gênero, o que, segundo Saffioti (1992, p. 197), é louvável por distanciar-se de uma proposta que unicamente considera a diferença anatômica. Porém, Saffioti também faz suas reservas quanto à perda da materialidade que, para nós, é entendida, seguindo a própria Saffioti, enquanto

movimento e contradição das relações de gênero.

Pela filiação teórica de cada uma das autoras: a primeira é solidamente ancorada na teoria marxista, como vemos em seu próprio desenvolvimento histórico sobre uma mudança nas relações de gênero (ordem patriarcal de gênero pode acabar e dar lugar a uma ordem de gênero na qual haja a emancipação das mulheres); e a segunda, ainda que desenvolva ulteriores teorizações sobre as práticas na história do trabalho, fundamenta-se no pós-estruturalismo e nega qualquer tipo de continuidade histórica, apostando no esvaziamento das categorias e em tendências difusas de mudanças políticas, seja no aspecto dos processos que levaram a tais transformações, como em quem/quais atores o colocarão para frente.

Saffioti reconhece que as relações de gênero estão necessariamente associadas ao patriarcado que constituiu o atual sistema de dominação-exploração. Como a sua aproximação da realidade social não concebe as contradições de gênero em separado das relações contraditórias de raça e classe, entendemos que seu modelo não deixa brechas para que se pese particularmente o antagonismo entre homens e mulheres. O que se constata nas dissertações analisadas, no entanto, é que há uma destituição do caráter contraditório entre raça, classe e gênero, é uma adaptação do modelo saffiotiano é feita ao modelo pós-estruturalista de Scott, que declaradamente assume estes como dimensões separadas.

No diálogo entre ambos os modelos, como é de *praxe* nas dissertações, muitas vezes, perde-se o conteúdo do primeiro a ponto de não se colher mais o caráter contraditório que a autora, a todo o momento, está reclamando às relações de gênero. Se antes o patriarcado poderia ser visto como uma categoria que promoveu o debate entre escolas feministas distintas, a exemplo da corrente radical e marxista, parece que, nesta ocasião, é colocado como um diluidor da postura marxista para a adaptação à postura pós-estruturalista.

A conclusão acima apareceu também nas palavras de Prudência, docente do PPGNEIM:

Tem a ver com uma mudança do lugar que as feministas, marxistas e materialistas, ocupam na academia hoje, que é um lugar minoritário mesmo. Então, eu acho que a gente tem assim, a interseccionalidade está necessariamente relacionada ao pós-estruturalismo, né? E tem uma relação muito forte com as abordagens foucaultianas e isso se conecta muito com o trabalho da Butler. Então, eu acho que a gente tem um giro nas teorias feministas que tem a ver com o conceito de gênero

também. (...) Mesmo autoras brasileiras como a Lélia Gonzalez que é uma autora que bebe muito do pensamento marxista, ela é utilizada de uma determinada maneira para caber dentro da interseccionalidade, digamos assim (Prudência, entrevista concedida em 23/06/2022).⁷⁹

Em um balanço das contribuições e divergências com a interseccionalidade, a autora especialista em sociologia do trabalho e gênero, Helena Hirata (2014) reconhece a diferença significativa que há entre uma análise com base nas relações sociais, e uma que se enfoca, exclusivamente, em múltiplas categorias de diferença. Tomando o modelo interseccional de Patricia Hill Collins (2021), as categorias são tratadas enquanto transitando entre as dimensões de domínio cultural, estrutural, interpessoal e disciplinar, similar à elaboração de Scott. Desta forma, o capital, por exemplo, é desvinculado da relação de exploração de classe e por isso, segundo a autora, a interseccionalidade provê explicações distintas à desigualdade econômica.

Para Hirata (2014), a maior divergência reside quanto ao fato da interseccionalidade manipular categorias analíticas como se toda e qualquer categoria implicasse uma relação social. Segundo a autora, que preconiza a consubstancialidade entre as relações de classe, raça e gênero, o principal impacto se trata da possível diluição da violência presente nas relações sociais, além do mascaramento das relações de classe, raça e gênero, que na perspectiva consubstancial, são fundamentais, mas também complexas e dinâmicas, necessitando de ser historicizadas. Nesse sentido, o alerta é similar ao que dizia Saffioti ao modelo de Scott, sob o risco de perda da materialidade das relações sociais.

Como chegamos a mencionar no início desta seção, a assimilação teórica a qual nos referimos atinge também as principais referências do feminismo negro como Angela Davis. Em “Mulheres, raça e classe”, obra de grande referência para o entendimento de seu pensamento (2016), a autora traça justamente uma historicização de como a consciência das mulheres na luta pelo voto, nos Estados Unidos, é erigida durante a luta contra a escravidão nessa sociedade. Dessa forma, é a partir desta última que são concebidas compreensões para interpretar e construir um novo manifesto sobre a igualdade sexual das mulheres. A autora aponta como o trabalho e a família foram instituídos para a construção artificial da divisão entre economia doméstica e pública

79 Todos os nomes das docentes são fictícios e seus verdadeiros nomes foram transformados para garantir o seu anonimato e privacidade, conforme acordado previamente através de um Termo de Consentimento Livre e Informado (TCLE), assinado pelas professoras. Os nomes fictícios atribuídos às docentes buscaram homenagear educadoras feministas e de referência para o movimento internacional de mulheres. No caso citado, a educadora homenageada foi Prudence Crandall.

na passagem da escravidão para o modelo industrial de produção capitalista.

Um dos grandes pontos argumentados pela autora, que gostaríamos de ressaltar aqui também, trata de como o movimento de mulheres pelo sufrágio, apesar de erigir-se sob o abolicionismo, não se dirigiu a uma batalha contra o sistema econômico. Davis (2016) discorre longamente nas páginas de sua obra como o movimento sufragista não consegue se integrar à situação das mulheres negras e, tampouco, das mulheres brancas operárias. Evidentemente, ela proporciona como a ideologia dominante era aplicada para construir lugares diferentes para as mulheres negras e brancas, inclusive na abordagem como o trabalho livre e escravo se complementavam na transformação do sistema de produção que estava em curso.

O trabalho, segundo Davis (2016, p.17), deve ser fonte de investigação para “qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão”, pois, não só “proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora da casa do que suas irmãs brancas”, como o padrão criado neste período também evidencia “o enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras”. Trata-se de uma exposição que desmantela os estereótipos de feminilidade e fragilidade também de mulheres brancas e crianças na sociedade inglesa, para evidenciar o emprego de mão de obra pesada feminina negra no setor de construção de minas e estradas.

É assim que, visando assegurar a conquista do voto feminino a qualquer preço, em um certo ponto, a direção sufragista alia-se aos supremacistas brancos, moldando sua ação e discurso à obtenção do sufrágio para as mulheres brancas letradas e colocadas enquanto asseguradoras da classe proprietária estadunidense. Davis (2016) explicita, então, que a escravidão passa a ser tratada e repudiada pelas forças liberais do abolicionismo como um “lixo moral” que deveria ser apartado das instituições burguesas em formação na época. A aceitação sem objeções do sistema econômico vigente ocorre igualmente na maior parte do movimento de sufragistas.

A sua conclusão é de que há a cooptação dos líderes sufragistas, que neste momento tinham em suas mãos uma expressão de massa, por parte de defensores do sistema econômico vigente, sendo incapaz de integrar as relações de classe, raça e gênero até as suas últimas consequências. Dessa forma, a autora não deixa dúvidas sobre a relação que enxerga entre o racismo e a expansão do capitalismo monopolista estadunidense no século XX.

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, vimos que a perspectiva feminista sobre as relações de gênero se encontra em alta disputa nas elaborações feitas por uma concepção que relaciona diretamente a opressão de gênero ao sistema capitalista e, por outro lado, por outra que especifica e separa as relações de opressão e exploração. Estas tendências divergem quanto a uma conclusão revolucionária ou reformista das relações de gênero, e quanto à integração das lutas políticas e econômicas ou da fragmentação entre elas.

Aqui, é importante dizer que uma diferença substancial da imbricação e da interseccionalidade é, principalmente, a forma que ambas tratam a classe social e os efeitos dessa diferenciação sobre as relações de gênero e raça em cada uma dessas teorizações. Saffioti aborda a classe como relação de antagonismo entre capital e trabalho que formam o sistema capitalista de produção. A interseccionalidade trata a classe como categoria mais próxima à percepção identitária e como uma variável que pode ser substituída por outras categorias, demonstrando sua filiação ao pós-estruturalismo.

A aproximação ao PPGNEIM possibilitou o levantamento de um contexto de grandes contradições. Apesar da expansão do Ensino Superior, no número de vagas e cursos oferecidos, aponta-se para a finalização de algumas reformas neoliberais que impactaram profundamente esse setor. Este também é o momento do primeiro governo do Partido dos Trabalhadores no Brasil, que finaliza algumas destas reformas, ainda que dotando a sua gestão de um caráter pró políticas públicas e estendendo-o a uma proposta de incorporação dos movimentos sociais através desta via.

Aqui, cabe chamar a atenção a como os organismos multilaterais, responsáveis por pautar as reformas estruturais na América Latina, seja pelo seu braço político a exemplo da ONU, seja pelo seu braço econômico, como é o caso do Banco Mundial, forneceram elementos para mediar esta relação entre parte da academia e dos movimentos sociais e instituições que se encontravam sob refundação neoliberal. Assim, foi constatada uma tendência a direcionar parte da pesquisa feminista para o diálogo e cooperação com o Estado burguês. Apontamos, portanto, para uma tendência à permeação de uma parcela dos estudos feministas ao fenômeno de “onguização”, ou seja, que apela a um diálogo de cooperação com o Estado através da prestação e terceirização de serviços a este. A nosso ver, esta tendência parece ser um esforço que acaba se engajando em canalizar a teoria e o programa feminista para uma lógica sempre mais próxima dos interesses das instituições estatais em um período que parte do feminismo se afasta

de uma perspectiva anti-sistêmica, e seu poder de articulação política fora do Estado burguês é comprometido.

O trabalho aqui realizado teve acesso à universidade pública como um espaço que passa por uma grande transformação, não só de ampliação das suas atividades, mas de disputa do seu sentido político. Em parte, fala-se de uma instituição no centro das transformações no mundo do trabalho, direcionada à lógica produtivista e burocratizante da produção acadêmico-científica, recaindo em uma tendência que persegue a neutralização das lutas e embates políticos na sociedade.

Mas, a universidade pública também aparece refletindo o “espraiamento” do pensamento de correntes teórico-políticas que ganham força na sociedade em diálogo com os movimentos de transformação no interior da classe trabalhadora, sempre mais integrada por mulheres, negros e população LGBT. De tal maneira que também é possível observar como a introdução de componentes curriculares ligados ao gênero e à expressão do movimento de mulheres na universidade se relacionam com tais mudanças sociais.

Em suma, o que nossa análise parece indicar, em um primeiro momento, é a presença de dois movimentos principais em relação à tendência crescente de debate sobre gênero na sociedade brasileira. Um dos movimentos é representado pela força que as mulheres adquirem como sujeito social, desde a metade do século XX, e outro representado pela tentativa de direcionamento de um olhar sobre as relações de gênero por dentro de instituições que sofrem um processo de refundação sob a lógica neoliberal.

REFERÊNCIAS

ALVES, I.; FERREIRA, S. L.; MANO, M. K. **Mulheres, Gênero, Feminismos e Saberes Científicos**: análise das teses do PPGNEIM nos primeiros dez anos (2006-2016). *Revista Feminismos*, v. 4, n. 3, p. 107-116, set-dez. 2016.

ASSUNÇÃO, D. **Amor e revolução**. [Prólogo]. In GOLDMAN, W. *Mulher, Estado e Revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936*. São Paulo: Iskra, Boitempo, 2014.

CISNE, M. **Institucionalização dos movimentos sociais**: uma reflexão sobre a luta de classes na contemporaneidade. V Colóquio Marx e Engels, 2007.

COLLINS, P. H. **O que é interseccionalidade?** In: _____. (org.). *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021. p.11-57.

D'ATRI, A. **Pão e Rosas: Identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo**. 1ª edição. São Paulo: Iskra, 2008.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOURADO, L. F. **Reforma do estado e as políticas para a educação superior no Brasil nos anos 90**. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 23, n.80, p. 234-252, set. 2002.

HARDING, S. **Gênero, democracia e filosofia da ciência**. *RECIIS*, v.1, n.1, p.163-168, jan.-jun. 2007.

HIRATA, H. **Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais**. *Tempo Social*, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun 2014.

LEITE, J. L. **A reforma universitária do governo Lula da Silva e seus rebatimentos na saúde dos docentes universitários**. In: *Jornada de Políticas Públicas*, 7, 2015, São Luís. *Anais eletrônicos* [...] São Luiz: UFMA, 2015.

LIMA, P. G. **Políticas de educação superior no Brasil na primeira década do século XXI: alguns cenários e leituras**. *Revista da Avaliação da Educação Superior*, v. 18, n. 1, p. 85-105, mar., 2013.

LÖWY, M. **Ideologia estalinista e ciência**. In _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 194- 228.

_____. **Paisagens da verdade e autonomia relativa da ciência**. In _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 247-255.

MARTÍNEZ, J. L. **Feminismo, interseccionalidade e marxismo: debates sobre gênero, raça e classe**. *Mulheres negras e marxismo*. São Paulo: Associação Operário

Olavo Hansen, 2021. p. 257-269.

MIÑOSO, Y. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica.** El Cotidiano, n. 184, marçoabril, p. 7-12, 2014.

OLIVEIRA, M; ALMEIDA, J. **Programas de pós-graduação interdisciplinares: contexto, contradições e limites do processo de avaliação Capes.** Revista Brasileira de Pós-Graduação, v. 8, n. 15, mar. 2011, p. 37-57.

SARDENBERG, C. M. B. **História e memória do feminismo acadêmico no Brasil: O Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher - NEIM/UFBA (1983-2020).** Revista Feminismos, v. 8, n. 3, p. 82- 121, set-dez 2020.

SAFFIOTI, H. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade.** Petrópolis: Vozes, 1976.

SAFFIOTI, H. **Rearticulando gênero e classe social.** In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 183-215.

SCOTT, J. W. **Hacia una historia feminista.** In: _____. Género e historia. México, D.F.: UACM, 2008. p. 33-74.

SCOTT, J. W. **El género: una categoría útil para el análisis histórico.** In _____. Género e historia. México, D.F.: UACM, 2008. p. 48-74.

CAPÍTULO 5

AÇÕES ESTATAIS DIRECIONADAS AOS JOVENS EGRESSOS DAS INSTITUIÇÕES DE ACOLHIMENTO DA CIDADE DE MOSSORÓ/RN

*Simone de Queiroz Santos Pessoa Moura*⁸⁰

*Karlla Christine Araújo Souza*⁸¹

5.1 INTRODUÇÃO

A institucionalização de crianças e adolescentes que vivenciaram situações de risco e vulnerabilidade social e, fundamentalmente, os destinos dos jovens que experimentaram tal condição e foram desinstitucionalizados por atingirem a maioridade civil, é uma temática de grande relevância social, que deve ser evidenciada e tratada com a importância que merece.

Este capítulo, fará um levantamento das ações estatais que estão sendo realizadas ou planejadas para aprimorar o sistema protetivo, no âmbito da infância e juventude, na cidade de Mossoró/RN. O propósito maior dessas ações deverá ser a atenuação do sofrimento desses indivíduos, direcionando a atuação às crianças, desde o nascimento, passando pelos adolescentes em situação de risco e vulnerabilidade social, que necessitam serem afastados de suas famílias, até os jovens egressos das instituições de acolhimento, que ainda demandam o olhar protetivo do Estado.

Outrossim, tentará fazer um levantamento das ações estatais disponíveis e as que poderão surgir para apoiar os jovens egressos em suas expectativas. Apesar deste trabalho ser direcionado a esses jovens, é importante fazer uma análise de todo o contexto protetivo local, desde a primeira infância até a juventude, tendo em vista que as situações de risco e vulnerabilidade sociais, que direcionam esses indivíduos para o acolhimento institucional, em geral, iniciam-se desde a infância, e perduram por toda a vida.

80 Bacharela em Direito pela Universidade Federal Rural do Semi árido – UFERSA; Especialista em Direito Público; Mestre em Ciências Sociais e Humanas pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e Humanas PPGCISH – UERN; tem experiência na atuação em defesa dos direitos das crianças e adolescentes; atualmente é Assessora Jurídica no Ministério Público do Trabalho.

81 Possui Graduação em Antropologia (UFCG), Mestrado e Doutorado em Sociologia (UFPB), Pós-Doutorado (UFRN). Professora adjunta IV (DCSP/UERN). Coordenadora PPGCISH/UERN. Pesquisadora do GECOM/UERN, Mythos-logos/UFRN. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Saberes Populares e Tradicionais, Poéticas da Oralidade, Memória e Cotidiano. Ensino de Sociologia, Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade, Imaginário, Epistemologias De(s)coloniais e Feminismo De(s)colonial.

Foram realizadas entrevistas com os adolescentes acolhidos, prestes a serem desinstitucionalizados pela maioria e com as jovens egressas do serviço de acolhimento da cidade de Mossoró, que buscaram entender quais são as expectativas desses sujeitos e planos para o futuro, qual a atuação que eles esperam do Poder Público no sentido de ajudá-los a perpassar os desafios que a vida adulta autônoma os impõe.

No contexto da institucionalização, os adolescentes e jovens sentem dificuldades em expor suas pretensões, objetivos, mesmo perante uma pessoa que fale a mesma linguagem que eles, que demonstre empatia e vontade de ajudar. Nesse sentido, foi perceptível a necessidade de um “tradutor”, nesse contexto, a pesquisadora se colocou como tal, tendo em vista que um dos objetivos da pesquisa seria entender se os sonhos e as expectativas dos jovens estão alinhados com as ações estatais disponíveis e as que poderão surgir para os apoiar em suas pretensões.

Para Santos (2010), o melhor mecanismo para amenizar esse dilema é o trabalho de tradução, pois, através da tradução, é possível captar as relações hegemônicas entre as experiências e o que advém desta relação e incidem, tanto sobre os saberes, como sobre as práticas e os seus agentes. A tradução entre saberes é um trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas e assume a forma de uma hermenêutica diatópica. Um dos exercícios dessa hermenêutica é a tradução entre várias visões de mundo e diversas concepções de sabedoria. O público-alvo da presente pesquisa precisa de um tradutor, de um mediador que entenda sua linguagem, seus anseios, suas dificuldades, sem impor o mecanismo de vigilância do Estado.

Mesmo com um “tradutor”, na maioria dos casos, os adolescentes prestes a sair do acolhimento e os jovens egressos sentem dificuldades em falar sobre seus medos, anseios, angústias e pretensões. Sentimentos como vergonha, timidez e as experiências traumáticas, que vivenciaram no decorrer da vida, são grandes barreiras que contribuem para essa dificuldade inicial.

Johann (2016) afirma que a tradução não é somente a técnica de traduzir, mas é também um trabalho político, de construção de consensos, compromisso, atitudes e de inconformismo com o que está posto, com o caráter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento, ou prática.

No âmbito da teoria da tradução, Santos (2010) apresenta o conceito de zona de contato, definido como campos sociais, que permitem o encontro de diferentes opiniões, modos de vida, práticas e conhecimentos, onde esses elementos podem se chocar, interagir ou simplesmente se encontrar. Johann (2016) aponta que a realização das traduções não deve limitar-se somente aos movimentos emancipatórios, devendo

se dar no contato entre culturas e visões, no espaço do contraditório, entre sujeitos de diferentes emancipações ou com indivíduos de outros segmentos sociais. A experiência adquirida nessas zonas de contato ensinaria o que, o como e o quanto traduzir.

Para Santos (2010), somente é possível construir uma cultura contra hegemônica se a tradução ocorrer entre saberes e práticas não hegemônicas, de forma a conhecer e entender para além do que está posto, contra a ordem estabelecida, que privilegia a minoria e deixa de lado os mais necessitados. São das práticas hegemônicas e seletivas que surgem as desigualdades sociais.

A seguir serão apresentadas algumas ações estatais, que estão sendo planejadas, executadas ou propostas em âmbito local, na cidade de Mossoró/RN, principalmente a partir da atuação conjunta entre o Ministério Público e o Juízo da Vara da Infância e Juventude da cidade, em colaboração com a rede de atendimento socioassistencial. Em seguida, é feita uma análise acerca da eficácia dos direitos humanos da forma que estão postos atualmente, com embasamento na teoria contra hegemônica de Santos (2013). Por fim, estabelece-se uma comparação entre as expectativas de futuro dos adolescentes e jovens entrevistados e as ações que estão sendo propostas e planejadas para eles.

5.2 AÇÕES ESTATAIS E SEUS IMPACTOS NA VIDA DOS EGRESSOS DAS INSTITUIÇÕES DE ACOLHIMENTO

Dentre as ações estatais em fase de planejamento, discussão ou execução na cidade de Mossoró, serão detalhados alguns aspectos relacionados aos seguintes instrumentos: Plano de Atuação prioritária elaborado pela 12ª Promotoria de Justiça da Comarca de Mossoró, que tem atribuição para atuar em matéria protetiva na área da infância e juventude; Projeto abraça vidas, que visa à implementação do serviço de famílias acolhedoras na cidade; e Procedimento Administrativo de acompanhamento de Políticas Públicas, que objetiva a implementação de uma República na cidade - serviço de acolhimento para jovens de 18 a 21 anos.

5.2.1 Plano de Atuação Prioritária - 12ª Promotoria de Justiça de Mossoró/RN - 2022 a 2024

A Promotoria de Justiça, com atribuição na defesa dos Direitos das Crianças e Adolescentes na comarca de Mossoró/RN, promoveu uma audiência pública, no ano de 2022, para apresentar minuta de planejamento para a atuação no biênio 2022-2024, com

o intuito de divulgar os projetos que estão em andamento ou em fase de estruturação no âmbito de atuação da referida promotoria dentre as ações voltadas para a cidade de Mossoró/RN. Para o público-alvo da presente pesquisa, destacam-se: o Projeto abraça vidas; o Projeto de acolhimento de jovens adultos; o Plano de reordenamento das instituições de acolhimento; e o Conviver SUAS.

O projeto Abraça Vidas trata-se da implementação do Serviço de Famílias Acolhedoras em Mossoró–RN e está em fase de discussão sobre a implantação do serviço na cidade. O referido Órgão Ministerial já emitiu recomendação a fim de que a Prefeitura tome as providências iniciais que lhe cabem. E, dentre as atividades listadas no plano, a Promotoria cogita propor a assinatura de um acordo interinstitucional, visando à implementação do serviço na cidade. Os principais aspectos em relação ao acolhimento familiar serão tratados no próximo tópico.

Em relação às atividades referentes ao acolhimento de jovens adultos, a promotoria aspira retomar a discussão sobre a implementação do serviço na cidade, a partir do mês de setembro de 2022. O serviço ou programa planeja atender os jovens entre 18 (dezoito) e 21 (anos) com vínculos familiares rompidos, oriundos ou não do acolhimento institucional.

Outro projeto importante, apresentado na minuta de atuação para o biênio 2022-2024, é o reordenamento das Instituições de Acolhimento, que tem dois pontos principais como: o direcionamento inicial, quais sejam, o aprimoramento do direito à educação, com o atendimento das demandas educacionais dos acolhidos e a implementação de programas de apadrinhamento na cidade.

Primeiramente, trata-se do direito à educação das crianças e adolescentes acolhidos nas três instituições existentes na cidade de Mossoró, objetivando a implementação de melhorias no nível de atendimento às demandas pedagógicas das crianças e adolescentes. Para tanto, pretende-se discutir juntamente com as secretarias municipais de educação e assistência social sobre a necessidade de se elevar o nível de acompanhamento pedagógico dos acolhidos nas instituições. Ainda não existe procedimento instaurado, mas a equipe da promotoria pretende iniciar os trabalhos em agosto de 2022.

Inclusive, nas entrevistas realizadas com as equipes técnicas do Abrigo Institucional para Adolescentes e da Aldeias SOS, um dos pontos citados pelas assistentes sociais e psicóloga, como sugestão de melhoria do serviço, foi a necessidade de apoio pedagógico para os acolhidos. Isso porque a maioria das crianças e adolescentes que estavam nas instituições apresentam déficits educacionais e dificuldades para dar

seguimento aos estudos sem um suporte extra, para além da sala de aula.

Em relação ao estudo da necessidade de implementação de programas de apadrinhamento na cidade, o Órgão Ministerial planeja dar início às discussões acerca disso no primeiro semestre de 2023. Para tanto, objetiva instaurar um procedimento interno e agendar reuniões com lideranças locais do governo e da sociedade para fomentar a discussão. Nesse contexto, tem a intenção de promover seminários para apresentar o projeto à sociedade local.

O apadrinhamento foi inserido no Estatuto da Criança e do Adolescente, pela Lei nº 13.509/2017, que incluiu o artigo 19-B, caput e seis parágrafos, detalhando em linhas gerais o objetivo do programa e alguns requisitos necessários para participar. O apadrinhamento é direcionado a crianças e adolescentes que estejam em acolhimento institucional ou familiar. Consiste em constituir e oportunizar a existência de vínculos externos para fins de convivência familiar e comunitária, que colaborem com o desenvolvimento desses sujeitos nos quesitos moral, financeiro, educacional e social.

O Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Norte instituiu o Projeto de apadrinhamento, por meio de sua Corregedoria, que expediu o Provimento nº 176, em 16 de julho de 2018. De acordo com a referida norma, o programa terá o apoio das Organizações da Sociedade Civil. Em Natal, terá o suporte do Acalanto Natal e do Grupo Afeto em Mossoró (Artigo 5º do Provimento 176/2018).

A forma de implantação do programa deverá obedecer a todos os requisitos expressos no provimento, como: idade mínima dos padrinhos, não ser postulante à adoção, entre outros. A Promotoria da Infância e Juventude de Mossoró aspira fazer uma análise mais aprofundada para em seguida apresentar o projeto à cidade e implantá-lo de forma organizada e programada.

Outro Projeto relacionado à presente pesquisa, que consta no plano de prioridades da 12ª Promotoria de Mossoró, é o Conviver SUAS. O SUAS, é o Sistema Único de Assistência Social. Esse projeto visa ao fortalecimento das políticas públicas de garantia do direito à convivência familiar e comunitária das crianças e adolescentes em Mossoró/RN. Nesse sentido, o Órgão Ministerial cogita acompanhar e fiscalizar os serviços e equipamentos da proteção social básica do SUAS no município. O objetivo principal é melhorar a estrutura de atendimento e recursos humanos do CRAS e CREAS da cidade, entre 2022 e 2023.

O conviver SUAS, se fortalecido e bem estruturado, poderá evitar muitos acolhimentos de crianças e adolescentes, tendo em vista que as equipes trabalharão o fortalecimento de vínculos entre as crianças e adolescentes no âmbito de suas famílias

e comunidade de origem, de modo a possibilitar a permanência desses sujeitos com suas famílias.

Dentre outros projetos citados no planejamento bienal da referida Promotoria, estão: o fortalecimento do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente - COMDICA e do Fundo da Infância e Adolescência - FIA; o fortalecimento do Conselho Tutelar e das Redes de Proteção; o Projeto Rede de Cuidados; e o Projeto Acolher. Essas ações não serão detalhadas no presente trabalho, tendo em vista que não têm relação direta com o objeto de pesquisa proposto.

5.2.2 Abrace vidas - famílias acolhedoras

O Projeto Abrace Vidas Mossoró foi criado com o intuito de implementar o serviço de famílias acolhedoras na cidade. Tem previsão legal no ECA, e inclusive, é elencado como acolhimento preferencial em relação ao acolhimento institucional, conforme expresso na Lei 8.069/90:

Art. 34. O poder público estimulará, por meio de assistência jurídica, incentivos fiscais e subsídios, o acolhimento, sob a forma de guarda, de criança ou adolescente afastado do convívio familiar. (Redação dada pela Lei nº 12.010, de 2009) Vigência

§ 1º A inclusão da criança ou adolescente em programas de acolhimento familiar **terá preferência a seu acolhimento institucional**, observado, em qualquer caso, o caráter temporário e excepcional da medida, nos termos desta Lei. (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009)

§ 2º Na hipótese do §1º deste artigo, a pessoa ou casal cadastrado no programa de acolhimento familiar poderá receber a criança, ou adolescente mediante guarda, observado o disposto nos arts. 28 a 33 desta Lei. (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009) Vigência

§ 3º A União apoiará a implementação de serviços de acolhimento em família acolhedora como política pública, os quais deverão dispor de equipe que organize o acolhimento temporário de crianças e de adolescentes em residências de famílias selecionadas, capacitadas e acompanhadas que não estejam no cadastro de adoção. (Incluído pela Lei nº 13.257, de 2016)

§ 4º Poderão ser utilizados recursos federais, estaduais, distritais e

municipais para a manutenção dos serviços de acolhimento em família acolhedora, facultando-se o repasse de recursos para a própria família acolhedora. (Incluído pela Lei nº 13.257, de 2016) – **(grifos nossos)**.

De acordo com Crisóstomo (2016), a legislação brasileira tem direcionado seus preceitos no sentido de elencar a família como um instituto fundamental para a concretização dos direitos da criança e do adolescente. Pode-se constatar essa afirmação no dispositivo legal descrito acima, que aponta as famílias acolhedoras como preferência legal ao acolhimento institucional daquelas crianças e adolescentes que necessitam ser afastados das suas famílias de origem, por diversas situações de violação de direitos.

Importa mencionar que a medida protetiva de acolhimento, seja familiar ou institucional, mantém a necessidade de observância dos princípios da excepcionalidade e da provisoriedade. O afastamento tem o propósito de proteger a criança e adolescente das violações que estão sendo vivenciadas naquele momento e acompanhar a família de origem por meio de uma equipe técnica, até que tenham condições de se comprometer com os cuidados que as crianças e adolescentes necessitam. Nesse sentido, não tem como propósito a adoção, mas sim a reintegração familiar. Somente nos casos de impossibilidade de retorno, é que se deve trabalhar visando encaminhamento a uma família extensa ou substituta.

De acordo com Crisóstomo (2016), o acolhimento institucional prolongado apresenta-se como danoso às crianças e adolescentes, tendo em vista que são sujeitos em desenvolvimento, e estão sendo submetidos a um ambiente autoritário, repleto de regras. São indivíduos que apresentam carência afetiva, ausência dos pais, não tendo uma pessoa de referência, dentre outros fatores.

A referência familiar ainda é o principal ambiente de socialização do indivíduo. É o espaço onde as crianças se desenvolvem, crescem e é a primeira base de influência na construção das condutas dos sujeitos. O ambiente familiar e a convivência com os familiares e a comunidade de origem garantem à criança a apropriação de culturas e hábitos e o atendimento de suas necessidades básicas. De acordo com o 6º princípio da Declaração Universal dos Direitos da Criança (Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, 1959):

A criança tem direito ao amor e à compreensão, e deve crescer, sempre que possível, sob a proteção dos pais, num ambiente de afeto e de segurança moral e material para desenvolver a sua personalidade. A

sociedade e as autoridades públicas devem propiciar cuidados especiais às crianças sem família e àquelas que carecem de meios adequados de subsistência (...).

A primeira infância é o momento de formação da personalidade dos indivíduos e a família deveria ser o principal pilar formador/acolhedor. No entanto, quando as crianças e adolescentes precisam ser afastados de seus lares, são inseridos em instituições de acolhimento que, em geral, não trabalham a individualidade de cada sujeito. Logo, eles precisam se adequar à cultura da instituição, pois o trabalho é coletivo.

Diante disso, a legislação avançou quando criou a possibilidade de famílias serem cadastradas para receberem essas crianças e adolescentes que têm seus direitos violados por suas famílias de origem. De acordo com o Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária – PNCFC, o Programa de Famílias Acolhedoras apresenta-se como um serviço que prepara uma família para receber uma criança ou adolescente que necessite de acolhimento, por terem sido afastados da família de origem mediante aplicação de medida protetiva. O objetivo é que a família acolhedora ofereça proteção e cuidados individualizados a esse sujeito, até que seja possível o retorno à família.

O Programa de famílias acolhedoras é classificado como uma política pública de atendimento à criança e ao adolescente, desprovido dos cuidados parentais, com previsão na legislação brasileira e acompanhamento técnico. Como já mencionado, as famílias acolhedoras têm preferência pelo acolhimento em instituições, apesar disso a maioria dos municípios ainda não dispõe desse serviço. De acordo com Crisóstomo (2016), os acolhidos em instituições são conduzidos a se adequarem às rotinas da instituição, excluindo ou enfraquecendo sua individualidade. Além do fator de afastamento social, seja no ambiente escolar ou na comunidade em que vive, podendo também retardar o desempenho cognitivo.

Na presente pesquisa, essa segregação social foi mais visualizada no âmbito do AIA. Os adolescentes acolhidos na Aldeias Infantis SOS são mais inseridos nas atividades da comunidade e bairro onde moram, havendo uma maior convivência comunitária. No entanto, não se compara com a rotina e convivência de uma família e de um lar individualizado.

Apesar das famílias acolhedoras se mostrarem mais benéficas, não há o objetivo de substituir as instituições de acolhimento, tendo em vista a impossibilidade dessa alternativa diante da demanda da cidade de Mossoró. Inclusive, recebem crianças e

adolescentes de várias cidades circunvizinhas. O propósito seria ampliar as opções às crianças e adolescentes afastados de suas famílias de origem, dessa forma a rede de atendimento socioassistencial analisaria cada caso individualmente, a fim de alocar o sujeito na modalidade de acolhimento mais viável ao seu caso concreto.

Nos casos elegíveis para acolhimento familiar, após a cessação do acolhimento, de acordo com Almeida (2014), o acolhido tem três possibilidades: o retorno à família de origem, caso a equipe socioassistencial vislumbre um real aperfeiçoamento da família biológica e o fim das ações que levavam à violação de direitos; a adoção por uma família substituta, em caso de ter sido destituído o poder familiar originário; ou o encaminhamento a uma instituição de acolhimento.

Ainda de acordo com Almeida (2014), embasado nas leis que tratam dessa hipótese de acolhimento, a família acolhedora não pode adotar e nem ser pretendente à adoção. Essa vedação legal existe para evitar que essas famílias voluntárias ou pais solidários, como são denominados, tentem entrar no programa para se beneficiarem com a finalidade de atalhar o Cadastro Nacional de Adoção.

Alguns autores, como Ishida (2010), afirmam que o programa famílias acolhedoras é de difícil implementação justamente por esse motivo, tendo em vista que as famílias se cadastram para receber as crianças e adolescentes com o intuito de adotá-las. No entanto, se isso ocorrer é por falha na implantação da política pública, tendo em vista que, tanto a fase cadastral, como a seleção, preparação e capacitação dessas famílias devem ser muito bem orientadas por uma equipe multidisciplinar, visando evitar incompreensões e distorção na finalidade principal do programa.

Embora o programa de famílias acolhedoras já esteja previsto no ECA desde 2009, em seu art. 101, VIII, e o município de Mossoró tenha publicado a lei nº 3.271, em 20 de março de 2015, o serviço ainda não foi implementado na cidade, mesmo decorridos 07 (sete) anos da aprovação do referido diploma legal.

No entanto, a Prefeitura Municipal de Mossoró incluiu a destinação de recursos para a implementação do serviço tanto no Plano Plurianual (2022-2025), quanto na Lei Orçamentária do ano de 2022, devidamente aprovada, sancionada e publicada no Jornal Oficial de Mossoró-JOM do dia 21 de janeiro de 2022. Os recursos foram incluídos no âmbito da Proteção Social Especial e gravados como “Manutenção e ampliação dos programas de acolhimento em família”, tendo sido destinado o montante de R\$200.000,00 (duzentos mil reais) para cada ano (2022-2025).

De posse da aprovação orçamentária, antes mesmo da lei ser sancionada e publicada, a 12ª Promotoria de Justiça da comarca de Mossoró, com atribuição na

defesa dos direitos das crianças e adolescentes, emitiu a Recomendação nº 007/2021-12ª PmJMos, publicada no Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte – edição 15.079, de 17 de dezembro de 2021, a fim de recomendar a tomada de providências para iniciar o processo de implementação das famílias acolhedoras na cidade de Mossoró ainda no ano de 2022, embasado no alinhamento normativo e orçamentário para a implantação do programa.

Dentre os pontos recomendados no referido documento ministerial, estão a regulamentação da Lei Municipal nº 3.271/2015; e a definição da composição e contratação da equipe técnica para o serviço de famílias acolhedoras, que deverá ser composta por coordenador (a), psicólogo (a) e assistente social. O quantitativo de profissionais dependerá da quantidade de famílias que serão acompanhadas.

Após a contratação, a referida equipe deverá responsabilizar-se pela elaboração do plano de atividades e do projeto político pedagógico em relação ao funcionamento do serviço; pela inscrição do serviço no COMDICA; elaboração e divulgação do edital de chamamento das famílias, com a observância dos critérios expressos na referida Lei Municipal; pelo cadastramento e capacitação das famílias; e iniciar o acolhimento das crianças e adolescentes junto às famílias acolhedoras, com permanente monitoramento, avaliação e acompanhamento sistemático dessas famílias.

Apesar de todos esses alinhamentos e da emissão dessa recomendação, o Programa ainda não foi implementado na cidade de Mossoró, tendo em vista que houve uma audiência pública na sede das promotorias de justiça da comarca de Mossoró no dia 30 de junho de 2022, e uma das diligências apontadas em relação ao Projeto Abrace Vidas foi verificar o retorno da Prefeitura em relação às providências recomendadas. Como diligência principal, o Promotor de Justiça determinou, em caso de evasiva da Prefeitura, o ajuizamento de uma ação no intuito de obrigar o Poder Público Municipal a efetivar o acolhimento familiar na cidade.

Diante do exposto, foi possível perceber que, embora os inúmeros benefícios do acolhimento familiar, demonstrados através de experiências vivenciadas em outras cidades, e de existir Lei Municipal específica e destinação orçamentária para a execução do serviço, o programa ainda não foi implementado. No caso de Mossoró, o Poder Público municipal tem sido negligente com o assunto, demandando a edição de instrumentos jurídicos que obriguem a viabilização e execução da política pública.

5.2.3 Serviço de Acolhimento para jovens de 18 a 21 anos – Repúblicas

O acolhimento institucional, é uma medida protetiva prevista no ECA, que abarca crianças e adolescentes até o atingimento da maioridade. No entanto, muitos jovens completam 18 anos nas instituições de acolhimento e permanecem com seus vínculos familiares rompidos, não tendo, portanto, perspectivas de retorno às suas famílias de origem ou de encontrar uma família adotiva.

Silva (2010), afirma que uma alternativa para os jovens que saem do acolhimento sem nenhuma perspectiva de reintegração à família de origem, e sem moradia certa ou meios de auto sustentação seria residir em uma República.

De acordo com o manual de Orientações Técnicas para os Serviços de Acolhimento de Crianças e Adolescentes, as repúblicas são serviços que oferecem apoio e moradia subsidiada a grupos de jovens em situação de vulnerabilidade e risco pessoal e social, com vínculos familiares rompidos ou fragilizados. Em paralelo, trabalham sua autonomia, independência e autogestão. No entanto, a cidade de Mossoró ainda não dispõe desse serviço, mas está em fase de estudo para implantação.

Inclusive, no decorrer das entrevistas, ao serem questionados acerca de sugestões de políticas públicas direcionadas a esses jovens, a assistente social da Aldeias Infantis SOS respondeu que sugeriria a implantação de uma república em Mossoró.

Além disso, as jovens egressas colaboradoras da presente pesquisa foram unânimes em afirmar que se a cidade dispusesse de tal equipamento, teriam certamente optado por permanecer acolhidas nesse formato, até conseguirem estabilidade financeira e emocional para seguirem a vida de forma independente. Um dos jovens, que já havia atingido a maioridade no momento da entrevista, mas permanecia em fase de aproximação e viabilidade de colocação em família extensa, também respondeu que preferiria morar em uma república a morar sozinho. Conforme se pode constatar nas falas abaixo:

Pesquisadora: Quando você estava acolhida, você preferiria sair do acolhimento para uma república ou para uma casa só sua?

Liz: Eu ia pra república pra poupar o dinheirinho que eu tinha, se eu não tivesse onde ficar mesmo, se eu visse que não tinha condição de viver uma vida sozinha, eu ia.

(...)

Eva: Eu teria com certeza ido para a república, eu poderia ser a

primeira a entrar na República. Era uma oportunidade a mais. Seria um planejamento para a vida adulta né. Ia servir pra muita gente, eu teria ido, sim, com certeza. Se pudesse ir agora eu ia, com 22 anos.

(...)

Rosa: Eu ficaria até os 21 anos pra dar mais estabilidade. Eu e minha mãe, a gente conversa muito sobre isso, de como seria, o que é que acontece com os que fazem 18 anos.

(...)

Pesquisadora: Se existisse aqui em Mossoró uma República, você preferia ir morar na república ou queria morar aqui, em uma casa só sua?

Apolo: Preferia morar em uma república do que sozinho. Sozinho não.

Diante da ausência de uma república na cidade de Mossoró e da existência de jovens em situação de iminente desamparo da família, da sociedade e do Estado, após a saída da instituição de acolhimento em que ficaram durante boa parte da vida, a 12ª Promotoria de Justiça da Comarca de Mossoró instaurou um Procedimento extrajudicial (Procedimento Administrativo de acompanhamento de Políticas Públicas nº 31.23.2032.0000002/2022-24) visando tomar providências em relação à possibilidade de implementação do serviço na cidade de Mossoró.

Tal procedimento tem embasamento jurídico na Constituição Federal de 1988, na Lei 8.069/90 – ECA, no artigo 3º da Lei 12.852/13 – Estatuto da Juventude, o qual aponta as diretrizes que deverão ser observadas na implementação das políticas públicas para a juventude:

Art. 3º Os agentes públicos ou privados envolvidos com políticas públicas de juventude devem observar as seguintes diretrizes:

I - desenvolver a intersetorialidade das políticas estruturais, programas e ações;

(...)

III - ampliar as alternativas de inserção social do jovem, promovendo programas que priorizem o seu desenvolvimento integral e participação ativa nos espaços decisórios;

IV - proporcionar atendimento de acordo com suas especificidades perante os órgãos públicos e privados prestadores de serviços à população, visando ao gozo de direitos simultaneamente nos campos

da saúde, educacional, político, econômico, social, cultural e ambiental;
(...)

X - garantir a integração das políticas de juventude com os Poderes Legislativo e Judiciário, com o Ministério Público e com a Defensoria Pública (...)

Inclusive, foi expedida a Recomendação Conjunta nº 001/2021 – 2ª e 12ª PmJMos, que recomendou ao Prefeito de Mossoró e ao Secretário Municipal de Assistência Social e Cidadania a discussão acerca da inclusão de recursos no Plano Plurianual do município, para destinação a políticas direcionadas ao público infantojuvenil. O referido instrumento de atuação Ministerial recomenda a criação de programa orçamentário específico, voltado à implementação de serviço de acolhimento de jovens adultos de 18 a 21 anos cujos vínculos familiares estejam rompidos, egressos ou não estejam nas unidades de acolhimento de crianças e adolescentes da cidade de Mossoró/RN.

As promotorias envolvidas no assunto realizaram duas reuniões com a participação dos promotores e equipe jurídica e socioassistencial das Promotorias, bem como, representantes da Prefeitura de Mossoró, da Ordem dos Advogados do Brasil e do Grupo Afeto. As reuniões pretenderam discutir a necessidade de implementação do serviço de acolhimento para jovens entre 18 e 21 anos no município. Ao final da reunião, o principal encaminhamento foi sugerido pelo Secretário Municipal de Desenvolvimento Social e Juventude, que propôs a realização de um estudo para a avaliação da situação. Os promotores de justiça concordaram e acordaram que, após a conclusão do relatório desse estudo, deverão retomar a discussão.

Após a realização do Estudo Técnico, realizado pela equipe técnica da secretaria municipal, a conclusão foi pela desnecessidade de implementação de novo serviço de acolhimento. A justificativa foi que a implementação exigirá o dispêndio de recursos orçamentários permanentemente para o custeio das instalações físicas, recursos humanos e materiais. Porém, o município não dispõe de previsão orçamentária.

Além disso, destacaram que atualmente o município dispõe de iniciativas e parcerias que dão suporte a esse público e sugeriram uma maior articulação com outros serviços e o fortalecimento de políticas que auxiliem na promoção da autonomia desses jovens.

Na apresentação do plano de atuação prioritária da Promotoria da Infância e Juventude, uma das tarefas em relação à implementação das Repúblicas será a retomada, no mês de setembro de 2022, da discussão sobre a implementação do serviço. E, caso a

Prefeitura negue a assinatura de um acordo interinstitucional, as Promotorias entrarão com Ação Judicial Coletiva para a efetivação do serviço em 2023.

5.3 SUJEITOS OU OBJETOS DE DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS?

Os direitos humanos são universalistas como linguagem de dignidade humana e sua hegemonia incontestável. No entanto, Santos (2013) afirma que a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, pois não é eficaz na luta dos excluídos, dos explorados e oprimidos. O autor afirma que esses grupos são apenas objetos de discurso dos direitos humanos e se questiona se esses direitos não poderiam ser utilizados de forma contra hegemônica a fim de subverter essas deficiências.

Na visão de Santos (2013), a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, se observada pelo viés das epistemologias do Sul, pode ser considerada colonialista, tendo em vista que admite como sujeitos políticos apenas o indivíduo e o Estado. Assim, os povos que não tinham Estado, como os indígenas e quilombolas, não foram considerados como sujeitos políticos. Diante disso, os direitos humanos declarados na Carta não eram pluralistas.

Na obra do mesmo autor, intitulada *Epistemologias do Sul*, no capítulo “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, Santos (2013) trata da “existência” de uma linha que divide culturas e revela que o pensamento moderno é um pensamento abissal, dotado de diferenciações e exclusões, que tem como característica fundamental a impossibilidade de co-presença dos dois lados da linha.

Ao contextualizar a problemática da pesquisa aos exemplos contidos no texto de Santos (2009), infere-se que os jovens desligados das instituições de acolhimento, após atingirem a maioridade, inseridos em um contexto de violações de direitos, e colocados no mundo “à própria sorte”, são considerados seres sub-humanos, estão do outro lado da linha. São seres invisíveis e, sequer, candidatos à inclusão social. No que diz respeito à invisibilidade, Santos (2010), no capítulo 2 do seu livro *A Gramática do Tempo*, aborda cinco lógicas de produção da não existência e apresenta a sociologia das ausências e a sociologia das emergências como possibilidades de transgressão a essas ideias de exclusão, além do trabalho de tradução como alternativa às grandes teorias, conforme bem delimitado nas páginas anteriores.

Santos (2013), traz algumas reflexões acerca dos direitos humanos na zona de contato das teologias políticas e destaca que essas zonas se formam entre concepções contrárias. O que faz surgir turbulências políticas, culturais e ideológicas. E é justamente

na tentativa de aproximar essas visões de mundo divergentes que os direitos humanos são considerados falhos e ineficazes. Se, por um lado, os discursos de direitos humanos têm se apresentado cada vez mais como inclusivos, na prática, continuam a tolerar violações dos próprios princípios por eles defendidos, contribuindo para o aumento da crise nas zonas de contato e, conseqüentemente, lutas desiguais e relações de dominação e subordinação assimétricas.

Seguindo com os questionamentos acerca da eficácia dos direitos humanos não universalistas, Santos (2013) afirma que não devem ser descartados e questiona se serão possíveis outros direitos humanos, a partir de uma concepção contra hegemônica, pluralista e que o interpretem como ferramentas de emancipação social, em diferentes contextos sociais. Tendo como base essas reflexões, Santos conseguiu desconstruir a visão tradicional dos direitos humanos e demonstrar sua fragilidade e falhas, além de afirmar a necessidade de uma concepção contra hegemônica de direitos humanos.

Na concepção de Santos (2013), os direitos humanos são postos, em linhas gerais, de forma ocidentalizada e hegemônica, impondo noções de dignidade em um processo de supressão cultural, sendo formulados em um processo de globalização de cima para baixo.

Em consonância com o pensamento de Santos (2013), a presente pesquisa conseguiu extrair a visão de que essa gramática universal e hegemônica de dignidade humana vem tornando a população, em geral, os mais vulneráveis, objetos de direitos humanos. Sendo assim, os direitos humanos, da forma que estão postos, não podem ser considerados eficazes nas lutas das minorias, mas, de forma contraditória, vêm sendo parte de uma hegemonia que legitima opressões.

Um exemplo claro, presente neste trabalho, é a inércia do Poder Público em implementar o programa de famílias acolhedoras. Apesar de amplamente demonstrado o caráter benéfico para as crianças e adolescentes que necessitam da medida de proteção, tendo em vista que prioriza o tratamento individualizado, o acompanhamento das famílias biológicas com a finalidade de reintegração, a vivência em uma rotina familiar, entre outras características, o serviço nunca foi concretizado na cidade de Mossoró.

Importa destacar que o acolhimento familiar tem previsão no ECA desde o ano de 2009 e o município de Mossoró publicou a lei municipal nº 3.271, em 20 de março de 2015 e, mesmo após decorridos 07 (sete) anos, ainda não saiu do papel. Tal exemplo demonstra o descaso com os direitos sociais e políticas públicas direcionadas aos jovens e adolescentes em situação de acolhimento. O direito existe, mas não se concretiza na

realidade prática positiva, pois o Poder Público é inerte quando se trata de benefícios aos mais vulneráveis.

Por fim, retomando o já mencionado pensamento abissal de Santos (2009), é importante reafirmar o entendimento de que os direitos humanos foram idealizados para fortalecerem os interesses hegemônicos e serem efetivos do “lado de lá” da linha abissal, no Ocidente. O autor afirma que a linha abissal prepondera através dos preconceitos das mais variadas formas e em face das minorias sociais, podendo ser percebido até mesmo quando cidadãos comuns se vêem vítimas das políticas ditadas pelo capital financeiro.

5.4 SONHOS DOS ADOLESCENTES E JOVENS VERSUS PROPOSIÇÕES ESTATAIS

Após a análise das entrevistas, as expectativas tanto dos adolescentes acolhidos, quanto dos jovens egressos tem como enfoque principal conseguir um meio de autossustentação. É possível perceber a preocupação com a fonte de renda para dar seguimento à vida fora da instituição. Também demonstram muita vontade de conquistarem a casa própria e constituírem a própria família. Abaixo segue algumas respostas dos informantes, quando indagados acerca dos planos para o futuro:

Pérola: Meu maior sonho é terminar os estudos, ter uma casa própria com os móveis e ter uma família. Mas agora não né. E montar meu salão de unha, de sobrancelha, de estética.

Apolo: Morar com minha família em Açú e terminar o ensino médio e depois fazer faculdade de gestão ambiental ou educação física.

Afonso: É ter minha lanchonete e ter uma família, eu pretendo casar porque eu nunca tive uma família, e meu sonho é ter uma família. E o que eu não tive eu quero dar pra minha família.

Liz: Criar meus filhos e receber minha pensão pra poder me sustentar.

Eva: Nessa questão da vida financeira, independente. Ir mais a fundo na vida pessoal e profissional também. Crescer né. Procurar sempre crescer. Meu sonho sempre foi ser uma pessoa independente. Aprendi muito a dar valor nessa vida a tudo aquilo que a gente batalha com o nosso suor, não tem nada mais gratificante é você batalhar ali todo dia, estar ali lutando e no final do mês você receber o seu pagamento. Conquistar minhas próprias coisas, não tem nada tão satisfatório pra

mim do que isso. Eu aprendi muito a dar valor a isso (...).

Rosa: Daqui uns 10 anos quero estar com 1 ou 2 filhos, e no mínimo 1 adotado e meu emprego. Se não for policial, quero ser professora, inspirada na minha mãe.

Os adolescentes e jovens também foram indagados acerca do que o Estado poderia fazer para auxiliar os egressos das instituições de acolhimento. Conforme se pode observar abaixo, as respostas também foram direcionadas à moradia, oferta de emprego, assistência e auxílios financeiros. Inclusive uma das egressas disse que uma boa ação seria a criação de uma República, *in verbis*:

Pesquisadora: O que você acha que o Estado, o Município poderia fazer para ajudar mais os jovens que saem do acolhimento?

Pérola: Um trabalho e cursos, eu ia amar se me dessem uma casa.

Apolo: Me dá apoio.

Afonso: Dá assistência

Liz: Uma casa (...)

Eva: Eu acredito que uma contribuição mensal, tipo um auxílio, dá mais uma oportunidade, tipo uma bolsa de estudos, eu sei que hoje tem o Enem, tem o Prouni. Mas outras coisas que ajudasse, tipo um auxílio financeiro, da casa própria, de ter uma oportunidade.

Rosa: Eu não sabia da existência das repúblicas, mas eu acho que seria uma boa opção.

As ações estatais propostas no âmbito da cidade de Mossoró/RN, mencionadas no tópico anterior, podem ser consideradas parcialmente alinhadas aos desejos e expectativas dos adolescentes acolhidos e jovens egressos entrevistados.

Em relação à preocupação com a moradia após a saída do acolhimento institucional pelo atingimento da maioridade, a criação da República e/ou a procedência da Ação Civil Pública recentemente ajuizada supriria esse desejo. A referida Ação judicial pretende obrigar a Prefeitura a incluir o adolescente, que está em fase de desinstitucionalização, no Programa ‘Minha Casa Minha Vida’ ou programa municipal de moradia, com a concessão de “Aluguel Social” ou qualquer outro benefício socioassistencial que o possibilite custear o pagamento de aluguel de um imóvel; além da inclusão do adolescente, imediatamente, em programas de promoção, acompanhamento, alimentação e auxílio.

Importa salientar que, apesar da Ação Civil Pública supramencionada se referir especificamente a um adolescente, sua procedência gerará precedentes no sentido de favorecer os próximos adolescentes, que forem desligados e que estejam na mesma situação de vulnerabilidade social.

Outra proposição estatal, que está em fase de planejamento na Promotoria da Infância e consta no plano de atuação bienal do órgão ministerial, e está conforme as expectativas dos sujeitos da pesquisa, seria o programa de apadrinhamento, que possibilita a criação de vínculos externos entre os acolhidos e os padrinhos afetivos. Nesse sentido, ao saírem da instituição, os jovens teriam um suporte e vínculo afetivo externo, que proporcionasse o apoio e assistência que eles esperam do Estado. Alguns relatam a dificuldade em realizar uma consulta médica, em usar serviços bancários, de se locomoverem pela cidade. Esses detalhes poderiam ser supridos com o auxílio desses padrinhos voluntários externos ao serviço.

O aprimoramento do direito à educação, com o atendimento das demandas educacionais dos acolhidos, também proposto no Plano de atuação bienal da referida Promotoria de Justiça, também está alinhado com o desejo que eles demonstraram de concluir os estudos, conseguir um emprego e ter uma profissão. Um apoio pedagógico no âmbito da instituição de acolhimento provavelmente direciona melhor a vida educacional desses sujeitos.

É importante destacar que, a equipe da Infância e Juventude protetiva trabalha de forma comprometida e sensível aos desejos e necessidades das crianças, adolescentes e jovens que necessitam da medida de proteção de acolhimento institucional, por serem vítimas das mais variadas violações de direitos. No entanto, é perceptível que há dificuldades na articulação com o Poder Público Municipal, tendo em vista a inércia em relação à implementação dos serviços e ações propostas.

O ECA é pautado na Doutrina da Proteção Integral, que segue a lógica de garantir direitos para prevenir situações irregulares. Não se trata de dar direitos demais para as crianças. Ao contrário, é, desde a infância, proporcionar o mínimo que o ser humano precisa para viver dignamente: educação, saúde, família, cultura, moradia, comida, entre outros. Sem isso, não há dignidade. E esses adolescentes e jovens precisam viver dignamente e serem cidadãos inseridos no seio social. No entanto, para a concretização desse anseio, ainda há muito trabalho e muitas lutas pela frente.

5.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo aspirou responder à problemática da pesquisa, apresentando as ações direcionadas aos jovens egressos das instituições de acolhimento da cidade de Mossoró. A problemática foi respondida através da comparação das respostas às perguntas contidas nas entrevistas aplicadas diretamente aos egressos das instituições de acolhimento da cidade de Mossoró/RN e aos adolescentes acolhidos - que estão prestes a serem desligados do serviço, com o esboço das ações estatais, que estão em fase de planejamento e/ou de execução, direcionadas a esse público. Foi possível concluir que existe um atendimento parcial às demandas e pretensões dos adolescentes e jovens que vivenciaram o acolhimento institucional.

Resumidamente, as expectativas tanto dos adolescentes acolhidos quanto dos jovens egressos são direcionadas ao alcance de um meio de autossustentação após o desligamento, bem como à conquista da casa própria e a constituição de suas próprias famílias. Em termos gerais, respondem que o Estado poderia ajudá-los na vida autônoma fora da Instituição de acolhimento por meio da concessão de uma moradia digna, oferta de emprego, prestação de assistência e auxílios financeiros, pelo menos nos primeiros anos após a desinstitucionalização.

Ao comparar as expectativas dos sujeitos com as ações estatais propostas ou em fase de planejamento, foi possível concluir que há um atendimento parcial das demandas dos adolescentes e jovens que passaram pela experiência do acolhimento institucional. As ações estatais apresentadas no presente trabalho e que estão em fase de implementação ou estudo pelo município, foram: o projeto Abrace vidas – acolhimento familiar, em detrimento do acolhimento institucional; a implementação de uma república na cidade – acolhimento de jovens que tenham entre 18 e 21 anos; implantação do programa de apadrinhamento afetivo; dentre outras ações mais específicas, que almejam garantir os direitos básicos que o jovem necessita ao sair da instituição.

Os sujeitos da pesquisa, adolescentes e jovens que estão ou estiveram acolhidos institucionalmente, necessitam dessa medida de proteção, pois não encontraram outra alternativa que pudesse ajudá-los a amenizar as dificuldades concretas de risco e vulnerabilidade social a que estavam submetidos.

A presente pesquisa achou imprescindível abrir espaço de escuta para esses sujeitos relatarem suas histórias, conforme suas próprias perspectivas. A relevância acadêmica deste trabalho reside na produção de narrativas contadas pelos próprios adolescentes e jovens que experienciaram o acolhimento institucional, com a

demonstração, a partir de suas falas, de quais seriam os seus maiores desejos e sonhos ao serem desinstitucionalizados. É de extrema importância que o Estado e as autoridades envolvidas conheçam as pretensões desses sujeitos, para saberem se as ações que estão sendo planejadas/desenvolvidas/executadas para os jovens egressos das instituições de acolhimento contemplam os desejos do seu público-alvo.

Outrossim, foi de extrema relevância evidenciar os sentimentos e pensamentos desses sujeitos em relação ao sistema institucional, inclusive, para compreender como essa ferramenta funciona e se está cumprindo com os seus objetivos. Nesse sentido, a presente pesquisa viabiliza, também, novas produções de conhecimento do contexto institucional a partir do olhar de quem nele viveu.

Apartir das entrevistas com os acolhidos que estão em fase de desinstitucionalização e com as egressas – Liz, Eva e Rosa – é perceptível que apesar do estigma em relação à medida de acolhimento institucional, às instituições de acolhimento e aos acolhidos, os colaboradores da pesquisa afirmaram que a experiência foi positiva em suas vidas e demonstram um sentimento bom em relação à instituição, aos funcionários e à maioria dos momentos que vivenciaram no contexto de institucionalização.

Dentre as ações estatais propostas ou em fase de planejamento na cidade de Mossoró/RN está o acolhimento familiar, que se efetivado, reduzirá e tende a substituir o acolhimento institucional, quando possível. Apesar de existir Lei Municipal específica e destinação orçamentária para a execução do serviço, o programa ainda não foi implementado por negligência do poder público municipal, forçando a edição de instrumentos jurídicos que obriguem a viabilização e execução da política pública.

Assim sendo, importa salientar que as crianças, adolescentes e jovens em situação de vulnerabilidade social neste país necessitam de garantias, por meio dos direitos, do mínimo que se requer para poderem ter uma existência digna. O direito, por si só, não basta, teve que haver as condições e a vontade para que seja implementado e aplicado a quem realmente espera e anseia por essa proteção.

No entanto, é importante refletir acerca do papel do Estado em relação a esses jovens. Até que ponto seria sustentável o Estado atender aos desejos deles sem que a real autonomia estivesse em desenvolvimento. A partir da leitura das entrevistas, fica evidente que os sonhos circundam apenas na esfera da sobrevivência digna, eles não esboçam sonhos mais ambiciosos e emancipatórios, talvez pela baixa estima e sentimento de incapacidade. Nesse sentido, o Estado deveria atuar desenvolvendo políticas para influenciar a mudança de alguns sonhos e perspectivas desses jovens, na tentativa de evitar o risco do paternalismo/assistencialismo inibir a emancipação e

a autonomia dos sujeitos. E essas políticas devem ser postas em prática desde o início da fase da adolescência, para que os adolescentes acolhidos consigam superar seus traumas e desenvolver suas habilidades e autonomia.

Por fim, as questões socioemocionais dos adolescentes acolhidos e jovens egressos do acolhimento institucional poderiam ser um tema de práticas restaurativas e abordagens múltiplas (intersetorial e transdisciplinar) para lidar com esses dilemas e traumas existenciais, sobre sentidos da vida, superações, terapias e ressignificação das experiências.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, K. **Programa de acolhimento temporário é alternativa para crianças retiradas de família biológica**. 2014. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/06/Programa-de-acolhimento-temporario-e-alternativa-para-criancas-retiradas-de-familia-biologica-4538676.html>>. Acesso em 10 abril 2022.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. **Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069compilado.htm>. Acesso em: 04/02/2020.

CRISÓSTOMO, Macyele Beatriz Viana. **O programa de famílias acolhedoras no município de Mossoró/RN, as dificuldades na execução desta política pública e a situação das instituições locais de acolhimento** - 2016. 32 f. : il. Artigo (graduação) - Universidade Federal Rural do Semiárido, Curso de Direito, 2016.

ISHIDA, Válder. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. São Paulo: Atlas, 2010

JOHANN, Joni Josselito. **Por uma sociologia para os estudos de tradução: reflexões a partir da estratégia DRS do Banco do Brasil**. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013, pp. 15-27/75-142.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Capítulo 2: Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **A gramática do tempo**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 93-135.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Capítulo 1: Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 23-71

SILVA, Martha Emanuela Soares da. **Acolhimento institucional: a maioria e o desligamento**. Dissertação – mestrado em psicologia. UFRN. Natal, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/17469/1/MarthaESS_DISSERT.pdf>. Acesso em 10 de out. 2021.

EIXO 3

LINGUAGENS, MEMÓRIA E PRODUÇÃO DE SABERES



CAPÍTULO 1

UM ITINERÁRIO ANTROPOÉTICO DO SER NEGRO: PERFORMANCE, MEMÓRIAS, EPISTEME...

*Francesca Katiuscia de Albuquerque Vasconcelos*⁸²

*Jucieude Lucena Evangelista*⁸³

*Karlla Christine Araújo Souza*⁸⁴

*Luan Gomes dos Santos de Oliveira*⁸⁵

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho, tem como base a leitura de um vídeo-performance intitulado “Livro Ambiente” do poeta, artista visual e sonoro, performer, pesquisador das poéticas da voz e do corpo, cantor, compositor, ensaísta e editor, Ricardo Aleixo⁸⁶, belo-horizontino, com 62 anos de idade, homem negro. O referido vídeo-performance tem nove minutos e cinquenta e cinco segundos de duração. Ele foi produzido pelo IMS (Instituto Moreira Salles) Quarentena – Programa Convida 2020⁸⁷, através do convite ao autor pela Revista O Menelik 2º Ato⁸⁸. Tem em sua direção e em sua montagem,

82 Bacharela em Direito. Especialista em Direito do Trabalho e Processo do Trabalho. Especialista em Direito Processual Civil. Membro da Internacional dos Fóruns (IF) e do Fórum do Campo Lacaniano Rede Diagonal do Brasil (FCLRDB). Em Formação para a prática Psicanalítica. Membro Externo da Comissão de Heteroidentificação do IFRN - Instituto Federal do Rio Grande do Norte. Mestranda em Ciências Sociais e Humanas na UERN - Universidade Estadual do Rio Grande do Norte. Pesquisadora nas áreas da Sociologia, Antropologia Social e Psicanálise. Servidora Pública Federal do Tribunal Regional do Trabalho da 21ª Região. E-mail: pesq.francescavasconcelos@gmail.com.

83 Graduado em Comunicação Social com habilitação em Radialismo, pela UFPB. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS/UFPB, Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PGCS/UFRN. Professor do departamento de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. Membro do Grupo de Pesquisas do Pensamento Complexo e do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Sociedade. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ensino - PÓS-ENSINO/UERN/UFERSA/IFRN e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas - PPGCISH/UERN. Desenvolve estudos interdisciplinares sobre imagem e cultura, sobre relações entre meios de comunicação, educação e ensino.

84 Possui Graduação em Antropologia (UFCG), Mestrado e Doutorado em Sociologia (UFPB), Pós-Doutorado (UFRN). Professora adjunta IV (DCSP/UERN). Coordenadora PPGCISH/UERN. Pesquisadora do GECOM/UERN, Mythos-logos/UFRN. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Saberes Populares e Tradicionais, Poéticas da Oralidade, Memória e Cotidiano. Ensino de Sociologia, Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade, Imaginário, Epistemologias De(s)coloniais e Feminismo De(s)colonial.

85 Antropólogo (UFRN). Docente da Unidade Acadêmica de Ciências Sociais (UACIS) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente e Doutor em Educação, ambos pela UFRN. Docente do Mestrado em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/ UERN). Coordena o Grupo de Pesquisa sobre Ecologia Política, Educação e Saúde (Ecos/CNPq). Email: luan.gomes@professor.ufcg.edu.br

86 <https://labcult.eci.ufmg.br/epistemologiacomunitaria/index.php/ricardo-aleixo/>

87 <https://ims.com.br/sobre-o-ims/>

88 <http://www.omenelick2ato.com/>

Chico de Paula. Nele, são vocalizados e performados seis poemas de autoria do próprio Ricardo Aleixo, que são: Poemanto, Labirinto, Gertrude Start, Queridos dias difíceis, Ori e Meu Negro.

Em sua arte, Ricardo Aleixo, através da música, performances, poéticas do corpo e da voz, reflete sobre questões sociais, sobretudo, as ligadas a raça e classe, mas também de gênero e do meio ambiente. Sua criação é permeada pelos saberes ancestrais africanos. Sua poesia é concretista, apresentando-se de modo verbivocovisual, sincretizando imagens, palavras e oralidade. Para tanto, o poeta utiliza sua voz, ora declamando, ora cantando, ora imitando sons da natureza, sejam dos animais, dos elementos naturais, de seres humanos e de sons citadinos, além de utilizar seu corpo como uma tela performática, onde se imprime a própria narrativa, sempre entremeando memórias na construção de uma episteme:

Lembro aqui as performances do poeta e artista visual Ricardo Aleixo, que, em aguçada percepção estética, alia em suas apresentações substratos da poética concretista com as rítmicas sonoras de matrizes afro-brasileiras, criando uma ambiência e uma *poiesis* verbivoco musical na qual prevalecem as construções polirrítmicas, multivocais, sinestésicas e cinéticas por excelência. Uma poética que se utiliza do *sampling*, da composição e da filtragem de sons e de imagens, além de objetos rítmicos, alguns artesanais ou de uso cotidiano, produzindo uma sonoridade eloquente e envolvente. (MARTINS, 2021, p. 177)

Em uma entrevista⁸⁹, no programa “Diversidade em Ciência” da Rádio USP, Ricardo Aleixo disse que pensava a poesia como um lugar de resistência. Apontou também que, embora não goste de enquadramentos, denomina sua poesia como uma etno poética, ou seja, poesia que visa a recuperação das poéticas tradicionais, a possibilidade de transpor para o aqui e o agora o máximo da riqueza de textos criados para serem performados, como: os de inscrições corporais, rupestres, palavras inventadas, usos reiterados de interjeições, etc. Ele entende a poesia associada à ideia de corpo. Para ele, a poesia é uma ecologia do sujeito. Não há divisão entre a vida do poeta e sua poesia, ambas estão entremeadas.

A leitura da arte de Ricardo Aleixo, se fará principalmente sob a ótica de Leda Maria Martins, poeta, ensaísta, dramaturga, e professora universitária, que, em suas obras, sobretudo em “Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela”, aborda

89 <https://jornal.usp.br/atualidades/o-poeta-e-musico-ricardo-aleixo-fala-sobre-etnopoesia/>

seu pensamento e proposição teórica que se cruzam com epistemologias e cosmovisões de várias matrizes cognitivas, como os derivados de matrizes africanas. Nesta obra, ela reflete, entre outros pontos, sobre a escrita da memória, dos conhecimentos no corpo humano e a inter-relação com as performances, sendo estas, entre outras definições, o meio de inscrição, de apreensão e de transmissão de um conhecimento:

Este livro explora as inter-relações entre corpo, tempo, performance, memória e produção de saberes, principalmente os que se instituem por vias das corporeidades. A ideia aqui é que a experiência e a compreensão filosófica do tempo também podem ser expressas por uma inscrição não necessariamente discursiva e mesmo não narrativa, mas não por isso menos significativa e eficaz: a linguagem constituída pelo corpo em performance, pelo corpo vivo que, em si mesmo, estabelece e apresenta uma noção cósmica, ontológica, teórica e também rotineira da apreensão e da compreensão temporais. (MARTINS, 2021, p. 22)

Também, através do sociólogo Boaventura de Souza Santos que, em suas obras, “O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul” e “Descolonizar: abrindo a história do presente”, reflete sobre o que ele conceitua como Epistemologias do Sul, que são teorias, metodologias e pedagogias não eurocêntricas. Em outras palavras, são saberes marginalizados, apagados, invisibilizados pela cultura do Norte Global. Conhecimentos que resistem ao colonialismo, ao capitalismo e ao patriarcado.

Apropria-se das ideias de Norval Baitello Júnior, com seu livro “A carta, o abismo, o beijo: os ambientes de imagens entre o artístico e o midiático” e com seu ensaio “O apagamento da genealogia e a fúria do futuro” no livro “Sapientia: uma arqueologia de saberes esquecidos”, traz uma reflexão sobre o corpo, o tempo, e o conhecimento, abordando inclusive esses pontos através de uma sabedoria ancestral.

Por fim, contempla-se a teoria do filósofo Edgar Morin que, em seu livro “Conhecimento, Ignorância, Mistério”, aborda a necessidade de transcender a segmentação das disciplinas, por limitar a compreensão dos fenômenos vivos. E reflete em uma perspectiva não dual, não separatista, sobre os limites do conhecimento, do ser humano e sobre os mistérios que a humanidade carrega dentro de si.

Então, a partir dessas bases teóricas, apresentaremos a leitura da performance, “Livro Ambiente”, de Ricardo Aleixo, trazendo imagens do vídeo-performance e transcrições dos poemas e da performance, refletindo sobre esta obra como um meio de apreensão e de transmissão de saberes.

1.1 Sobre meios de apreensão e transmissão de conhecimentos...

Sabe-se que um dos métodos utilizados pelo invasor, como estratégia de dominação, foi o apagamento, invisibilização, extirpação de outros saberes não assimilados pelo europeu colonizador. Um epistemicídio dos saberes originários, conforme conceituado por Sueli Carneiro⁹⁰, filósofa brasileira, e por Boaventura de Souza Santos⁹¹, sociólogo português.

Sousa Santos aponta que para “limitarmos-nos a um só exemplo, a eliminação dos povos indígenas e de seus modos de vida (genocídio) foi sempre a outra face da destruição (a demonização, o apagamento) de seus modos de conhecimento (epistemicídio). (SANTOS, 2022, p. 52). Norval Baitello, falando sobre o apagamento de nossas origens e de saberes considerados esquecidos pela fúria do futuro, diz:

O embate de duas genealogias, uma dócil e elaboradamente promissora, a outra astuta, soberana e devoradora do outro, segue ainda hoje como o dilema de dominação de muito poucos sobre muitos outros. A hegemonia de uma delas - evidentemente aquela que mais interessa aos poucos que querem se apropriar dos outros - tende a gerar o esquecimento de origens mais profundas. (BAITELLO, 2018, p. 190)

Assim, o colonizador, por não assimilar, compreender, e dominar as diversas outras formas de apreensão e transmissão de conhecimentos; também, como forma de valorização, o saber europeu como o saber universal; ainda, como forma de estabelecimento de uma hegemonia epistêmica; condenou, silenciou e extirpou tudo que não era tido como “saber europeu”, o que era escrito: o acadêmico, ou científico, o racional.

Sousa Santos (2022) aponta que o “saber europeu” é um conhecimento monocultural e de rigor, uma vez que é escrito. Ele aponta que os conhecimentos escritos têm as características de rigor e monumentalidade, ou seja, são rigorosos porque oferecem uma versão unívoca e monumental porque é perdurável. O “saber europeu” é o racional. Morin (2020, p. 11), tratando sobre a irracionalidade da racionalidade como universal, afirma: “Os que projetam sua razão no universo tendem a considerar a irracionalidade uma ilusão dos ignorantes e, assim, se tornando eles próprios irracionais na ilusão racionalista, tendem a ficar cegos à irracionalidade do

90 ver sobre epistemicídio em sua tese de doutorado “A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser”, 2005, p. 97.

91 ver sobre epistemicídio em SANTOS (2019, p.8)

mundo.”. Mas, os colonizadores não conseguiram seu intento por completo: os seus resultados foram parciais. Embora não se desconheça o número de línguas, etnias, culturas e saberes originários que foram extirpados, o certo é que muitos dos saberes ancestrais são apreendidos e transmitidos através do corpo, dos gestos, da voz, do canto, das performances:

Todas estas coisas estão registradas no corpo, que se faz ponto de encontro entre o passado e o futuro, como a síntese de uma história. O corpo é o registro vivo de uma genealogia, um fim em si, e não um meio. Retornar ao corpo significa reestabelecer vínculos primordiais consigo mesmo e com os outros corpos, pois “corpo pede corpo”. (BAITELLO, 2018, p. 198)

Estes saberes (ancestrais) são indestrutíveis, inapagáveis, indomáveis, porque estão inscritos no e pelo corpo, assim:

Composto por condensações, volume, relevo e perspectivas, superfície, fundo e película, intensidades e densidades, o corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos ou pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos, que grafam esse corpo/*corpus*, estilisticamente como *locus* e ambiente do saber e da memória. Como tal é *kinesis*, impulso cinético, uma condensação significativa, síntese poética do movimento. Um corpo hieróglifo. (MARTINS, 2021, p. 79)

Boaventura de Souza Santos, abordando o conhecimento oral, sua relação com o visual, e como meio de transmissão de conhecimento, diz:

A oratura tem uma dimensão performativa que não se encontra no conhecimento escrito. Exige a presença de um *performer* (um agente, um ator) e de um público, bem como, obviamente, de um espaço de *performance*, de apresentação/representação, que pode ser uma praça,

uma rua, a sombra de uma árvore, uma igreja ou um ônibus. Na medida em que é transmitido em copresença, o conhecimento oral é também visual. [...] A transmissão do conhecimento oral pode incluir a dança, o teatro e a música. (SANTOS, 2019, p. 92)

Lêda Maria Martins (2021), defende que o conhecimento (pode-se falar em memória do conhecimento) é instituído e transmitido na e pela performance, ou seja, para ela, a performance constitui um conhecimento e, também, a transmissão deste. Ela diz que pela performance:

[...] reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais da longínqua África, as partituras de seus saberes e conhecimentos, o corpo eterno das identidades recriadas, as lembranças e as reminiscências, o corpus, enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e hiatos resultantes das diásporas. (MARTINS, 2021, p. 48)

Lêda Martins (2021), defende que há níveis de apreensão do conhecimento pela performance. por exemplo, há a transmissão do saber social, memória e sentido de identidade. E mais, constitui uma metodologia para análise de certos eventos como se fossem uma performance. Ela complementa dizendo que o termo performance “[...] “conota simultaneamente um processo, uma prática, uma episteme, um modo de transmissão e um meio de intervenção no mundo”. Ou seja, as performances são e constroem epistemologias.” (MARTINS, 2021, p. 39). São sobre estes temas que se refletirá no presente ensaio.

A primeira performance do vídeo é POEMANTO. Nela, o ator está envolto em um manto negro com palavras em tinta branca. Há um corpo que se contorce envolto neste manto, dando uma ideia de que é um corpo com inscrições, palavras que se contorcem, ora ficando visíveis, ora invisíveis, ora se sobrepondo umas às outras. Às vezes com um sentido racional, às vezes sem qualquer sentido racional. Existe uma desordem de palavras que pelo caminho do caos encontra uma ordem – desordem numa dialogia que constitui as ontologias poéticas do ser.

Ao fundo, diversos sons se intercalam, às vezes se sobrepõem mutuamente. São onomatopeias, solfejos, sons da natureza, gritos. Algumas palavras vocalizadas de origem africana, conversa ininteligível, música. Como visto:

Palavras com vida, palavra e vida.

Performance verbi-voco-visual.

Lêda Maria Martins (2021), tratando o tema das performances, diz que são um meio de permanência e de pertencimento dos indivíduos, que são formas de apreensão e interpretação do mundo. Ela acrescenta que nas “performances rituais também podemos fruir a elaboração de suas práticas, configuradas pelos solfejos da voz, pelas balizas do corpo em movimento e pela poética de seus gestos” (MARTINS, 2021, p. 67-68). Esta performance remete a algo visceral, a uma DESordem, a uma instabilidade.

Morin (2020) defende a complementaridade daquilo que denominamos como opostos. Por exemplo: harmonia e desarmonia, e que é uma ilusão pensarmos que há uma dualidade nestes “opostos”. Ele aponta que:

Podemos nos maravilhar com a ordem harmoniosa das leis universais, mas oculta-se o fato de que no nosso universo é um jogo múltiplo de ordem e desordem. [...] a harmonia e a desarmonia se combinam, o que concorda e o que discorda se unem, e, se o conflito não é o pai único de todas as coisas, pois é inseparável da união, Eros e Tânatos estão, ao mesmo tempo, em complementaridade e antagonismo permanentes. (MORIN, 2020, p. 11)

Nesta performance, as palavras, sons e frases vocalizadas, ininteligíveis, dão uma sensação de atemporalidade e confusão espacial. O que remete a uma inquietação.

Lêda Martins (2021) aponta o entremeamento que se dá entre o corpo e o som no encontro entre o visual e o sonoro. Na performance, torna-se um corpo-tela vozeado. Ela diz:

Aliando o tónus visual ao sonoro, esse corpo de visualidades luminosas é imantado pelas sonoridades, no qual o corpo-tela torna-se um corpo vozeado, no qual o dizer, desdizer e dizer de novo é axioma significativo, como emanção. O uso da voz faz-se assim instrumental, pois cria nos processos e técnicas de produção das linguagens fônicas variadas gravuras da voz. As partituras vocais e as rítmicas das sonoridades são compostas por múltiplos recursos de emissão, seja em sílabas mínimas, onomatopeias, arrulhos, solfejos, seja em mais longos fraseados. Nessas dicções e rítmicas expressivas, a palavra, por sua vez, encorpa o corpo, vibra na coreografia dos gestos, empresta voz ao silêncio. (MARTINS, 2021, p. 176-177)

Algumas palavras esparsas vão formando frases que se destacam na mente. Ao fecharem os olhos, os sons se destacam, remetendo a lugares e tempos longínquos. Na mente, um manto com palavras, um manto com vida, palavras e vida. Lêda Martins (2021) defende a performance negra como uma epistemologia. Ela diz que estas performances expressam valores, filosofias e percepções ancestrais através das gestas possantes e da voz, que faz emergir as memórias, individuais e coletivas. Em suas palavras:

As cenas negras vestem-se, assim, de uma destacada função ética, expressando um conjunto de valores emanados das epistemologias, filosofias e percepções ancestrais, de nossas africanias, das mais antigas às mais contemporâneas. Em suas afrografias, nos voltejos vocais, nas partituras e espirais do corpo tecem uma gesta possante, instigante e libertária, que solicita a memória afetiva de todos os espectadores e, assim, ressemantizam as rotinas do cotidiano, afetam histórias individuais e coletivas, visando expandir os focos de nossas retinas e os vãos de nossa escuta, revitalizando os palcos e, quiçá, ampliando os fulcros de nossa vivência, inclusive a estética. (MARTINS, 2021, p. 187)

Figura 3 -Performance Labirinto 1



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

Figura 4 -Performance Labirinto 2



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

Figura 5 - Performance Labirinto 3



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

LABIRINTO

*Conheço a cidade
como a sola do meu pé.*

*Espírito e corpo prontos
para evitar*

*outros humanos polícias
carros ônibus buracos*

*e dejetos na calçada,
incorporo hoje o Sombra amanhã
o Homem In
visível sexta à noite*

*o perigoso Ninguém
e sigo.*

Como os cegos

conheço o labirinto

por pisá-lo

por tê-lo

*de cor na ponta dos pés
à maneira também do que*

*fazem uns poucos
com a bola*

*num futebol descalço
qualquer. Conheço a*

*cidade toda (a
mínima dobra retas cada borda*

*curvas) e nela – à
custa de me*

*perder – me
reconheço.*

No início da segunda performance, LABIRINTO, o ator está parcialmente encoberto no mesmo manto negro da primeira performance, com inscrições de palavras em tinta branca. Vocaliza e performa o poema “Labirinto”. Ele vai retirando aos poucos o manto e vocalizando o poema. Seu corpo se contorce lentamente, sua cabeça e membros, superiores e inferiores, também estão em movimentos lentos, em um ritmo. A vocalização se dá com ênfase em determinadas palavras para determinar o ritmo do poema. Ao fundo, existem sons, entoações ancestrais, instrumentos musicais que ora se confundem com um som de animal. Ao final da performance, o ator, sem o manto, segura sua cabeça com as mãos, cobrindo os ouvidos, e com os olhos fixos na câmera, como se estivesse encarando o público. Verbi-voco-visual.

Boaventura de Souza Santos diz, sobre a memorização e recitação como performance: “Nenhuma delas é uma simples reprodução de conhecimentos escritos ou

orais; trata-se, pelo contrário, de conhecimentos de um terceiro tipo - o performativo.” (SANTOS, 2019, p. 97). A voz do ator é forte e retumbante, ecoa no interior do sujeito. Cada palavra de forma rítmica e calmamente vocalizada vai abrindo espaços interiores.

Lêda Martins (2021), sobre o encontro entre a performance vocal e gestual, diz que a emissão da textualidade oral se dá através da voz, da dicção, dos ritmos, da cadência, recriando as memórias dos povos africanos. Ela menciona:

Dançar à palavra, cantar o gesto, fazer ressoar em todo movimento um desenho da voz, um prisma de dicções, uma caligrafia rítmica, uma cadência. Assim se realiza a emissão da textualidade oral, nos diversos dispositivos pelos e nos quais se compõe. Na paisagem sonora, muitas formas não apenas recriam, na ordem dos enunciados, a própria reminiscência histórica dos povos africanos nas Américas, mas a reinventam, transcriam e a inscrevem, como respostas, em técnicas e performances de muitos gêneros narrativos e variadas treliças da enunciação criativa dos jogos poéticos da linguagem, reinventando os saberes estéticos em outras dicções, fraseados e nervuras poéticas. (MARTINS, 2021, p. 90).

Nestes espaços interiores, abertos pelas palavras enunciadas, vão se descortinando memórias pessoais, mas, também, as memórias coletivas de um povo cuja história está inscrita no corpo e na voz do autor. Lêda Maria Martins (2021), trazendo o tema das memórias e performances, aponta que nas oralituras o corpo é um meio de inscrição e interpretação de memórias. O corpo é significante e significado, conteúdo e o que contém. Para ela:

A memória dos saberes dissemina-se por inúmeros atos de performance, um mais-além do registro gravado pela letra alfabética; por via da performance corporal - movimentos, gestos, danças, mímica, dramatizações, cerimônias de celebração, rituais, etc. - a memória seletiva do conhecimento prévio é instituída e mantida nos âmbitos social e cultural. Assim, no âmbito das oralituras, o corpo é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo de memória, “um lugar de transferência, [...] um espelho que contém o olhar do observador e o objeto do olhar, mutuamente refletindo-se um sobre o outro”. (MARTINS, 2021, p. 131).

Figura 6 - Performance Gertrude Start 1



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

Figura 7 - Performance Gertrude Start 2



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

GERTRUDE START

Que é som?

E se você sabe o que é som, o que não é som?

*O que é ruim?
E se você sabe o que é ruim, o que não é ruim?*

*O que é palavra?
E se você... palavra, o que...?*

*O que é...?
E se você sabe... poesia, não é poesia.*

*O que é...?
E se você sabe o que é música, não é música.*

*O que é cor?
E se sabe o que é cor, não sabe... cor.*

*O que é dança?
... dança, ... dança.*

*... movimento?
E se você sabe..., o que não é...*

*O que é imagem?
E se... é, não é...*

*O que é real?
..., não é real.*

*O que é sonho?
E se..., não é sonho.*

*... rito?
... rito, não é...*

*O que é teatro?
E se você... teatro, não é...*

*... cinema?
... cinema, não é cinema.*

*O que é... ?
E se você sabe o que é razão, ... é razão.*

*... intuição?
... você sabe..., não é...*

*... espaço?
...*

*O que é tempo?
E se você sabe o que é..., não é tempo.*

*... arte?
E se você sabe o que é arte, o que não é arte?*

*O que é vida?
E se você sabe o que é vida, o que não é vida?*

*O que é começo?
Que fim leva os começos depois que começam?*

Que fim leva os começos, depois que começam?

Na terceira performance, GERTRUDE START, o ator simula a instabilidade, movimentando-se para frente, para trás e para os lados. Às vezes com leves pulos, outras vezes, movimentos pendulares. Simultaneamente, ele vocaliza as palavras do poema, entoando trechos. Com interrogações, com afirmações, e negações, questionando sempre. Suprime algumas palavras já repetidas, fazendo com que o interlocutor interaja mentalmente e se questione. Infiere-se uma música de tambores ao fundo. Voco-visual.

Lêda Maria Martins defende que “Dançar é performar, inscrever. A performance ritual é, pois, um ato de inscrição, uma grafia, uma corpografia. Nas culturas

predominantemente orais e gestuais, como as africanas e as indígenas, o corpo é, por excelência, local e ambiente da memória.” (MARTINS, 2021, p. 89). Nesta performance acima, tanto os gestos do ator, quanto os questionamentos, e a supressão das palavras na vocalização do poema remetem à instabilidade. Mais uma vez, há a sensação de ausência de tempo e espaços lineares. Morin, sobre a pouca realidade da realidade que percebemos na vida, aponta:

Não obstante o indubitável sentimento da nossa realidade, vale dizer, da realidade do nosso ser pessoal, da realidade de nossos acontecimentos, da realidade da nossa natureza, da nossa terra, do nosso mundo, do tempo e do espaço, às vezes temos a sensação do pouco da realidade, da nossa realidade. (MORIN, 2020, p. 22)

Sobre as gestualidades na performance, Lêda Martins (2021) diz que esta gestualidade desenha o próprio corpo na espacialidade:

Integrando os idiomas e códigos cênicos, a gestualidade desenha o corpo nas espacialidades ornamentadas. Expandindo e escandido na e pela espacialidades, esse corpo transeunte, caminha, repousa, corre, sempre em migrações que performam uma ocupação, seja literal, seja simbólica, dos lugares e dos não lugares, instituindo aquilombamentos, reterritorializando os espaços, tornando-os parte expressiva das movências e andanças cênicas. (MARTINS, 2021, p. 179-180)

Figura 8 - Performance Queridos dias difíceis 1



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

Figura 9 - Performance Queridos dias difíceis 2



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

QUERIDOS DIAS DIFÍCEIS

Queridos dias difíceis,
acho que já deu - embora

eu considere prematuro
um definitivo adeus.

Querendo, voltem. Minha
casa é de vocês. Agora,

pensem bem se será mesmo
saudável nos testarmos em

novos convívios tão longos
(também não sou fácil) como

foi desta vez. Menos mal se
vierem em grupos - tantos,

em tais e tais períodos do mês.

Topam correr o risco?

Vão resistir

até o fim? Podem vir, eu insisto.

Mas contem primeiro até três.

Nesta quarta performance, QUERIDOS DIAS DIFÍCEIS, o ator vocaliza o poema, evidenciando palavras, trechos, conforme sua intenção de mensagem. Há um duplo do ator, uma imagem dupla, como se fosse o passado e o presente. Um vocaliza o poema de forma mais compreensível, dando uma ideia de presente, o outro vocaliza o poema como se fosse um eco, remetendo a uma ideia de passado. O vocalizador principal repete de forma compreensível e retumbante as frases anteriormente entoadas pelo “eco”, o que ratifica a ideia de presente. Ao final da performance, percebemos uma mudança nos tempos da enunciação dos poemas pelo ator e seu duplo. O que dá a ideia de presente que passa a dar a de passado, e vice-versa. Voco-visual.

Lêda Maria Martins expressa sobre uma concepção do tempo como instância de inscrição do conhecimento:

Em última instância, proponho como possibilidade epistemológica a ideia de que o tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de

um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmo percepção e filosofia. (MARTINS, 2021, p. 22)

Esta performance remete a uma dissociação do tempo como uma linearidade. O duplo do ator faz refletir sobre estas instâncias (passado, presente e futuro) do tempo linear, como se o presente fosse um tempo posterior a um passado e anterior a um futuro. Estas diversas instâncias emaranham-se, entrecruzam-se, e se associam. Remete-se a um passado, devolve-se a um presente, e novamente, remete-se ao passado.

Boaventura de Souza Santos (2019), diz que a “oratura”, por atravessar as várias temporalidades (presente, passado e futuro), permite uma reflexão sobre a memória. Assim, ele trata temas como o tempo e a epistemologia e diz:

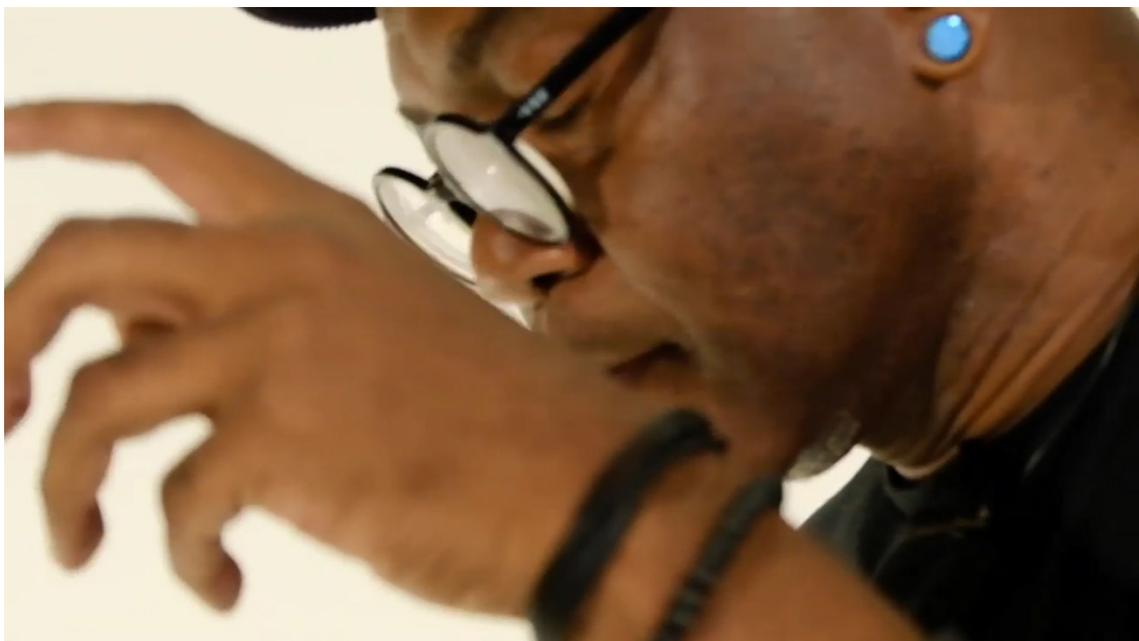
O conhecimento oral não conhece disciplinas, tempos lineares, espaços delimitados. Nas suas múltiplas manifestações, imita, recria e subverte domínios da realidade que se alteram, que de distantes se tornam próximos, de estranhos se tornam conhecidos, ou vice-versa. (SANTOS, 2019, p. 94)

Figura 10 - Performance Ori 1



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020).

Figura 11 - Performance Ori 2



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020)

Figura 12 - Performance Ori 3



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente

Figura 13 - Performance Ori 4



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020)

ORI

Tudo começa e acaba na cabeça.

A quinta performance, ORI, é a vocalização, entoada como um canto da frase “Tudo começa e acaba na cabeça”, de forma ritmada, mudando-se a ordem das palavras: “começa”, “acaba”, “na cabeça”, e “cabeça”, sem som ao fundo. A vocalização cantada é feita simultaneamente com uma dança e com gestos.

Inicialmente, os gestos valorizam a cabeça. À proporção que a performance vai se desenvolvendo, os gestos passam a privilegiar as demais partes do corpo: ombros, peito, barriga, pernas e pés. A conclusão da performance é a entonação aguda da frase, com as mãos imitando um amplificador de som na boca. Voco-visual.

Boaventura de Souza Santos (2019), diz que tanto o canto quanto a dança têm um valor epistemológico fulcral para as epistemologias do Sul, pois, através da experiência tátil-cinestésica do corpo, encena memórias primordiais ou fundacionais das gestas como forma de conhecimento. Ele aponta que:

A dança, especificamente, merece uma atenção especial nesse contexto, uma vez que é uma das formas mais complexas de conhecimento corporal, experiencial, vivido. [...] Encena a experiência primordial ou fundacional do movimento como forma de conhecimento, através da experiência tátil-cinestésica do nosso corpo. (SANTOS, 2019, p. 143)

Lêda Martins (2021), diz que o saber não estava, nem está circunscrito a um idioma escrito. Grafar o saber pode também se dar através do e no corpo, por seus gestos, dança, voz, música, sons, entre outros. Ela diz:

Grafar o saber não era, então, sinônimo de domínio de um idioma escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores. (MARTINS, 2021, p. 36)

Figura 14 - Performance Meu Negro 1



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020)

Figura 15 - Performance Meu Negro 2



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020)

MEU NEGRO

Sou o que quer que você pense que um negro é. Você quase nunca pensa a respeito dos negros. Serei para sempre o que você quiser que um negro seja. Sou o seu negro. Nunca

serei apenas o seu negro. Sou o meu negro antes de ser seu. Seu negro. Um negro é sempre o negro de alguém. Ou não é um negro, e sim um homem. Apenas um homem. Quando se diz que um homem é um negro, o que se quer dizer é que ele é mais negro do que propriamente homem. Mas posso, ainda assim, ser um negro para você. Ser como você imagina que os negros são. Posso despejar sobre sua brancura a negrura que define um negro aos olhos de quem não é negro. O negro é uma invenção do branco. Supondo-se que aos brancos coube o papel de inventar tudo o que existe de bom no mundo, e que sou bom, eu fui inventado pelos brancos. Que me temem mais que aos outros brancos. Que temem e, ao mesmo tempo, desejam o meu corpo proibido. Que me escarpelariam pelo amor sem futuro que nutrem à minha negrura. Eu não nasci negro. Não sou negro todos os momentos do dia. Sou negro apenas quando querem que eu seja negro. Nos momentos em que não sou só negro, sou alguém tão sem rumo quanto o mais sem rumo dos brancos. Eu não sou apenas o que você pensa que eu sou.

Nesta sexta e última performance do vídeo, MEU NEGRO, o ator está sentado em um globo preto. As suas vestes são negras e marrons. A poesia é vocalizada com entonações das palavras, conforme interesse em ressaltar algo. Há um olhar sereno, calmo, questionador e penetrante. Voco-visual.

Nesta performance, privilegia-se o escuro, negro, no visual. Há um globo e roupas pretas, pele preta. Também o é no vocal, na enunciação. O termo negro está em evidência. Sobre o corpo negro e suas enunciações performáticas, Lêda Martins menciona:

Um corpo-tela. Um corpo negro. Negro: vocábulo possante, inventariante, poroso. Negro: uma episteme, um saber, e não apenas uma epiderme, um lamento ou um pesar. Negro: “Território vocabular mínimo - duas sílabas - sobre ele deve pousar um dia, pra valer, a Esperança. [...] Vai caber?”, interroga-nos Camargo.

Fina lâmina ou delicado gesto, a negrura, em suas variadas faces, performa-se nos movimentos de imagens ressurgentes, às vezes perturbadoras, rascantes, gritantes, trovejantes; às vezes ternas, sussurrantes, pausadas e pontilhadas; às vezes cômicas, às vezes dramáticas; às vezes epifânicas e fulgurantes. Mas sempre insistentes, transluzentes, desejantes. Como as luzes insurgentes dos vaga-lumes. (MARTINS, 2021, p. 188)

Quanto ao caráter epistêmico da oralidade, da palavra enunciada, Lêda Maria Martins aponta a palavra falada como uma forma cognitiva e de poder:

No contexto dos sistemas cognitivos africanos e afro-brasileiros, a palavra, além de ser signo naquilo que representa alguma coisa, é também investida de eficácia e de poder, pois a palavra falada mantém a eficácia de não apenas designar a coisa a que se refere, mas também de portar nela mesma a coisa em si. Ela traz em si aquilo que evoca; como continente, ela contém, como força de enunciação, aquilo que a voz nomeou e denominou. Ela é, em si mesma, o acontecimento. (MARTINS, 2021, p. 93)

1.3 Sobre uma parcial conclusão...

Aproximando-nos da conclusão deste ensaio, apontamos que há diversas formas de apreensão e transmissão de conhecimentos. As formas de apreensão de conhecimento se dão, inicialmente, por um ou mais dos cinco sentidos corporais, pelo e através do corpo. A forma de inscrição destas memórias cognitivas, bem como sua transmissão, ocorre de diversos modos: o escrito, o oral, o corporal, o gestual, a dança, entre outros.

As danças, as gestas possantes, as músicas, os solfejos, as entonações, as cadências, os ritmos, os sons, os rituais são constituintes das performances, e também constituídos por elas (performances). São tessituras e entrelaçamentos de memórias, de saberes, de sapiências, de sabedoria ancestral.

A performance de Ricardo Aleixo é a síntese de todo o pensamento teórico aqui abordado. A sua performance é um meio de permanência, de pertencimento, de resistência, de insistência de povos que não têm seus saberes grafados em um idioma alfabético escrito, mas que têm na performance o meio de apreensão e de transmissão de saberes. Uma episteme que nasce no e pelo corpo, um corpo território, um corpo-tela, um corpo-vozeado, oratura, oralitura. Assim, a parcial conclusão deste ensaio se exprime com uma questão de Ricardo Aleixo e as palavras de Lêda Maria Martins, respectivamente:

Figura 16 - Performance Final: um livro ambiente



Fonte: Vídeo-performance Livro Ambiente (2020)

“O que é começo?”

Que fim leva os começos depois que começam?

Que fim leva os começos, depois que começam?”

“Um corpo, um tempo, um gesto de memória. os acordes da ancestralidade criam suplementos que revestem os muito hiatos, vazios e rupturas forjados pelas abissais diásporas, algo que se coloca em lugar de alguma coisa que parecia inexoravelmente submersas nas travessias, mas que é permanentemente transcrita, reincorporada e restituída nas cadências de sua alteridade, inscritas sob o signo da reminiscência e da presença nas curvilíneas espirais do tempo. Um saber, uma sapiência.” (MARTINS, 2021, p. 213-214).

REFERÊNCIAS

ALEIXO, R. **Livro ambiente**. In: <https://ims.com.br/convida/revista-o-menelick-2o-ato/ricardo-aleixo/>. Acessado em 20 de janeiro de 2023.

BAITELLO Júnior, Norval. O apagamento da genealogia e a fúria do futuro. in: WULF, Christoph. **Sapientia**: uma arqueologia de saberes esquecidos. Tradução de Cláudia Dornbusch e Doris Buchmann. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

BAITELLO Júnior, Norval. **A carta, o abismo, o beijo**: os ambientes de imagens entre o artístico e o midiático. São Paulo: Paulus, 2018a.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, Ignorância, Mistério**. Traduzido por Clóvis Marques. 1 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Traduzido por Luis Reyes Gil. 1ª ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora; São Paulo, SP: Boitempo, 2022.

CAPÍTULO 2

O POÇO, O AQUÁRIO, O ESCAFANDRO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE O PROCESSO DE RESILIÊNCIA ATRAVÉS DA PRODUÇÃO AUDIOVISUAL AUTOBIOGRÁFICA

*João Moura Rocha Sobrinho*⁹²

*André Bonsanto Dias*⁹³

“O motorista do caminhão 8-100 parece dizer aos homens da cidade: ‘O lixo é vosso; meus são estes metais que brilham, meus são estes vidros que esplendem, minha é esta consciência limpa’”

Rubem Braga

2.1 INTRODUÇÃO: Um mergulho inesperado

Em uma sessão noturna de curtas-metragens promovida por um cineclube de Fortaleza, em dezembro de 2017, o tema desta pesquisa apresentou-se a mim pela primeira vez. Organizado pelo grupo Cine Caolho e realizado numa das salas de cinema do Centro Cultural Dragão do Mar, o evento tinha a proposta de exibir quatro filmes produzidos de forma independente na capital cearense e promover um debate entre os realizadores, durante o qual seriam comentados detalhes sobre o processo de elaboração e execução das obras.

Ainda na entrada da sala de cinema, a equipe organizadora do evento distribuiu um folheto, contendo uma curta resenha de cada uma das produções. Enquanto aguardava o início dos filmes, comecei a ler a resenha daquele cujo título mais me

92 Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Ceará e mestre em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

93 Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal de Goiás - UFG e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, onde realizou estágio de pós-doutorado (2018-2020). Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense - UFF (2018), com estágio doutoral (sanduíche) realizado na Tulane University, New Orleans, EUA. É mestre em Comunicação (2012) pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Foi Editor-executivo da Revista Contracampo (2015-2017), Analista de Pesquisa da Comissão Nacional da Verdade (2014) e professor Colaborador do Departamento de Comunicação da UFPR (2012-2013). Atualmente é filiado à Rede Brasileira de Pesquisadores de Memória e Comunicação (REMEMORA) e pesquisador associado da Rede Alcar - Associação Brasileira de Pesquisadores de História da Mídia e da Compolítica - Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política. Atua no Projeto “Responsabilidade de empresas por violações de direitos durante a Ditadura” (caso Folha de S. Paulo), vinculado ao Centro de Antropologia e Arqueologia Forense (CAAF) da Universidade Federal de São Paulo – Unifesp.

chamou a atenção: “Escafandro”⁹⁴. Antes mesmo de eu assistir à produção, a breve análise que li no folheto, naquele momento, já despertou minha curiosidade sobre o curta-metragem:

Ainda que Morais insira algumas imagens de enchentes em Fortaleza, que poderiam levar à leitura do escafandro utilizado pelo protagonista como um instrumento justo de prevenção diante dos problemas estruturais da cidade, o caminho interpretativo aqui é mais aberto. Talvez o personagem que caminha a esmo vestindo uma armadura de mergulho, enquanto uma tempestade se anuncia, represente o homem fraturado após o fim de um relacionamento, na defensiva em relação a possíveis novas histórias de amor. [...] No entanto, a estranheza criada pelo visual de Escafandro, com a combinação entre a vestimenta do protagonista e os frames que prenunciam a tempestade devastadora, evoca uma atmosfera apocalíptica que tanto remete à situação de desilusão amorosa, quanto a um cenário urbano distópico, excludente, opressivo. A construção dessa estranheza com recursos mínimos pode criar uma sensação de sci-fi mambembe que faz lembrar o cinema de Adirley Queirós, sobretudo Branco Sai, Preto Fica e o recentíssimo Era Uma Vez Brasília. (ANDRIOLI, 2017)

Quando o filme de fato começou, logo fiquei surpreso com o uso incisivo de efeitos visuais e sonoros que pareciam expressar determinadas sensações com intensidade e vivacidade. A trilha sonora, a caracterização do protagonista, os cenários utilizados, o uso de registros não ficcionais, as reflexões verbalizadas ao longo do curta-metragem e diversos outros elementos que compunham a obra me deixaram verdadeiramente intrigado, ao mesmo tempo, em que se tornava mais claro o caráter “interpretativo” do filme, como apontará a resenha. A verdade é que a ausência de diálogos, narrações ou mesmo linearidade na narrativa pareceram apenas instigar minha curiosidade nesse primeiro contato.

Ao longo dos 13 minutos de duração do “Escafandro”, o público é apresentado a um personagem que vaga por diferentes espaços de Fortaleza, trajando a roupa de mergulho que dá nome à produção. Fazendo uma série de questionamentos repetitivos e aparentemente alheios à maior parte das pessoas que aparecem em cena, o protagonista

94 Curta-metragem dirigido por Carú Morais e lançado em 2017. Disponível em: <https://vimeo.com/407330439>
Acesso em: 16 de janeiro de 2023.

demonstra, em diversos momentos, ser vítima de uma angústia ou sofrimento intensos, acompanhado por uma trilha sonora que cria uma atmosfera de tensão crescente.

Enquanto eu ainda refletia sobre os possíveis sentidos contidos no curta-metragem, iniciou-se o debate com os realizadores. Ao longo da discussão, uma frase específica, dita por Carú Morais⁹⁵ ecoou em minha mente por um momento e foi responsável por dar origem às questões que motivaram esta pesquisa: “Esse filme para mim foi uma cura”.

A fala de Carú foi seguida por uma explicação breve, feita de forma tímida, que não oferecia muitos detalhes sobre o contexto da construção do curta-metragem. Segundo o diretor, a realização do filme havia sido o meio por ele encontrado para tentar superar um sofrimento psíquico intenso, que o acompanhava há anos. Grande parte dos elementos apresentados de forma literal ou metafórica no filme estava diretamente ligada à sua própria trajetória pessoal, especificamente em relação a um período no qual o diretor sentia grande dificuldade para se relacionar com as pessoas e com o ambiente que o cercava, ao mesmo tempo, em que buscava lidar com acontecimentos que lhe causavam forte sensação de opressão.

Essa rápida justificativa não foi capaz de abrandar minha curiosidade. Ao contrário, naquele mesmo momento comecei a me questionar sobre como a produção de uma obra desse tipo, que demandou esforços significativos desde a elaboração de um roteiro até a gravação e a edição e que só se fez possível a partir do trabalho coletivo de uma equipe de cerca de 20 pessoas, poderia ter tido esse tipo de impacto sobre a pessoa que o criou. A ideia de tornar esse caso um objeto de estudo, a partir de um ponto de vista acadêmico, surgiria meses depois, após eu entrar em contato com um conceito fundamental para a construção desta pesquisa: a resiliência.

Essa descoberta ocorreu em junho de 2018, em seminário promovido pela UERN, quando tive o primeiro contato com o conceito de resiliência a partir do trabalho do neurocientista e pesquisador francês Boris Cyrulnik (2004, 2006, 2009, 2012). Para o autor, a resiliência – definida, de forma resumida, como um processo no qual um indivíduo recupera-se de um trauma psíquico e retoma o desenvolvimento natural da mente, antes interrompido pelo abalo – guarda estreita relação com a capacidade de criação de relatos sobre si mesmo, através dos quais o trauma pode ser ressignificado. A importância atribuída pelo autor a narrativas autobiográficas, segundo relatos próprios e da interação com o meio, reacendeu minha curiosidade sobre a relação de Carú com o “Escafandro” e me motivou a iniciar um estudo mais aprofundado sobre o tema.

⁹⁵ Carú identifica-se como pessoa não binária e utiliza a linguagem neutra para referir-se a si mesma. Por esse motivo, este trabalho utilizará a linguagem neutra para referir-se a Carú.

Ao longo dos meses seguintes, com base em publicações do autor e de outros estudos sobre o tema (WALLER, 2001; YUNES, 2003; SOUZA e CERVENY, 2006), construí um projeto de pesquisa cujo foco era analisar a relação entre a produção de obras audiovisuais com caráter autobiográfico e processos de resiliência, vivenciados pelos realizadores, a fim de compreender o papel da criação de filmes no processo de resiliência. Apoiado na proposta de interdisciplinaridade do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da UERN, o estudo concentraria em uma discussão teórica relacionada à resiliência conforme o ponto de vista da Psicologia e num diálogo com abordagens de outros campos de conhecimento, notadamente ligados à Filosofia e ao Cinema.

Fundamentado nesses estudos, construí um projeto de pesquisa que teve como fonte a relação entre Carú e o “Escafandro”, tendo como objetivo central compreender qual foi o contexto da produção do filme e qual o seu papel no processo de resiliência de Carú. Alicerçado nessa definição, diversas perguntas foram estabelecidas; Que sentimento ou trauma psíquico levou Carú a sentir que deveria produzir o “Escafandro”? Houve outras tentativas de externar seus sentimentos? Por que a escolha pela produção cinematográfica, em vez de outras formas de expressão? Além das sensações vivenciadas pelo diretor, o que mais o curta-metragem retratará? Qual etapa da construção do filme foi mais relevante para a sensação de “cura” relatada por Carú?

No segundo semestre de 2019, essas perguntas, associadas a outras questões que surgiram no decorrer do trabalho, consolidaram a pesquisa, que consiste em um estudo de caso focado na relação entre o processo de resiliência de Carú e o “Escafandro”, de acordo com uma perspectiva fenomenológica e uma análise, com base em uma série de entrevistas semiestruturadas, realizadas entre 2019 e 2020.

Após as primeiras etapas do trabalho – a definição da metodologia, o aprofundamento teórico e a realização das entrevistas –, a pesquisa, cujos principais pontos são apresentados neste recorte, foi estruturada em quatro capítulos, cada um com uma proposta e um foco específicos. O primeiro deles foi destinado à base teórica sobre a qual o estudo foi realizado, trazendo, em seu primeiro tópico, uma discussão acerca do conceito de resiliência, com foco na produção de Boris Cyrulnik. No mesmo capítulo, também propomos um diálogo entre a abordagem de Cyrulnik e a ideia da narrativa de si próprio do ponto de vista filosófico, a partir do trabalho do filósofo francês Paul Ricoeur (1994, 2000). O capítulo apresenta o conceito de identidade narrativa elaborado por Ricoeur e discute sua relação com o autorrelato, abordado nos estudos sobre a resiliência. Ainda no primeiro capítulo, foi detalhada a abordagem

metodológica utilizada na pesquisa.

Por sua vez, o segundo capítulo realizou um resgate histórico sobre elementos relevantes para a construção do filme *Escafandro* e para a compreensão do sentimento que motivou sua criação. A seguir, apresentamos a história de vida de Carú e a sua relação com o ambiente onde vivia. O capítulo também aborda os processos de concepção do “*Escafandro*”, a construção do roteiro e as etapas de filmagem e edição do curta-metragem. Por uma perspectiva narrativa, foram comentados diversos pontos relacionados à criação do filme, como: os motivos para a escolha de uma produção audiovisual para a elaboração do autorrelato de Carú e a relação que o diretor manteve com a equipe de filmagem.

Já o terceiro capítulo foi inteiramente destinado ao próprio “*Escafandro*”. Inicialmente, discutimos questões teóricas relacionadas ao cinema, sobretudo em relação à impressão de realidade nas obras desse gênero e sobre o uso de recursos visuais e sonoros como elementos narrativos. As considerações sobre esses temas são feitas, sobretudo, considerando a obra de autores que se dedicaram ao estudo da linguagem cinematográfica e da relação entre cinema e realidade, como: Christian Metz (1968), Gilles Deleuze (1983, 1990, 1992) e Jacques Aumont (1994). Em seguida, foram descritas as formas como Carú utilizou recursos desse tipo para construir e apresentar o seu autorrelato, através de uma análise das principais sequências do curta-metragem, tendo como base os relatos de Carú sobre os significados das cenas e dos elementos que as constituem.

No quarto capítulo, retomamos a fundamentação teórica relacionada à resiliência para a discutir segundo as descrições e os relatos presentes nos dois capítulos anteriores. É nesse último capítulo que apresentaremos respostas para as perguntas que motivaram a realização da pesquisa. Foram analisados, portanto, os impactos de cada uma das etapas de construção do filme sobre Carú e como toda essa experiência se relacionou a seu processo de resiliência, considerando não apenas o período de produção e exibição do curta-metragem, mas também a vida de Carú nos anos seguintes, de 2018 a 2020.

O trabalho é encerrado com algumas considerações sobre a relevância de estudos focados em casos como o de Carú e o “*Escafandro*”, nos quais podem ser analisadas questões como: o sofrimento, sua relação com problemas sociais e as diferentes possibilidades de enfrentamento de traumas e feridas psíquicas através da expressão artística. As discussões sobre tais temas, diante de um período de tamanhas transformações e de impactos nas mais diversas esferas da vida, têm se tornado ainda mais necessárias. A dissertação, defendida em 2021, também teve sua execução

inevitavelmente impactada pelas consequências da pandemia, sendo difícil imaginar outro tópico, senão a resiliência, como foco do primeiro capítulo, o qual será abordado a seguir.

2.2 O relato de si e a resiliência

Voltado, sobretudo, à discussão sobre o conceito de resiliência, o primeiro capítulo da dissertação apresentou um breve histórico sobre a utilização do termo nas Ciências Humanas e, notadamente, na Psicologia. Inicialmente, o conceito é discutido a partir da produção de Boris Cyrulnik, neuropsiquiatra e professor da Universidade de Toulon, na França. O autor define a resiliência como um processo relacionado a fatores compreendidos entre três aspectos centrais: biológicos (relacionados ao estilo de apego e outras características que o indivíduo adquiriu nos primeiros anos de vida), psicológicos (estruturação do mundo íntimo de cada um e seus sentidos) e sociológicos (relação com a família, o meio, mitos e valores) (CYRULNIK, 2012).

Ao buscar sintetizar a série extensa de elementos que atuam sobre a resiliência, Cyrulnik (2012) destaca dois pontos-chave necessários à ocorrência desse processo: o apoio e o sentido. Enquanto o primeiro está ligado à relação do indivíduo com o meio e à forma como este o enxerga, aceitando-o ou rejeitando-o, o segundo corresponde à visão do indivíduo sobre si mesmo, sua história e sobre o sentido de sua existência. Essa procura por sentido se traduz na tentativa de conferir à própria trajetória uma lógica que seja não apenas coerente, mas aceitável por parte dos outros indivíduos que compartilham o mesmo meio e os discursos e valores por eles propagados.

O processo de busca – e também de criação – de sentidos que devem ser apresentados para si mesmo e para os outros carece de um mecanismo fundamental para que a história do indivíduo se construa de forma coerente: a narrativa. É a narrativa que permite ao sujeito coletar os fragmentos de sua memória, da sua percepção sobre o mundo e de seus sentimentos, organizando-os de forma a construir uma identidade e remanejar as emoções vividas no passado, integrando-se ao ambiente onde está inserido. Como aponta o autor, o ato de narrar “permite à pessoa se constituir em sujeito íntimo, e a narração convida a assumir seu lugar no mundo humano compartilhando sua história” (CYRULNIK, 2005, p.98).

Neste capítulo, também foi discutida a importância da narrativa para a estruturação de sentidos por parte do indivíduo, com base na obra do filósofo francês Paul Ricoeur (1994, 2000). A relação entre identidade e as narrativas, que cercam o

indivíduo ou que ele mesmo cria para dar sentido à própria história, é abordada pelo autor através do conceito de “identidade narrativa”, sintetizado por Ricoeur como o “tipo de identidade à qual um ser humano acede graças à mediação da função narrativa” (RICOEUR, 2000, p. 1). Essa função, para o filósofo, acontece a partir de uma espécie de entrecruzamento entre história e ficção, por meio do qual o indivíduo pode interpretar a si mesmo de forma narrativa. A compreensão de si, portanto, resultaria de um processo sistemático de interpretação e não de autodescoberta objetiva.

Esse entrecruzamento entre história e ficção relaciona-se com o estudo da resiliência, ao discutir não apenas o ato de interpretação de si mesmo, mas também a relação entre o sujeito e o meio social nesse processo de configurações e refigurações, no qual tanto indivíduo quanto meio atuam ativamente. Ao mesmo tempo, em que o meio é capaz, através das narrativas que se apresentam aos indivíduos, de influenciar a construção da identidade e os relatos autobiográficos de cada pessoa, as narrativas individuais também se apresentam ao meio, podendo provocar reações distintas, influenciando mais uma vez os relatos.

Diante das barreiras que, por vezes, se apresentam para os feridos configurarem seus relatos, muitos adotam estratégias destinadas a atrair o interesse daqueles que o cercam ou tornar suas narrativas mais palatáveis aos possíveis ouvintes. Um dos principais recursos utilizados para esse fim são as manifestações artísticas, através das quais é possível falar sobre o trauma e sobre si mesmo, utilizando imagens, sons, personagens e histórias que despertam uma reação positiva entre os espectadores.

Após a discussão dos conceitos de resiliência e identidade narrativa e da apresentação de casos que serviram como base para a discussão desses conceitos, a dissertação apresentou o caminho metodológico para o estudo do caso de Carú e o “Escafandro”, a fim de responder à pergunta central do trabalho: “De que modo a produção do Escafandro contribuiu para o alívio do sofrimento psíquico de Carú?”.

Ainda no estágio inicial da pesquisa, foram definidos pontos que se mostraram necessários para nortear o estudo e atender ao objetivo principal. O primeiro deles foi que, para compreender a influência do filme no processo de resiliência de Carú, seria preciso promover um trabalho duplo, de análise tanto da vida e dos sentimentos do diretor, quanto ao filme e ao seu enredo. Para compreender a relação entre a arte e artista, seria necessário aprofundar-se também em cada um desses dois elementos, separadamente. Inicialmente, seria preciso entender as razões do sofrimento psíquico de Carú e quais motivos o levaram a realizar o filme. Este, por sua vez, deveria abandonar um olhar técnico, que avaliasse seus méritos ou aspectos cinematográficos,

passando, então, a adotar lente da relação entre narrativa e resiliência, como forma de compreender de que modo Carú produziu o curta-metragem e nele projetou a história que desejava contar. Fundamentado nesses objetivos, organizou-se a pesquisa como um estudo de caso que tivesse a história de vida como procedimento metodológico, realizado, sobretudo, a partir de entrevistas em profundidade que permitissem uma compreensão mais clara dos objetos a serem estudados.

Diante da importância dos relatos de Carú, tanto sobre a realidade que lhe afligia quanto sobre a ficção que produzirá para retratá-la, optou-se pela adoção de uma perspectiva fenomenológica nesse trabalho de investigação. Tal alternativa foi escolhida como um caminho que possibilitasse uma maior compreensão do fenômeno – o alívio psíquico através da produção de um filme – segundo a própria interpretação de Carú sobre os acontecimentos. Considerando esse percurso metodológico, foram realizadas, entre setembro de 2019 e novembro de 2020, oito entrevistas com Carú, as quais, embora tivessem objetivos específicos, não seguiram roteiros rígidos que limitassem o diálogo.

Além da história de vida de Carú, optamos por abordar nesta pesquisa a história de um componente fundamental para a compreensão tanto dos seus sentimentos na época de produção do filme, quanto da própria narrativa do curta-metragem: a comunidade Poço da Draga, onde Carú viveu o início de sua vida adulta. As características do local e sua relação com o empreendimento Acuario Ceará, do governo estadual cearense, estão intimamente atreladas ao enredo do “Escafandro” e à própria história de Carú, sendo o foco inicial do que se discutiu no segundo capítulo.

2.3 Um aquário para o Poço

Localizada no bairro Praia de Iracema, a comunidade Poço da Draga teve sua formação iniciada em 1906, em torno da Ponte Metálica, píer de madeira e metal que servia de porto para o embarque e desembarque de passageiros e mercadorias em Fortaleza. O nome da comunidade faz referência à profundidade da água no local, onde acontecia o encontro do mar com o riacho Pajeú, sendo necessário o uso de embarcações especiais, denominadas dragas, que possibilitassem a retirada de areia e dejetos do fundo do mar.

Até o início da década de 1940, o local expandiu-se significativamente e passou por um processo de urbanização, que não acontecia de maneira organizada, o que começou a ameaçar a qualidade de vida no local. O golpe mais duro na trajetória da

comunidade, porém, aconteceria em 1945, quando foi fundado o Porto do Mucuripe, localizado no bairro homônimo, a cerca de cinco quilômetros do Poço da Draga. Durante sua construção, os serviços de instalação provocaram expressivas alterações nas correntes marítimas da área da Praia de Iracema, as quais chegaram a destruir casas e estabelecimentos comerciais. Com o funcionamento do novo porto, iniciou-se o declínio das atividades no Poço da Draga.

Nas décadas seguintes, a comunidade começou a ser marcada pelo abandono de casas e fechamento de armazéns, além da carência de serviços públicos e baixa cobertura de saneamento básico. No entorno do Poço da Draga, de todo modo, a redução das ações portuárias foi acompanhada pelo desenvolvimento de atividades voltadas ao turismo, concentrando estabelecimentos como bares, restaurantes e clubes. Atualmente, além desses espaços, o entorno do Poço da Draga conta com o Centro Cultural Dragão do Mar, a Caixa Cultural, um estaleiro e uma concessionária – todos situados em um raio de 500 metros da comunidade.

Nas últimas décadas, os moradores da comunidade enfrentaram, além dos problemas estruturais e da especulação imobiliária, pelo menos três ameaças de remoção diante da possível instalação de equipamentos públicos no local. A mais recente delas ocorreu em 2012, com o início das obras do Acquario Ceará. Promessa de campanha do ex-governador Cid Ferreira Gomes⁹⁶, o Acquario Ceará foi projetado para ser o maior empreendimento do gênero na América Latina e terceiro maior do mundo. Antes mesmo das obras ter início, o projeto sofreu críticas por não dar muitos detalhes sobre o que aconteceria no entorno do empreendimento, que seria erguido a cerca de cem metros do Poço da Draga, e por abordar rasamente os impactos ambientais e sociais decorrentes das transformações no local. Entre 2012 e 2014, a obra passou por diversas paralisações, incluindo embargos emitidos pelo Ministério Público e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Em 2014, sem nem mesmo ter sua estrutura externa finalizada, o equipamento teve sua obra interrompida indefinidamente, permanecendo até o momento como uma obra inacabada.

A menos de 200 metros do “esqueleto” da obra, a Ponte Metálica já não atende às embarcações que até os anos 1940 a utilizavam como porto, mas permanece sendo frequentada cotidianamente. Os visitantes atuais, todavia, já não levam consigo mercadorias que precisam ser embarcadas, mas sim um desejo de proximidade com a natureza. Recorrendo à estrutura remanescente, dezenas de fortalezenses utilizam o espaço diariamente para assistir ao pôr do sol ou saltar em direção à tranquilidade do

96 Cid Gomes Governou o Ceará em dois mandatos consecutivos, de 2007 a 2010 e de 2011 a 2014

mar, aproveitando a profundidade que no passado atraía os barcos. Entre os visitantes frequentes desse espaço, está Carú Moraes, cuja relação com o Poço da Draga já dura uma década e meia.

2.4 Dentro do Escafandro

Nasce em Fortaleza, em fevereiro de 1985, Carú Moraes morou com os pais e quatro irmãos até os 18 anos. A saída de casa nesse período se deu por conta de discussões e desentendimentos com os pais, que, por motivos religiosos, não aceitavam sua homossexualidade. Sem ter renda suficiente para alugar um outro espaço para morar, Carú começou a passar temporadas na casa de amigos, trocando a habitação por serviços manuais, como reformas nas casas e consertos de aparelhos eletrônicos, os quais havia aprendido na adolescência. Dessa forma, nos anos seguintes, passou por diversos bairros de Fortaleza e também por outras cidades próximas, onde desfrutava de uma liberdade pela qual ansiava na adolescência, mas também entrava em contato maior com as desigualdades e injustiças que afetavam, sobretudo, as classes mais pobres.

Foi nessa trajetória de moradias temporárias que Carú, então com 21 anos, chegou ao poço da Draga pela primeira vez, em 2006, para morar na casa de uma amiga. Os problemas sociais que hoje afetam a comunidade já eram bastante incisivos nesse período. Alguns deles são os alagamentos frequentes e a falta de saneamento, que fazem com que algumas ruas fiquem tomadas pelo esgoto a céu aberto em determinadas épocas do ano. Apesar dos problemas na infraestrutura no local, Carú desenvolveu um forte apego pela comunidade, sobretudo, por conta da relação que mantinha com os outros moradores. Ao mesmo tempo em que compartilhava os desafios relacionados à deficiência no local, grande parte dos residentes cultivava um ideal de colaboração mútua nos momentos em que havia necessidade, dividindo tarefas e alimentos, por exemplo, tornando o ambiente mais acolhedor para os recém-chegados.

Além da proximidade com os vizinhos, outro fator que levou Carú a desenvolver um apego ao Poço da Draga foi a relação mais estreita com a natureza, sobretudo com o mar na região do antigo porto, o qual sempre lhe significou muito mais do que um ambiente de lazer. A estrutura metálica centenária, que ainda hoje apresenta os vestígios das operações portuárias no píer, é vista por Carú como uma “velha senhora”, com quem gosta de interagir em momentos de reflexão e de busca por tranquilidade.

A parte mais alta da estrutura⁹⁷ serve de suporte para Carú e outros visitantes, que a escalam para saltarem diretamente ao mar.

Desde que eu comecei a frequentar o Poço, tenho uma relação “esquizofrênica” com a ponte velha. Tenho essa relação de humanizar aquela figura, de conversar com ela, de ter esses momentos só comigo, de ver aquela estrutura como ruína, mas também como ponte que abrigou muitas pessoas. Eu adotei um salto que faço ali chamado “eu oferenda”. A ideia é: “Se for pra eu ir embora, eu vou embora. Se for pra eu ficar, então eu fico”. Então, quando eu tô muito, muito triste, salto de cima do “telhado da ponte” (a parte mais elevada da estrutura) e, quando eu encosto na água, o que não for meu vai embora com o impacto da água. E o que for meu vai submergir. O salto é um momento de descolar a alma do corpo. Carregar essa carcaça, esse peso que é nosso corpo é meio agonizante. Quando eu salto, transmuta de alguma forma (MORAIS, Carú. Entrevista realizada em dezembro de 2019)

Foi também no Poço da Draga que Carú teve suas mais fortes experiências com coletivos e movimentos artísticos. Entre as quais, destaca-se um curso de câmera e vídeo que participou ainda em 2006, em uma organização não governamental. Nesse primeiro contato com a prática cinematográfica, Carú dedicou-se a uma nova forma de expressão que lhe possibilitava externar pensamentos e sentimentos que tinha dificuldade de exprimir através da escrita. Desde a infância, expressões que envolviam ação, movimento e ritmo, como teatro, cinema e performances corporais, o atraíam mais do que outras formas de manifestação artística como a pintura e a poesia.

No período em que as obras do Acuario Ceará começaram, tiveram início as principais manifestações contra o empreendimento, em 2012. Carú já morava em outro bairro da capital cearense, mas visitava com frequência os antigos amigos para tomar conhecimento sobre os acontecimentos recentes e ajudar a planejar as ações de reação contra a implantação do empreendimento. Esse contato direto com a obra e suas implicações e com a aflição dos residentes, os quais demandavam constantemente maior clareza por parte do poder público sobre seu destino, teve um impacto severo sobre Carú. Ainda que os problemas de infraestrutura que a comunidade enfrentava não fossem nenhuma novidade para ele, a forma como a administração pública parecia

97 A parte mais elevada da ponte tem cerca de seis metros de altura, em relação ao piso da estrutura. A altura do salto até o mar varia ao longo dos dias, conforme a maré.

ignorar os anseios dos moradores e o contraste entre a atenção dada ao empreendimento turístico e as deficiências do Poço da Draga o levaram a um sentimento de revolta que ainda não havia experimentado com tamanha intensidade.

Na primeira estada no Poço da Draga, as carências da comunidade ficavam mais evidentes quando o local era afetado por fortes chuvas, que independiam da vontade dos moradores ou de outras pessoas. Seis anos depois, todavia, eram homens que ocupavam cargos públicos, eleitos pela própria população, que defendiam na imprensa a consolidação de um empreendimento que só representava apreensão e incertezas à comunidade.

Nos meses seguintes, quando a construção foi paralisada e a repercussão dos acontecimentos na imprensa trouxe um pouco mais de conforto e segurança aos moradores, a aflição pela qual Carú passava não se aplacou. Ao contrário, o sofrimento psíquico se agravava e sua indignação já não se resumia ao Acquario, mas às injustiças sociais que provocavam desigualdade, preconceito e exclusão. As relações trabalhistas, a política, o entretenimento e mesmo as relações interpessoais pareciam para Carú estar inseridas em um sistema incorreto de lógicas com o qual ele não conseguia compactuar e optava por se afastar. Com o passar dos meses, esse sentimento cresceu a ponto dele se afastar de amigos, familiares e oportunidades de trabalho, por ter dificuldade de criar laços e alimentar relações. Mais do que uma indiferença ou falta de vontade de se relacionar, sentia necessidade de fugir de cenários de convívio social.

Mesmo quando as coisas com o Acquario acalmaram mais, eu não conseguia voltar pra mim. Eu sentia que meu sentimento não tinha nome. Isso me desesperava. Meu desespero era de ir pra rua, virar mendigue. Eu achava que era a única forma de eu me sentir bem, de passar despercebida, fugir do capitalismo, fugir do que eu achava errado. (MORAIS, Carú. Entrevista realizada em dezembro de 2019)

Vendo que o tempo por si só já não seria suficiente para aliviar a angústia e se sentindo cada vez mais distante das pessoas, Carú resume em uma frase o principal desafio que enfrentou no período: “Eu tinha um sentimento e esse sentimento precisava sair”. A saída encontrada foi o “Escafandro”.

2.5 O filme e seus signos

A escolha pelo cinema como o caminho para esse processo deu-se pela facilidade de Carú em expressar-se através de manifestações artísticas que envolvam movimento ou narrativas. Além disso, a experiência profissional que acumulara até então era mais um elemento a motivar a ideia de elaborar um filme. Desde o curso que realizará em 2006, Carú havia participado de algumas produções cearenses, exercendo a função de “boy de set” – profissional que atua nas filmagens de um filme como auxiliar de produção, sendo responsável por serviços gerais na etapa de gravação –, experiência que lhe permitirá adquirir conhecimento prático sobre o processo de construção de uma obra cinematográfica.

De todo modo, Carú imaginava, exprimir em uma obra cinematográfica a complexidade daquilo que sentia ser um desafio. Sentimentos tão delicados de abordar em um intervalo limitado e numa simples narrativa conflitos tão complexos careciam de alguma fonte rica de significados, capaz de concentrar e refletir, ao menos em parte, suas dores, desejos, inquietações e anseios. A busca por esse elemento central a partir do qual fosse possível construir uma narrativa cinematográfica é relatada por Carú não como uma procura ativa de sua parte, mas como um “conjunto de signos” que pouco a pouco lhe despertava a atenção e começavam a somar-se para formar os elementos constitutivos de uma história.

O mar convidativo, a estrutura metálica da antiga ponte, os tapumes que cobriam as obras paralisadas do Acquario, o lixo que se acumulava na região, a aflição dos moradores, seu próprio sentimento de isolamento se tornaram elementos cinematográficos que mais se expressavam a sua rotina. Como em uma espécie de mosaico imaginário, esses fragmentos se remexiam continuamente, tornando cada vez mais nítidas uma imagem e uma trama na qual Carú podia ver refletidos aspectos de sua própria história. Essa imagem, que se tornava mais clara e palpável a cada dia, não apenas materializou-se na caracterização do protagonista da narrativa, mas também concedeu seu próprio nome à produção: “Escafandro”.

A história original do “Escafandro” tem como protagonista um homem que trabalha como lixeiro em Fortaleza. No dia a dia da ocupação, o personagem observa que o lixo acumulado na cidade se torna a cada dia mais volumoso, ao mesmo tempo em que se agravam problemas ambientais e sociais decorrentes dos materiais despejados nas ruas. Paralelamente às observações cotidianas, o lixeiro começa a ter visões ou presságios de calamidades ambientais ocasionadas pelo aumento do lixo. A imagem de

uma grande enchente, causando destruição por toda a cidade, aparece com frequência, como uma espécie de pressentimento. Pouco a pouco, o personagem torna-se cada vez mais convencido de que há de fato uma catástrofe iminente a caminho.

Exasperado, explicará a situação e prevenir as outras pessoas, mas é ignorado e mesmo ridicularizado durante suas tentativas. Sentindo o peso da calamidade que se anunciava e a dor de não ser ouvido, o protagonista começa um processo de isolamento e marginalização. Após romper os vínculos sociais e passar a ter como prioridade garantir a própria segurança contra o desastre inevitável, o lixeiro torna-se o escafandrista. O uso constante do pesado traje de mergulho, que torna sua imagem tão contrastante com o seu entorno, é o símbolo maior de seu isolamento e da certeza de que a grande enchente se aproxima. Ao longo de caminhadas solitárias pelas ruas, encontra algumas poucas pessoas que, assim como ele, parecem antever a catástrofe, o que o torna ainda mais certo de que precisa estar preparado.

Quando sua aflição já beira o ápice, a grande chuva tem início. Uma enchente toma a cidade inteira, invade residências e destrói prédios. Poucos sobreviveram ao desastre, entre eles o escafandrista. Tendo resistido à calamidade e percebendo que a ruína significaria também a possibilidade de formação de um ambiente diferente em que não se repetissem os mesmos erros que levaram ao desastre, o personagem sente grande alívio, tendo seu primeiro instante de serenidade desde que havia percebido o perigo que envolvia a cidade descuidada. Outrora arauto da devastação, o escafandrista torna-se o construtor de um novo mundo.

2.6 “Não é um filme, é um sentimento”

Enquanto idealizava o roteiro do filme, junto de uma amiga que também era envolvida com o audiovisual, Carú já conversava sobre a possibilidade da sua realização com alguns amigos próximos, que o apoiavam e também contribuem com ideias sobre elementos que poderiam fazer parte da obra. Terminado o roteiro, conversou abertamente sobre sua ideia com amigos que viviam no Poço da Draga e colegas que conhecia do curso de cinema e vídeo ou de produções das quais participara. Nesse contato, frisava que sua intenção era fazer um “filme coletivo”, do qual participaram as pessoas que se identificavam com as reflexões e sensações que também o motivaram. Ao conversar com os colegas, Carú buscava sintetizar sua intenção, ressaltando que “esse não é um filme, é um sentimento”.

Em poucas semanas, formou-se a equipe técnica do filme, composta por aproximadamente 25 pessoas que se dividiram em funções como: fotografia, captação

de som, contrarregra, continuidade, figurino, maquiagem e trilha sonora. Ao longo da gravação, que durou cerca de dez dias, a equipe fez filmagens no Poço da Draga e em outros espaços de Fortaleza que seriam importantes para a narrativa do filme. Durante a filmagem, um dos objetivos de Carú foi estimular um ambiente de colaboração mútua entre os membros da equipe, no qual embora cada um tivesse uma função pré-estabelecida, pudesse também participar de outras atividades caso desejasse, inclusive opinando sobre como o filme deveria ser construído.

Após cerca de uma semana, a equipe concluiu a captura de imagens para o filme. Depois de celebrarem o sucesso das gravações, os participantes se dispersaram, tendo início uma nova etapa do “Escafandro”. Se as gravações foram rápidas e marcadas pelo contato constante com a equipe de filmagem, a edição do filme representou um processo muito mais longo, silencioso e delicado, o qual Carú denomina como “a autogestão do filme”.

Apesar de o período de filmagens do “Escafandro” ter representado um momento de maior tranquilidade e de contentamento para Carú, os meses seguintes ainda foram marcados por um forte sentimento de angústia, sobretudo, devido a imprecisões quanto à obra do *Acquario*, que passou por diversas paralisações e retomadas até ser suspensa definitivamente. Com algumas idas e vindas no processo de edição, a “autogestão” do *Escafandro* durou cerca de três anos, durante os quais Carú revisitou o projeto diversas vezes até finalizá-lo.

O editor responsável pela versão final do filme fez a Carú a sugestão de transformar o curta-metragem em um “filme sensorial”. A ideia era retirar alguns elementos que Carú imaginara anteriormente para o filme, como uma narração que acompanharia a trama, e dar ênfase a aspectos do filme que mexessem mais intensamente com as sensações e emoções dos espectadores, mantendo o teor de crítica social que a produção continha. Carú gostou de imediato da ideia e os dois começaram a trabalhar nessa perspectiva, até concluir o curta-metragem experimental exibido ao público.

Algumas semanas depois de ter finalizado a edição do “Escafandro”, Carú recebeu, em novembro de 2017, um convite para exibir o curta-metragem durante uma sessão do Cine Caolho, cineclube de Fortaleza que, entre 2014 e 2017, apresentou diversas produções cearenses nas salas de cinema do Centro Cultural Dragão do Mar. Embora o convite lhe tivesse trazido alegria, decidiu que não deveria ser aquela a primeira grande exibição do filme.

Após ter dedicado tanto de si mesmo à criação de um filme que falava sobre seus sentimentos e sobre o contexto dos moradores do Poço da Draga e de pessoas em

situação de marginalização e de “distância social”, Carú decidiu que deveriam ser estes os primeiros espectadores do curta-metragem. O espírito de coletividade que lhe inspirara ao longo da concepção e das filmagens do filme continuava presente anos depois, agora representado pelo desejo de fazer com que as pessoas, que haviam participado daquela produção, mesmo que indiretamente, fossem os primeiros a assisti-la. Cerca de uma semana antes do encontro no Cine Caolho, portanto, foi organizada uma exibição do filme no próprio Poço da Draga. Utilizando um projetor, Carú apresentou o filme para os residentes, aproveitando o muro de um terreno, localizado em frente à associação de moradores do bairro.

Ao longo dos anos em que idealizou, filmou, editou e apresentou o “Escafandro”, Carú vivenciou uma série de momentos relevantes para seu processo de resiliência, sobretudo especialmente a partir dos dois fatores definidos por Cyrulnik (2004, 2009) como fundamentais para esse processo: o apoio e o sentido.

Ainda durante a etapa de filmagem, a compreensão da equipe em relação à ideia de Carú e o empenho demonstrado para concretizar o curta-metragem foram bastante importantes para mostrar ao artista que suas impressões e sentimentos em relação à construção do Acquario também estavam presentes em outras pessoas, ainda que com intensidades diferentes. Além disso, o estilo de trabalho que Carú conseguiu fomentar, com relações menos hierarquizadas e mais colaborativas, em comparação com grande parte dos ambientes onde já trabalhara com cinema, foi outro fator que lhe proporcionou uma sensação de alívio.

Outro elemento que contribuiu para a sensação de melhora do diretor foi o caráter de “denúncia”, como ele mesmo classificou, que o filme também possui. Embora esteja diretamente atrelado à sua condição psíquica e emocional, o “Escafandro” também é formado por questionamentos sobre temas como: desigualdade, precarização e invisibilidade social. Apresentar esses temas e possibilitar discussões em torno deles permitiu a Carú não apenas expressar suas sensações, mas também sentir-se capaz de interferir no seu entorno e agir de alguma forma contra as questões que lhe afligiam.

2.7 Uma cura para sempre

Após ter conversado com Carú sobre a produção do “Escafandro” e seus impactos, realizei uma última entrevista para tirar dúvidas sobre algumas questões que surgiram durante a escrita deste trabalho. Uma delas estava ligada à narrativa do curta-metragem, que acabou por guardar também alguma relação com a própria história

de Carú. A dúvida estava relacionada ao final do filme, quando o escafandrista pode ser visto diante do mar, depois da tempestade que destruiu a cidade. O personagem tem uma postura nesse momento totalmente distinta do restante do filme, respirando tranquilamente e adotando uma postura que aparenta serenidade. Contudo, embora a calamidade já houvesse passado e não houvesse mais perigo aparente, o protagonista permanece utilizando o traje de mergulho. A chuva já havia cessado, não havia mais enchentes, mas o escafandro permanecia presente.

Quando questionei Carú sobre esse ponto, recebi de volta uma provocação: “Por que ele iria tirar a roupa, se ele começou com ela? Aquilo ali já era parte dele. Por que ele iria ‘se descascar’?” (MORAIS, 2020). Após os acontecimentos apresentados no filme, Carú explicou-me em seguida que o personagem não havia retornado a ser a mesma pessoa que era antes dos presságios e da própria enchente. Assim como o mundo que agora se apresentava aos seus olhos, após a tempestade, ele também trazia algo de novo em si mesmo. De forma análoga, um processo semelhante havia acontecido a Carú.

No período das primeiras exposições do filme, que representaram uma espécie de fim de um ciclo para o “Escafandro”, em dezembro de 2017, Carú sentia-se de forma distinta daquela que o motivara a produzir o filme. O sentimento de desistência social e de angústia, que no passado o levaram a isolar-se, já não existiam da mesma forma. Outros trabalhos artísticos e cinematográficos passavam a fazer parte de sua rotina, ainda que através de ações temporárias e a relação com antigos amigos e familiares tornava-se menos distante. Esse processo teve continuidade nos anos seguintes, entre 2018 e 2020, durante os quais Carú recuperou um estado psíquico que lhe permitiu a retomada de laços e a adoção de uma rotina mais tranquila.

A época de mais serenidade e menos sofrimento psíquico, todavia, não significou para Carú um simples retorno ao estado emocional que precedeu a construção do Acquário e a crise pela qual o artista passaria. As reflexões e questionamentos que fizera nesse intervalo, a revolta contra injustiças, a dor de ser vítima de preconceitos, a sensação de invisibilidade social e a própria angústia que lhe afligira – ainda que em menor intensidade – permanecem presentes. Desse modo, embora a produção do filme tenha lhe possibilitado uma alternativa para o isolamento e as ações autodestrutivas que paralisaram sua vida e seus laços afetivos no auge de sua crise, as cicatrizes deixadas pelas feridas psíquicas desse período fizeram com que a retomada do desenvolvimento fosse acompanhada por uma nova postura, distinta do período do trauma e também da época que o precedeu.

Cerca de uma década após o período em que sua aflição atingiu o ponto máximo, Carú acredita que “a cura” iniciada com a produção do “Escafandro” não se restringe ao filme ou ao processo de produção, mas precisa se estender continuamente, num esforço constante de criação e reconstrução. Assim como o escafandrista, em sua narrativa original, atribui a si mesmo a responsabilidade da construção de um novo mundo, após a tempestade, Carú hoje busca, no esforço constante de organização de seu próprio universo, construir diariamente a própria cura.

Acho que a cura, o processo de cura, é pra sempre. Eu vou ter que ficar me curando sempre, porque eu moro no mundo, né? E o tanto de machucado que eu tenho... Eu vivo num mundo muito foda, lascado. Já sofri ataque homofóbico, vivo num estado de exceção mais absurdo, mais forte, onde as pessoas me olham de outra forma. Ainda mais num governo desses com um bocado de gente lunática se mostrando cada vez mais. Então, eu preciso fazer isso. Eu não fiquei curado do que aconteceu com o Acquario, por exemplo, mas eu consegui um antídoto pra saber lidar com algumas coisas. Mas a parada ainda tá lá. Eu não vou mais agir como eu queria agir antes, de construir uma bomba, espocar lá a parada, porque se eu fizesse isso eu só ia me machucar cada vez mais. Então, isso é pra eu me proteger. É pra me proteger de outros ferimentos que eu possa causar a mim, fora o ferimento já causado. É pra que eu possa reagir sem uma violência que vá respingar em mim mais uma vez. Já basta o que já acontece. (MORAIS, Carú. Entrevista realizada em outubro de 2020)

Nesse esforço contínuo de buscar formas para lidar melhor com o meio e a própria realidade, a criação artística, relacionada ou não ao cinema, permanece como uma aliada. Hoje, atuando de forma autônoma, Carú dedica-se no dia a dia a trabalhos em áreas como cenografia, cenotécnica e contrarregra, além da criação de vídeos, performances e obras artesanais, nos quais continua a tentar imprimir um pouco de si mesmo. O contato com a natureza, sobretudo o mar, representa outro ponto de apoio para Carú, que continua tendo a Ponte Metálica no Poço da Draga como um de seus ambientes favoritos. É nesse espaço que revê antigos amigos e pratica os saltos e mergulhos que o ajudam a aliviar a aflição e refletir sobre a própria vida.

Em meio a essas reflexões sobre si, o “Escafandro” continua tendo um papel

importante para Carú. Se, no passado, o curta-metragem representou uma forma de construir um sentido para sua realidade e expressar o que sentia em relação ao mundo e a sua própria vida, o filme hoje é um dos elementos que compõem a história de vida de Carú. Depois das várias etapas envolvendo a elaboração, produção, edição e exibição do “Escafandro”, o diretor tem toda essa experiência como um dos episódios mais marcantes de sua trajetória, consistindo em uma fonte de alento, inspiração e motivação para si mesmo. Tal qual o traje que, ao fim do filme, permanece envolvendo o protagonista, a experiência de criação do curta-metragem continua concedendo a Carú uma sensação de alento e proteção. Mais do que isso, significa para o artista um símbolo de orgulho e contentamento, uma recordação viva da superação sobre a tempestade, um motivo para acreditar na própria força.

2.8 As histórias e seus reflexos

Quando a pesquisa que originou a dissertação foi iniciada, no primeiro semestre de 2019, não havia como prever que um dos principais conceitos aqui abordados, a resiliência, guardaria tanta relação com acontecimentos que marcaram o ano seguinte. Em vídeos, podcasts, lives, postagens em redes sociais, colunas de jornais, programas televisivos e em tantas outras formas de comunicação, o termo foi utilizado reiteradas vezes por profissionais de diversas áreas, com base em perspectivas distintas, mas sempre com um sentido fundamental: uma ferramenta para lidar com a pandemia do coronavírus.

Ao longo de 2020, enquanto o trabalho era escrito, foi inevitável refletir sobre essa questão, especialmente enquanto eu mesmo me esforçava para conciliar as demandas acadêmicas às mudanças ocorridas no emprego e na rotina como um todo, marcada por uma série de novos cuidados e preocupações. Nesse contexto, as releituras da teoria sobre a resiliência e, especialmente, o contato com Carú e sua história, por diversas vezes trouxeram algum alívio ou inspiração que atenuavam as adversidades do período. A verdade é que, se este trabalho precisou do meu esforço para ser escrito, também precisei dele em vários momentos.

A própria analogia apresentada no “Escafandro” sobre o uso de um traje especial para proteger-se de uma calamidade, diante de um cenário de isolamento e angústia, pareceu dialogar com o contexto desafiador que atingia o país. Em meio a discussões, nos veículos de comunicação e redes sociais, sobre um “novo normal” que sucederia à pandemia, assistir ao escafandrista na sequência final do curta-metragem, respirando

aliviado diante do mar e de uma realidade distinta, ajudava a alimentar uma sensação de esperança dentro de mim.

Essa experiência pessoal, contudo, está longe de significar que a história aqui relatada sobre Carú e o “Escafandro” limite-se a algum tipo de “história de superação” cuja finalidade seja servir de simples inspiração ou conforto para outras pessoas. O caso de Carú é, antes de tudo, um conjunto de alertas e de questões que podem ser analisadas sob numerosos pontos de vista – desde a resiliência e a saúde mental a campos como invisibilidade e desigualdade social, gênero e preconceito, expressão artística e produção audiovisual independente, entre muitos outros que compõem a história de Carú e do “Escafandro”. Cada um desses tópicos poderia resultar, por si só, em uma pesquisa específica, com resultados significativos.

No campo da resiliência e sua relação com a produção audiovisual, escolhido como foco para este estudo, diversas considerações resultam da análise do contexto de criação do “Escafandro”, as quais suscitam questionamentos que podem também servir como base para outros trabalhos acadêmicos. Uma primeira reflexão pode ser feita acerca dos motivos que levaram Carú a sofrer o trauma psíquico que o levou a criar o “Escafandro”, entre os quais destacam-se as razões ligadas à sua vida pessoal e outras relacionadas ao contexto social e econômico em que estava inserido. A sensação de impotência diante da construção do Acuario Ceará foi o estopim para o período de crise, mas para este também contribuíram diversas situações que Carú havia enfrentado anteriormente, tanto no Poço da Draga quanto em outros espaços de Fortaleza.

Tendo deixado a casa dos pais, que não aceitavam sua orientação sexual, ainda adolescente e tendo de se manter através de trabalhos que aprendia quase que de forma improvisada, Carú vivenciou contextos diversos de marginalização e invisibilidade social, ao mesmo tempo, em que tinha de lidar com a escassez de recursos e o preconceito que continuava sofrendo por conta de sua sexualidade. Essas questões, afetavam-lhe não apenas pelas consequências diretas que lhe causavam, mas também por impactarem pessoas de seu convívio próximo e determinados grupos costumeiramente vítimas de preconceitos (de raça, gênero ou classe), a exemplo dos lixeiros, cuja atividade serviu de inspiração para o personagem principal do “Escafandro”.

Se, para Carú, a imagem de um escafandro representava um “aquário ao contrário”, a inversão apresentada no filme não se restringia ao avesso do Acuario Ceará, mas fazia referência ao desejo por uma sociedade e uma realidade opostas às que levaram o diretor a sentir tamanha aflição. Se o traje de mergulho refletia o inverso do empreendimento, a narrativa do “Escafandro” buscava fazer o mesmo com o contexto

social que causava angústia e revolta a Carú. Analisar o processo de resiliência de Carú sem considerar os fatores sociais, econômicos e culturais, que levaram ao seu trauma psíquico e que se fizeram presentes de alguma forma no curta-metragem, significaria, portanto, ignorar elementos fundamentais para a compreensão do relato que Carú elaborou sobre si mesmo e sua relação com o mundo.

Se tais elementos tiveram tamanha relevância na construção da narrativa que Carú elaborou para si, são necessárias também algumas reflexões sobre a forma como o artista decidiu organizá-los e expressá-los para as outras pessoas. A escolha pela linguagem cinematográfica, para apresentar a história do escafandrista, se tornou responsável pela construção de um novo mundo. Afinal, resultou em particularidades que também precisam ser consideradas durante a análise do processo de resiliência.

Um primeiro ponto a ser destacado refere-se à própria decisão de recorrer à linguagem audiovisual para expressar sentimentos e pensamentos que “precisavam sair”. Embora desde jovem sentisse maior facilidade para manifestar-se por meio de expressões artísticas cujo movimento é o aspecto visual fossem essenciais, como, Carú possivelmente não teria se disposto a produzir o curta-metragem caso não tivesse tido uma experiência prévia com o cinema, tanto através do curso no Alpendre, quanto por meio dos trabalhos que desempenhou em produções de outros autores.

A possibilidade de produzir um curta-metragem, possibilitou a Carú não apenas montar e apresentar seu autorrelato de uma maneira que lhe parecesse mais apropriada, mas também participar de momentos importantes de socialização, em especial durante a etapa de filmagens, quando interagiu diretamente com a equipe de produção e as exposições do curta-metragem, marcadas por debates acerca do próprio filme e das temáticas por ele abordadas. Tais episódios mostraram-se fundamentais para o processo de resiliência de Carú.

Nesse sentido, a conexão entre arte e resiliência não se limita ao uso de um arranjo estético para a configuração e apresentação do relato de si mesmo. Os aspectos ligados às particularidades de cada tipo de produção – como a narrativa cinematográfica – apontam, seja em trabalhos acadêmicos, seja em discussões ligadas a políticas públicas, para a importância de reflexões sobre as potencialidades das diferentes áreas de expressão artística, incluindo suas implicações sociais e culturais. O uso de diferentes manifestações artísticas não interfere apenas na formatação em si do autorrelato, mas também em outros aspectos essenciais do processo de resiliência, como as possibilidades de interação com o meio.

Em casos como o de Carú, a relação travada entre arte e resiliência mostra

que iniciativas do poder público ou da sociedade civil, voltadas para o contato entre a população em geral e a produção artística, podem ter um impacto significativo sobre as possibilidades de enfrentamento de traumas psíquicos de indivíduos ou grupos específicos. Da mesma maneira, ações voltadas para esse fim não devem se restringir ao simples estímulo à produção artística, mas também devem considerar as afinidades e familiaridades do público atendido e as particularidades e potencialidades dos diferentes tipos de expressão. Idealmente, essas reflexões devem também se estender para a criação de espaços de apresentação e discussão sobre os trabalhos elaborados, bem como os temas que os criadores buscaram retratar.

A concretização dessas medidas, enfim, pode mostrar-se um aliado importante em prol da saúde mental de indivíduos ou grupos, sobretudo, aqueles que, por motivos sociais ou culturais, estão submetidos a situações com aspectos traumatizantes – preconceito, pobreza, catástrofes naturais, atos de violência, etc. Naturalmente, esse estímulo à resiliência não pode ser interpretado como algum tipo de solução para os problemas que levaram ao sofrimento psíquico, mas como um caminho possível para uma retomada da vida, através da qual o indivíduo possa adotar uma postura de superação em relação ao trauma e, em alguns casos, recuperar ou desenvolver a força e o estímulo necessários para modificar o ambiente ou combater os motivos que resultaram em suas feridas.

De qualquer modo, se, para Carú, a experiência com o “Escafandro” resultou em um processo de cura, que se estende “para sempre”, sua história ainda vive, continuamente em construção, tão rica, complexa e expressiva. Permanece como fonte constante de reflexão. Mais do que isso, sua trajetória reflete-se, de alguma forma, no “Escafandro”, na sua relação com a arte, nas suas lutas diárias, na sua postura crítica, no seu corpo, nos seus saltos e mergulhos, na sua própria existência. É um lembrete veemente de que a angústia, o preconceito, a perda, a desilusão e os males e traumas, que porventura abalam nossas vidas podem, sim, ser combatidos. Sempre.

REFERÊNCIAS

- ANDRIOLI, W. **A cidade e as gentes**. Revista Sobrecinema, 4 dez. 2017.
- AUMONT, Jacques. **A estética do filme**. Campinas: Papirus, 1994.
- CYRULNIK, Boris. **Dizer é morrer – A vergonha**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **Autobiografia de um espantelho: histórias de resiliência: o retorno à vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **Falar de amor à beira do abismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **O murmúrio dos fantasmas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Os patinhos feios**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DELEUZE, Guilles. **Conversações**. São Paulo, Ed. 34, 1992.
- _____. **Cinema I: A imagem-movimento**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense. 1983.
- _____. **Cinema II: A imagem-Tempo**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1990
- METZ, Christian. **A significação no cinema**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1968.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa I**. São Paulo/SP : Martins Fontes, 2019a.
- _____. **Tempo e Narrativa II**. São Paulo/SP : Martins Fontes, 2019b.
- _____. **Tempo e Narrativa III**. São Paulo/SP : Martins Fontes, 2019c.
- _____. **A identidade narrativa e o problema da identidade Pessoal**. Arquipélago, 2000, p. 177-194
- SOUZA, Marilza Terezinha Soares de; CERVENY, Ceneide Maria de Oliveira. **Resiliência: introdução à compreensão do conceito e suas implicações no campo da psicologia** Revista Ciências Humanas Taubaté [versão eletrônica], 2006, 12 (2), 21-29.
- WALLER, Margaret. **Resilience in ecosystemic context: evolution of the concept**. American Journal of Orthopsychiatric [versão eletrônica], 71 (3), 290-297, 2001.
- YUNES, Maria Angela Mattar. **Psicologia positiva e resiliência: o foco no indivíduo e na família**. Psicologia em estudo [versão eletrônica], 8, 75-84, 2003.

CAPÍTULO 3

OS TRAÇOS DE NIETZSCHE E DO EXPRESSIONISMO ALEMÃO NA SÉRIE DARK

*Stamberg José da Silva Júnior*⁹⁸

*Marcos de Camargo Von Zuben*⁹⁹

3.1 INTRODUÇÃO

Na pesquisa que se seguiu, identificamos elementos da filosofia nietzschiana e da estética expressionista nas três temporadas (2017, 2019, 2020) da narrativa de ficção científica seriada *Dark*. Construimos nossa base de compreensão da série, portanto, a partir de duas perspectivas que se entrelaçam tanto na História como no produto fílmico aqui analisado. Em Nietzsche, discutimos as ideias de eterno retorno e de ressentimento – dois conceitos primordiais na filosofia do pensador.

Apresentamos, em consonância com o pensamento do filólogo alemão, a (des) construção dos valores morais ocidentais e a conseqüente negação da vida gerada desde o platonismo até a ascensão da moral judaico-cristã como base da civilização moderna. É exposta, assim, a predileção do Ocidente por um mundo transcendente e por uma perspectiva teleológica em detrimento à vida, ela mesma, na imanência. Essa busca por ideais, segundo Nietzsche, está nas origens do ressentimento, termo que também se associa a uma ausência de implicação subjetiva do indivíduo, ente moderno que prefere negar e culpar o outro a assumir o risco de sua própria existência.

O ressentimento também se coaduna a uma vontade de voltar ao passado para mudar o curso das coisas, ou uma busca incessante pelo ulterior. Ele é fruto do que Nietzsche chama de “moral de rebanho” ou “moral escrava”, segundo a qual a subjetividade única de cada ser se perde na massa, no grupo, no rebanho. Para o autor, esse modo de valorar a existência encontra-se no âmago de formas de governo e sistemas políticos, tais como a democracia e o comunismo. Um dos caminhos para a

98 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

99 Graduado em Filosofia (1996) e mestre em História (1999) pela Universidade de Brasília. Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp (2010). Professor adjunto IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, departamento de filosofia, Campus Caicó/RN. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Filosofia (Caicó/RN). É membro do GT Filosofar e ensina a filosofar da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e do grupo de pesquisa Filosofia e Educação UERN/CNPq.

superação do ressentimento, na perspectiva subjetiva, é a suposição de que esta mesma vida, tal qual se apresenta, pode vir a repetir-se.

A ideia de eterno retorno apresenta-se, então, conectada a uma cosmovisão cíclica que serve como imperativo existencial, segundo o qual cada um possa viver com a maior quantidade de força e potência possível. Essa volta à subjetividade e ao individualismo que Nietzsche traz, somada aos movimentos romântico e gótico, aos estudos sobre o inconsciente, à perspectiva trágica, ao fracasso e à angústia que permeou o período imediatamente após a Primeira Guerra Mundial são os elementos para o surgimento de uma estética que, assim como as outras vanguardas, enxerga o humano além de suas ambiguidades e contradições: o expressionismo.

Nascido na Alemanha, o expressionismo modificou profundamente o modo de produção da arte, ao introduzir aspectos sombrios que desvelavam as sombras humanas. Para localizar as marcas tanto da estética quanto do filósofo alemão, utilizamos um método de análise fílmica pluri metodológico, que envolve as noções de Jacques Aumont, Michel Marie, Francis Vannoye, Larissa Azubel e Michel Maffesoli. Buscamos compreender de que forma a série de ficção científica se utiliza de imagens, de discursos e do enredo para construir uma trama baseada em uma ideia cíclica de tempo e as implicações disso na linguagem audiovisual e na mensagem que transmite.

Os resultados apontaram para aproximações e distanciamentos aos conceitos de Nietzsche em *Dark*, ratificando a hipótese de que a apreciação da série serve como experiência cujos sentidos implicados dialogam com o contexto em que está inserida. Na pesquisa, também mostramos como a influência do expressionismo segue indelével atualmente e apresentamos as referências encontradas no campo de investigação aqui estudado.

3.2 Metodologia de Pesquisa

A partir de que momento o olhar de quem vê um filme torna-se analítico? Segundo Aumont e Marie (2004, p.11), isso acontece quando decidimos dissociar certos elementos do filme para nos interessarmos mais especialmente por tal momento, tal imagem (ou parte da imagem), tal situação. “Assim definida, de forma mínima, mas exata, pela atenção prestada ao pormenor, a análise é uma atitude comum ao crítico, ao cineasta e a todo o espectador minimamente consciente”.

Utilizamos, assim, uma análise fílmica que tivesse uma abordagem multimetodológica. Com isso, propusemos uma análise plural, que envolveu as mais

diversas dimensões do objeto e que estava conectada com o objetivo do trabalho que foi o de identificar em *Dark* (2017) – por meio de uma abordagem compreensiva e interdisciplinar – aspectos referentes aos conceitos de tempo e de ressentimento propostos por Nietzsche, além das dimensões estéticas do expressionismo.

Para isso, usamos parte das noções referentes à análise fílmica de François Vannoye e Anne Goliot-Lété (2012), mas também parte das noções da Sociologia Compreensiva de Maffesoli (2010). Como isso ocorreu? Antes de respondê-lo, é importante salientar que tomamos a metodologia supracitada como um norte a ser seguido, não como algo que limitasse o objeto. A análise consistiu em descrever o objeto e analisá-lo conforme a descrição é realizada.

Para Vannoye e Goliot-Lété (2012, p.15), analisar um filme é, antes de mais nada, decompô-lo em seus aspectos constitutivos. É despedaçar, descosturar, desunir, extrair, separar, “destacar e denominar materiais que não se percebem isoladamente ‘a olho nu’, uma vez que o filme é tomado pela totalidade. Parte-se, portanto, do texto fílmico para ‘desconstruí-lo’ e obter um conjunto de elementos distintos do próprio filme”. Apenas por meio dessa etapa é que o analista poderia adquirir um certo distanciamento do objeto.

A desconstrução do filme, que equivale à descrição, “pode naturalmente ser mais ou menos aprofundada, mais ou menos seletiva segundo os desígnios da análise” (GOLIOT-LÉTÉ; VANNOYE, 2012, p.15). Por esse caminho, a reconstrução (ou o que é chamado de interpretação), consiste em “estabelecer elos entre esses elementos isolados, em compreender como eles se associam e se tornam cúmplices para fazer surgir um todo significante: reconstruir o filme ou o fragmento” (GOLIOT-LÉTÉ; VANNOYE, 2012, p.15).

Dentre os inúmeros critérios apresentados pelos pensadores, tendo em vista o esmiuçamento do material fílmico, descrevemos as sequências selecionadas da seguinte forma: resumo da sequência; elementos visuais representados; trilha sonora (diálogos, ruídos, música); relações sons/imagens; diálogos e contexto narrativo, todos em um texto corrido e entrelaçado.

Partindo dos elementos descritivos, o analista deve ter o cuidado de, ao interpretar, não sucumbir à tentação de superar o filme. Para Goliot-Lété e Vannoye (2012, p.15), “os limites da ‘criatividade analítica’ são os do próprio objeto da análise. O filme é, portanto, o ponto de partida e o ponto de chegada da análise”. Assim sendo, interpretamos os aspectos descritivos através de uma objetividade possível e uma subjetividade que rendesse frutos.

As hipóteses da Sociologia Compreensiva apresentaram-nos pressupostos interpretativos que tomamos como *modus operandi* na análise do objeto. O método consiste em apresentar uma leitura de razão sensível, sem renunciar ao espírito crítico; construir desconstruindo, “lidar com o paradoxo, com a incerteza, com as possibilidades e limites que atravessam uma pesquisa que se pretende ambiciosamente honesta” (AZUBEL, 2017).

Entre as ideias apresentadas por Maffesoli (2010, p.39-40) estão: a quebra ao dualismo esquemático (ou seja, da fratura entre sujeito e objeto, da partição entre paixão e ciência); o formismo sociológico (que identificará os caracteres essenciais do objeto e suas metáforas); a sensibilidade relativista (que reconhece as diversas maneiras de perceber a realidade).

O autor ainda discorre sobre a pesquisa estilística (que indica a empatia como forma de estilo do cotidiano, composto por gestos, palavras, teatralidade e obras); e o pensamento libertário, que acredita que “o ‘saber dizer’ não é, de modo algum, sinônimo de tudo dizer” (MAFFESOLI, 2010, p. 45). Dessa maneira, pudemos dissecar o objeto, partindo de uma análise filosófica e antropológica do objeto. Mas, para chegarmos nesse ponto, fizemos uma discussão sobre as esferas que envolvem esta pesquisa: a filosofia de Nietzsche, a estética expressionista e a série *Dark*.

3.3 A importância de Nietzsche na crítica à Modernidade

O ser humano constitui-se de instintos, impulsos e pulsões. Nossos desejos são frutos da vontade de potência – força plástica que expande a vida e intensifica as experiências ontológicas de cada ente. Nesta concepção trágica de mundo, em que prevalece a percepção de um processo em curso de criação e destruição incessante, as vivências do humano estão associadas ao carácter estético (sensações, saber inconsciente). Esse esquema de pensamento difere de forma contundente do modelo conceitual e racional apregoado pelo paradigma iluminista.

Pensador de seu tempo, Nietzsche criticou a modernidade enquanto projeto teológico e metafísico. Aliás, ao proclamar: “Meu gênio está nas narinas” (NIETZSCHE, 2019, p.109), o filólogo ‘martela’ a civilização e aponta para a instintividade como aquela que desvela o humano em seu ‘tornar-se’. O autor argumenta que a civilização foi construída na predileção ao conhecimento metafísico – cuja base está na concepção socrático-platônica – em contraposição ao espírito livre coordenado pelo dionisíaco. A relação de forças, desde Sócrates, é de privilégio da psique e da razão em detrimento

do corpo.

O autor observa que a consolidação das instituições sociais e do processo de modernização baseia-se na contenção dos instintos, da força e da vitalidade. De acordo com Nietzsche, os valores modernos estão vinculados à secularização dos ideais cristãos e tornam o humano um ente fraco e ressentido. Preconizando Freud (1978) e a psicanálise, o criador de Zaratustra defende que a civilização reprime nossos impulsos e cultiva a moral escrava como criadora do ressentimento.

O conceito de ressentimento na filosofia nietzschiana não é monossêmico, mas possui diferentes concepções semânticas nos escritos do pensador. Nietzsche considera os conceitos como fluidos e cambiáveis, utilizando-os conforme seu interesse. O termo ressentimento tem origem francesa e deriva do verbo ressentir, significando a possibilidade de reviver uma sensação anteriormente experimentada. É um tipo de resposta reativa que se apresenta a um estímulo que não é apenas sentido, mas res-sentido “ou que continua sendo sentido mesmo quando ele já não existe mais, ao menos externamente, pois internamente (no subterrâneo daquele homem) permanece produzindo seus efeitos” (PASCHOAL, 2014, p.64).

O ressentimento é concebido como uma constelação de afetos composta por uma “soma de rancor, desejo de vingança, raiva, maldade, ciúmes, inveja, malícia” (KEHL, 2015, p.15). O indivíduo que o sente atribui à alteridade a responsabilidade pelo próprio fracasso, sendo incapaz de assimilar a força do esquecimento ou do perdão. Enfrentar as questões do ressentimento e da memória, em termos gerais, corresponde a criar as condições para o fortalecimento humano, para que este possa tornar-se quem é.

Como um dos caminhos para a redenção do ressentimento, o filósofo aponta um outro modo de conceber a temporalidade, pois, para Nietzsche, a linearidade proposta pelo projeto iluminista é a manifestação principal do espírito de vingança contra a vida (MECA, 2013, p.188). O tempo linear propõe a expectativa pelo futuro, ou um retorno ao passado, um misoneísmo latente, no qual reviver as feridas na memória é mais seguro do que abrir-se para o novo.

Nietzsche apresenta, então, a noção de eterno retorno. Para o pensador, a possibilidade de que a realidade se repetiria a si mesma, em um *devoir* permanente e obstinado, é posta. A ideia apontaria para uma possível configuração cosmológica/psíquica de repetição desta mesma existência da forma como está estruturada, tornando-se um imperativo existencial que visa à intensificação da vida.

Como agiríamos se soubéssemos que tudo o que vivemos se repetiria da mesma forma, infinitas vezes, durante a eternidade? Amaldiçoaríamos nossa existência,

ou pelo contrário, agradeceríamos e viveríamos com intensidade cada momento? Essas são as questões que Nietzsche coloca para nós. Para o autor, é preciso que o humano seja capaz de reordenar a sucessão dos momentos do tempo linear (passado, presente e futuro), submetendo sua pluralidade a uma unidade, para que se lhe confira, assim, um sentido novo (MECA, 2013, p.188).

Segundo o pensador alemão, o eterno retorno se realiza por meio da unidade simultânea do instante presente, que traz uma reinterpretação do passado que nos conduz até aqui e reorienta nosso futuro em função do que se vive no agora. A ideia de destino cíclico, então, não aparece como um meio para limitar ou determinar o sujeito, mas como uma experiência aberta, repleta de potencialidades e possibilidades.

O filósofo argumenta que encontramos a redenção do sofrimento na aceitação do processo de finitude de si e das coisas, mesmo que isso signifique a reiteração integral das experiências vividas. A valorização da imanência nos libertaria do desespero, nos tornaria donos dos nossos destinos e nos colocaria no lugar de afirmação da dor e da delícia de existir nesta vida.

Mais além da expectativa ou da esperança em um ideal supraterrâneo, o filósofo convoca a vida no agora – em tudo aquilo em que ela se constitui, inclusive no sofrimento – como aquela que deve ser abraçada e afirmada ainda que (e justamente por) vir a se repetir. “A última coisa que eu haveria de prometer seria melhorar a humanidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 16). Negar a vida, tal como ela é, deixaria o sujeito preso na teia do ressentimento e apontaria para uma existência fraca, doente e escrava, já que “quem rebaixa a si mesmo quer ser elevado” (NIETZSCHE, 2003, p.23).

A crítica de Nietzsche à pretensa racionalidade da modernidade influenciou os mais diversos campos, incluindo a filosofia, a psicanálise e as criações artísticas. Além da contribuição do filósofo, os estudos sobre o inconsciente, os instintos e os impulsos, posteriormente, desvelaram um humano nu: submetido à contingência, vivendo à beira do abismo e caminhando entre luz e sombra em desamparo.

Embora a filosofia nietzschiana se centre na valorização da vida e na autocriação desta enquanto obra de arte, o pensamento antimetafísico do autor encontrou resistência no “gosto dos alemães pela morte” (EISNER, 1985, p.65) e na profunda idealização inerente àquela cultura. Esse flerte germânico com a potência destrutiva e metafísica pode ser identificado, por exemplo, em movimentos como o romantismo, o gótico e o expressionismo.

3.4 Angústia, Estética e Expressionismo Alemão

Nascido em um contexto histórico assombrado por um descaminho que matou milhares, o expressionismo alemão trouxe à baila tudo aquilo que a modernidade ousou querer esconder: não somos tão livres quanto pensamos, nem tão perfeitos como acharíamos que fôssemos. No período após a Primeira Guerra, a Alemanha estava arrasada: uma baixa de mais de 15% na população; o Tratado de Versalhes e as consequências territoriais, econômico-financeiras, sociais e psíquicas; além de um nascente totalitarismo político que desvelou o ressentimento de uma nação disfórmica e à mercê da ausência de controle.

Temas como a angústia, o desamparo e as vulnerabilidades do humano apresentam-se na tessitura do expressionismo – vanguarda que se rebela contra as ortodoxias estilísticas submetidas à ordenação racional em detrimento da espontaneidade. Prevalece, aqui, a degeneração, a deformação, o monstruoso, os erros de percepção, as ilusões, os enganos, os feitiços, o fantástico, os esconjuros, os malefícios, as sombras e tudo aquilo que nos causa horror e aversão.

As vibrações de sensibilidades densas, como as últimas pinturas de Van Gogh ou as expressões artísticas de Edward Munch, por exemplo, nos atravessam como algo que está vivo não só na obra, nem em seu criador, mas sobretudo, em nós mesmos. A precariedade do Ser, o abandono e a tortura de viver em um mundo cuja desorientação parece absoluta são transpostas em arte, ecoando o mal-estar de um grito mudo e perene que distorce e contorce a aparência do real.

O cinema também se apropria dessa estética, passando a representar, segundo Eisner (1985, p.25), “a alma torturada da Alemanha da época”. Para a autora, “tais filmes, repletos de evocações fúnebres, de horrores, de uma atmosfera de pesadelo, pareciam o reflexo de sua imagem [da Alemanha] desfigurada e agiam como uma espécie de enxutório”. O expressionismo seguiu e segue influenciando movimentos artísticos, filmes e diretores renomados, inclusive da atualidade (como Tim Burton, por exemplo).

Mas, por que pesquisar *Dark* (2017, 2019, 2020)? Por que procurar as marcas de Nietzsche e do expressionismo em *Dark*? Por que investigar, especificamente, os conceitos filosóficos nietzschianos de tempo e ressentimento na série? O fato de tanto a narrativa da ficção seriada, quanto o filósofo, como também o movimento artístico referido serem oriundos da Alemanha, talvez, não explique muita coisa, mas foi o ponto de partida para começarmos a investigar.

A ideia de eterno retorno aparece explicitamente nos diálogos dos personagens da série *Dark* para explicar alguns fenômenos que ocorrem no universo fictício da trama. Seria apenas no discurso? Também está nos elementos imagéticos e narratológicos? É parte estruturante do enredo e da montagem? Mesmo que o conceito não tenha sido aplicado como o filósofo assim o designou, contrariando os resultados desta pesquisa, a ideia dialoga com o contexto em que atua, aliando-se a outros elementos pertencentes ao meio a qual está exposto.

Estamos conscientes de que este trabalho poderia estabelecer limitações essencialistas e, possivelmente, generalistas, sobre o que seria o cinema alemão, a cultura alemã, entre outros termos que serão utilizados aqui. Entendemos, todavia, que as identidades ou as identificações se reconfiguram sendo forjadas por relações de poder, além de critérios sociais, subjetivos e culturais.

Mesmo assim, percebemos que há fios que não desatam e que podem ser pesquisados e debatidos, ainda que tenham como origem a reiteração de uma identidade nacional construída ao longo dos séculos pelos pensadores daquele país. Embora não tenhamos pretendido discorrer sobre o que seriam os termos supracitados (*cinema e cultura alemães*), eles perpassam a pesquisa, referindo-se àquilo que os autores dispostos nas referências entendem por esses termos.

Ao buscar estabelecer confluências entre *Dark*, Nietzsche e o expressionismo, esta pesquisa, de algum modo, realocou a série em um contexto histórico e nacional que permitiu compreender tendências intelectuais, artísticas e técnicas, que estão articuladas ao contexto cultural a qual pertence os objetos postos aqui em diálogo. Compreendemos que “assim como os romances, as obras pictóricas ou musicais, os filmes inscrevem-se em correntes, em tendências e até em ‘escolas’ estéticas, ou nelas se inspiram a posteriori” (GOLIOT-LÉTÉ; VANOYE, 2012, p.21).

Esse empreendimento, o de situar a série em um contexto histórico nacional e intelectual, pode ser considerado algo redutor ou utópico, mas sabe-se que um produto audiovisual nunca é isolado e se conecta mais ou menos a uma tradição. Portanto, “é preciso ser capaz de descobrir as figuras de conteúdo ou de expressão que permitem definir o papel e o lugar da obra nesse movimento ou nessa tradição” (GOLIOT-LÉTÉ; VANOYE, 2012, p.22).

3.5 Dark – o objeto de pesquisa

Dark é uma narrativa serial – termo que “se remete à ficção seriada televisiva cujas tramas e subtramas continuam do mesmo ponto onde pararam no capítulo

anterior” (SANTOS, 2013, p.60). Ela possui três temporadas com um total de vinte e seis capítulos dispostos no serviço de streaming da *Netflix*. No ano de sua última *season*, a série foi eleita, em votação popular, a melhor produção original da *Netflix*, abarcando 80% dos cerca de 2,5 milhões de votos. A narrativa também ganhou o prêmio *Grimme-Pries*, o mais importante da televisão alemã; e segue com nota 8,6 no *IMDb*, instância crítica significativa no universo cinematográfico online.

De que trata *Dark*? Traremos um resumo elaborado mais adiante, mas podemos introduzir uma breve sinopse para situarmo-nos. A paisagem da série é a pequena cidade de *Winden*, que vivencia o impacto do desaparecimento e da morte de crianças, em um enredo que envolve viagens no tempo, incestos, suicídios, assassinatos, sociedades secretas e apocalipses.

Após o suicídio do pai e o desaparecimento do amigo, Jonas Kahnwald (Louis Hofmann), o protagonista, tenta alterar o passado por meio de uma passagem no tempo, um buraco negro encontrado nas cavernas da usina nuclear da cidade. Nessa viagem de luz e sombra para dentro de si, o personagem descobre um nó górdio, capaz de revelar aspectos obscuros sobre as quatro principais famílias que habitam a cidade: os Kahnwald, os Nielsen, os Doppler e os Tiedemann.

Pesquisar uma série de tamanha relevância no cenário audiovisual foi desafiador. Fazer a distinção entre o mero crítico-espectador e o analista fílmico, que busca uma unidade um tanto quanto científica da obra que destrincha, foi uma das formas de esmiuçar o objeto e compreendê-lo de forma heurística.

Investigamos *Dark* não apenas por uma questão de gosto, por um apreço pessoal pela ficção científica ou para tentar entender a acentuada notoriedade da série, mas, sobretudo, porque ela trata de temas filosóficos, científicos, míticos e místicos que podem instigar qualquer um – mesmo o espectador mais desatento – a pensar, refletir, enfim, a rever a trama para compreender o que de fato está se passando em tela. Além disso, a série revelou indícios do contexto e imaginário contemporâneos, já que “o imaginário pulsional situa-se nos domínios da ficção”, como argumenta o antropólogo Louis Vincent Thomas (1988, p.34).

Todavia, não a idealizamos. *Dark* é uma série complexa, com muitos fios narrativos e repleta de referências. Um espectador desatento, ou que não tenha o repertório que às vezes a série parece exigir, pode não ter paciência para continuar a assistir ao ritmo lento da narrativa numa época em que estamos acostumados à lógica da velocidade.

Por conta do cenário reflexivo que *Dark* suscitou na primeira temporada,

optamos por averiguar como a série utiliza os conceitos de Nietzsche na trama. Nessa busca, descobrimos algumas influências estéticas e míticas que serviram para reforçar o que a pesquisa se propôs a destrinchar.

Por que, especificamente, pesquisar esses objetos? Porque a noção de eterno retorno aparece explicitamente, como já foi dito, no discurso dos personagens. O que a princípio seria um dado “claro”, pois não estaríamos conjecturando sobre o objeto fora dele, mas a partir dele. Ainda assim, a pesquisa verificaria a verossimilhança, o falseamento ou mesmo o modo de interpretação do cineasta sobre a ideia. É o que fizemos neste trabalho.

Já em relação ao ressentimento, esta seria uma hipótese a ser investigada com ainda mais acuidade para não nos distanciarmos nem do conceito proposto pelo filósofo, nem para tentarmos encaixar *Dark* no que a ideia representaria. Claro, o ressentimento é um sintoma da civilização ocidental, segundo Nietzsche. Portanto, não seria tão difícil aplicar esse quadro, deliberadamente, aos cenários culturais, artísticos, sociais, etc. Mas, essa abordagem poderia ser simplista e se assemelha àquelas interessadas na produção de sentido da relação sujeito-falante e pensante que, muitas vezes, se mostram bastante escorregadias.

Supondo que são apresentados, na trama, o tempo cíclico e o eterno retorno de todas as coisas como regentes do comportamento dos personagens e estes fazem de tudo para alterar isso (sem sucesso), quais hipóteses poderíamos levantar? Os personagens estariam negando a vida tal como se apresenta na diegese? Se sim, isso se classificaria como o ressentimento proposto por Nietzsche? Quão importante isso é para a compreensão da série e do contexto contemporâneo? Essas foram algumas das perguntas que fiz para a construção desta pesquisa.

Nietzsche ainda influencia nosso modo de pensar? Parece que sim. Quão importante ele continua sendo hoje? Seria muito pretensioso responder a esta pergunta, mas ressaltamos apenas que sendo um dos nomes centrais do século XIX, as ideias do filósofo dinamite e as ‘marteladas’ que deu nos valores ocidentais impactaram profundamente os mais diversos campos do conhecimento e da arte, inclusive o expressionismo. A vanguarda que marcou um período angustiante da cultura alemã também absorveu as ideias subjetivistas do filósofo. Em que medida o expressionismo segue moldando estéticas audiovisuais na contemporaneidade?

Quase um século após seu ápice, discutimos como a vanguarda serve de modelo em diversos aspectos para a série *Dark*, nosso campo de investigação. Embora a narrativa de ficção científica germânica tenha características e referências explícitas

a filmes hollywoodianos (como *Doonie Darko*, *It: a coisa* e *De volta para o futuro*) e esteja inserida em um circuito internacional, *Dark* contempla a possibilidade de reconhecermos, segundo a experiência estética do audiovisual, sensações profundas e avassaladoras, que estão muito próximas daquelas suscitadas pelo cinema alemão em suas origens.

3.6 As séries como sintomas do nosso tempo

François Jost (2012, p. 70), argumenta que as séries são sintomas do nosso tempo e Jean-Pierre Esquenazi (2011) caminha por essa trilha ao perceber o produto audiovisual como resultado das circunstâncias sociais, culturais e econômicas em que emerge. As infinitas possibilidades de vir a ser e “o patchwork de que se alimentam (influências literárias, cinematográficas, artísticas, históricas, etc.) talvez revelem dois dos mais importantes aspectos de sua essência pós-moderna” (AZUBEL, 2017).

O desenvolvimento das formas narrativas contemporâneas, está ligado diretamente à emergência da televisão e do cinema também como espaço de investimento na singularidade estilística de seus produtos. Discutirei brevemente sobre a complexificação crescente da cultura popular (JOHNSON, 2012) mais adiante. Entretanto, gostaria de ressaltar, o argumenta do professor Marcel Silva (2014):

A sofisticação do texto é um dos motivos – senão o artisticamente mais relevante – que garante o período de bonança que caracteriza as séries de televisão contemporâneas. [...] O ponto crucial desse momento seria o roteiro, capaz de fugir dos clichês e das formas narrativas consagradas, que Hollywood insiste em repetir ano a ano nos cinemas. (SILVA, 2014, p. 245)

Na era da convergência (JENKINS, 2009), o formato consagrado como “série de televisão” ampliou sua gama para além dos canais de TV, uma vez que crescem os serviços de streaming, como a Netflix – que além de reproduzir, produz seu próprio conteúdo. Para cada ficção ser bem-sucedida, um gigantesco número de comunidades virtuais agrega fãs de diferentes localidades e culturas, em busca da troca de informações e experiências, naquilo que Silva (2014), chama de “cultura das séries”:

Com a facilidade de acesso propiciado pelo digital, que, além disso, permite assistir aos episódios para além do fluxo televisivo, os fãs passam

a demonstrar um conhecimento amplo sobre os modos de encenação, os diálogos, a caracterização dos personagens, o desenvolvimento das tramas e a montagem das cenas. (SILVA, 2014, p. 245).

Nesse contexto, trago alguns números que podem revelar a importância de compreender a série *Dark* na conjuntura cultural de fenômenos como as mídias sociais. Pesquisando o termo *Dark* nas redes *Facebook* e *Instagram*, apresento a quantidade de curtidas e seguidores da série. No Facebook, a página oficial de *Dark* tem 1 milhão e 300 mil curtidas, ou seja, seguidores. Nesta mesma rede, outras páginas apresentam números elevados, como *Dark Brasil* (232 mil), *Sic Mundus Creatus Est* (119 mil), *Sic Mundus* (65 mil). Nas páginas, apenas os administradores podem divulgar, enquanto os seguidores podem apenas comentar e interagir entre si conforme a verticalidade daquele que posta.

Uma comunicação um pouco mais horizontal ocorre nos grupos, em que todos podem agir e interagir. Nestes, os números também são altos. Em termos mundiais, aparecem as comunidades *Dark Windenposting English* (76 mil membros), *Dark Netflix TV series* (41 mil membros), *Dark TV Series* (36 mil membros), *Dark Netflix Fans* (33 mil membros), *Dark - Sic Mundus, creatus est* (13 mil). No Brasil, os grupos *Dark Brasil* (Série Netflix) (45 mil membros), *Dark Discussios BR* (Netflix) (32 mil membros), *Dark Brasil Netflix* (23 mil membros), *Dark Maniacos* (13 mil membros), *Dark Brasil News* (Netflix) (5,6 mil membros), *Dark Brasil* (Netflix) (5,5 mil membros). O engajamento continua ativo mesmo com o fim da terceira e última temporada em 2020.

Ainda sobre o *Facebook*, na aba de busca da rede, contamos cerca de 100 perfis cujos nomes são Jonas Kahnwald, sendo cerca de 85 deles com a foto do personagem. Já no *Instagram*, o perfil oficial da série intitulado *@darknetflix* conta com 1,1 milhões de seguidores. Outras páginas como *@sicmundusbrasil* (42,9mil) e *dark_serie_fans* (13,9mil) também lideram as postagens. Esses números revelam o potencial de engajamento e de engendramento de sociabilidades que a série pode suscitar.

As séries vêm ganhando a atenção dos pesquisadores, sendo um objeto de estudo cujos recortes analisados são múltiplos, justamente pela diversidade de temas que essas narrativas ficcionais abordam. Segundo Jost (2012, p. 29), independentemente do país em que se originam, “elas se fundam em ideologias transnacionais, lugares comuns, como diriam os retóricos, que estão florescendo em muitos países”. Dessa maneira, “a universalidade antropológica e o realismo emocional aproximam o espectador das

séries. Assim, percebemos que se trata de um imaginário transcultural, o que irriga a bacia semântica das séries contemporâneas.” (AZUBEL, 2017).

Contribuições como a de Cássio Starling Carlos, que analisa os impactos das séries de TV a partir de uma perspectiva filosófica (CARLOS, 2006); de Marcel Silva, que apresenta uma “cultura das séries”, mostrando o consumo de ficção seriada na contemporaneidade (SILVA, 2014); e de Larissa Azubel – que inova ao divulgar um novo caminho para a análise de ficções seriadas (AZUBEL, 2018) são essenciais para a compreensão da expansão paulatina da pesquisa sobre esse formato no Brasil.

As múltiplas facetas de objetos de pesquisa que as séries, especialmente *Dark*, podem suscitar no ambiente acadêmico já vêm sendo desvendadas. O pesquisador equatoriano Lenin Paredes (2019), por exemplo, discute a concepção de tempo cíclico do ponto de vista da ficção científica que *Dark* traz no roteiro. No Brasil, Vargas e Corrêa (2019) demonstram as alterações na estrutura da narrativa televisual que *Dark* apresenta. Valenzuela (2018) mostra a relação que a série faz a partir das releituras de fatos reais, como o desastre de Chernobyl.

Estudo recente de nossa coautoria, por sua vez, (BONSANTO DIAS; SILVA JÚNIOR, 2020) discutiu a relação entre *Dark* e os elementos da tragédia; em outro, discutimos como a narrativa realiza uma adaptação contemporânea do mito de Teseu e Ariadne (VON ZUBEN; SILVA JÚNIOR, 2020). Visei nesta pesquisa, portanto, ampliar e contribuir para o debate sobre a série, focando nos traços filmicos que poderiam apontar para a filosofia de Nietzsche e para o expressionismo.

3.7 Considerações Finais

Considerando que as fronteiras entre as ideias são sempre fluidas e interferentes, não planejamos apreender a totalidade do objeto, mas buscamos, então, uma hermenêutica que compreenda os limites e possibilidades daquilo que ele pode engendrar. O desejo de totalidade é um sonho antigo do humano, mas é apenas um ideal. O objetivo, assim, não foi realizar uma pesquisa exaustiva de totalidade do objeto, mas partindo dele, encontrar elementos que nos fizessem pensar.

Inicialmente, investigamos as marcas do expressionismo em *Dark* a partir de elementos encontrados no decorrer das três temporadas. Fizemos uma conexão entre a temporalidade apresentada na série e as ideias propostas pela vanguarda. A análise foi realizada nos episódios da série nos quais tornam-se evidentes, por meio das imagens e do contexto narrativo, a presença do expressionismo alemão. Nesse caso, os critérios

inicialmente subjetivos para a escolha desses episódios foram justificados a partir da própria verificação dos elementos expressionistas.

No que se refere aos elementos estéticos do expressionismo, trouxemos uma pesquisa que abrangeu o conjunto das temporadas, visando a encontrar elementos imagéticos e narratológicos que estivessem relacionados à vanguarda. Além disso, investigamos como a série se utiliza de elementos míticos para a construção de seu roteiro e como isso se conectou aos propósitos da pesquisa. O objetivo foi percorrer as ressonâncias estéticas, estilísticas e míticas, apresentadas nas imagens e no discurso da narrativa, que fizessem referência ao que pesquisamos.

No caso da análise sobre o eterno retorno e o ressentimento, focamos apenas na primeira temporada. O recorte metodológico em relação à primeira temporada foi formado pelo próprio enredo da trama. Boa parte dos elementos constitutivos da série, inclusive os que servem de base para todo o desenvolvimento de *Dark*, estão presentes na primeira *season*. O próprio produto audiovisual reitera por diversas vezes que “o fim é o começo, o começo é o fim”. As temporadas seguintes explicam acontecimentos da temporada inicial, ou repetem e duplicam.

Ao realizar uma decupagem inicial dos capítulos, julgamos algumas sequências que foram importantes para o desenvolvimento da narrativa e para a proposta de discussão sobre os conceitos de eterno retorno e ressentimento. Consideramos as sequências relevantes para a análise justamente por tratarem, especificamente, acerca da temporalidade e da relação dos personagens com a ideia de um tempo cíclico.

O foco interpretativo foi nos personagens (diálogos e ações) e no enredo (situação). O primeiro, portanto, pelo fato de que “são os personagens que alimentam a expectativa e que dão mais de si, até em termos quantitativos à história” (PALLOTTINI, 2012, p.78). O segundo, porque foi construído na relação com os personagens e evoca o desenrolar da trama como consequente do conjunto que forma a obra, das ideias que o total da ficção transmite, “do evoluir da história, da maneira de apresentar os problemas e solucioná-los, portanto, [é] desse conjunto que se deve extrair o ponto de vista do autor” (PALLOTTINI, 2012, p.153).

Também realizamos, por meio de uma decupagem exploratória da série, uma contagem de discursos repetitivos que apontaram para a ideia de eterno retorno e ressentimento. Metáforas e redes metafóricas, que foram aquelas que identifiquei nesta pesquisa, “são detectáveis por intermédio da repetição, de formas de insistência” (GOLIOT-LÉTÉ; VANNOYE, 2012, p.61). Por esse motivo, destacamos, em vários momentos da análise, a concepção de tempo proposta pela série e como isso se

relacionava inclusive com a estética e o estilo expressionista.

A repetição, em qualquer obra de ficção, é um elemento comum, mas em *Dark* aponta para uma metalinguagem fílmica acerca da reiteração de um tempo cíclico. Assim, realizamos uma análise exploratória dos dez capítulos da primeira temporada, contando frases e discursos reiterados e por quais personagens eles são ditos. O objetivo foi verificar se a série trabalha com essa repetição dos discursos para apresentar um possível ponto de vista sobre o tempo.

No primeiro e no segundo capítulo da pesquisa, discutimos, especificamente, os conceitos centrais, ou seja, o ressentimento, o eterno retorno, o trágico e o expressionismo. No capítulo inicial, apresentamos a concepção de Nietzsche sobre as ideias, mas também consideramos pensadores contemporâneos que dissertam sobre os conceitos que ainda ecoam vozes e produzem ressonâncias não apenas no campo filosófico, mas também no psíquico/subjetivo e social.

No segundo capítulo, trouxemos uma discussão sobre o expressionismo. Apresentamos a estética, a história, seus principais expoentes e suas influências. No terceiro capítulo, analisamos a série em si. Realizamos um resumo geral da primeira temporada a fim de situar o leitor que não tenha assistido à narrativa (ou para lembrar àquele que o fez). Investigamos o corpus buscando compreender os aspectos fílmicos que pesquisamos neste estudo. Apresentamos a interpretação desses dados.

No quarto capítulo, debatemos sobre o entretenimento, as séries, a complexidade das narrativas, o imaginário contemporâneo e o processo de experiência da estética audiovisual do ponto de vista filosófico. Essa discussão visou trazer, de forma mais ampla, o contexto social e cultural contemporâneo em que emergiu o objeto de pesquisa. Por fim, nas considerações finais, retomamos o que foi trabalhado ao longo do nosso percurso, discutindo os resultados encontrados na análise fílmica.

REFERÊNCIAS

AUMONT, J. [et al] **A estética do filme**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **A análise do filme**. Tradução: Marcelo Félix. Lisboa, Portugal: Texto & Grafia, 2004.

AZUBEL, Larissa. **Uma série de contos e os contos em série: o imaginário pós-moderno em Once Upon a Time**. 2017. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade

Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2017.

AZUBEL, Larissa. Análise fílmico-compreensiva da narrativa seriada: uma proposta para ler o imaginário em séries de TV. **Revista GEMInIS**, v. 9, n. 2, p. 29-45, 20 nov. 2018.

BONSANTO, André; SILVA JÚNIOR, Stamberg José. (2020). O círculo infinito do eterno retorno: reflexões sobre o mítico e o trágico na série Dark. **Tropos: comunicação, sociedade cultura**, v.9, n.1, 2020

CARLOS, Cassio S. **Em tempo real**: Lost, 24 horas, Sex and the City e o impacto das novas séries de TV. São Paulo: Alameda, 2006.

DARK. (Temporada 1). [Série] Direção: Baran bo Odar. Roteiro: Baran bo Odar; Jantje Friese. Produção: Baran bo Odar, Jantje Friese, Wiederman & Berg Filmproduktion, Justyna Musch, Quirin Berg, Max Wiedermann. Alemanha: Netflix, 2017. Streaming, cor. 10 episódios

DARK. (Temporada 2). [Série] Direção: Baran bo Odar. Roteiro: Baran bo Odar; Jantje Friese. Produção: Baran bo Odar, Jantje Friese, Wiederman & Berg Filmproduktion, Justyna Musch, Quirin Berg, Max Wiedermann. Alemanha: Netflix, 2019. Streaming, cor. 8 episódios

DARK. (Temporada 3). [Série] Direção: Baran bo Odar. Roteiro: Baran bo Odar; Jantje Friese. Produção: Baran bo Odar, Jantje Friese, Wiederman & Berg Filmproduktion, Justyna Musch, Quirin Berg, Max Wiedermann. Alemanha: Netflix, 2020. Streaming, cor. 8 episódios

EISNER, Lotte H. **A tela demoníaca**: as influências de Max Reinhardt e do expressionismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ESQUENAZI, J.P. **As series televisivas**. Coimbra: Texto & Grafia, 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1978

GOLIOT-LÉTÉ, Anne; VANOYE, Francis. **Ensaio sobre análise fílmica**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2012.

JENKINS, Henry. **Cultura da Convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.

JOST, François. **Do que as séries americanas são sintoma**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

JOHNSON, Steven. **Everything bad is good for you**: how today's popular culture is actually making us smarter. New York, Riverhead Books, 2012.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2015.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

- MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- MECA, Diego Sánchez. Nietzsche ou a eternidade do tempo. **Caderno Nietzsche**, São Paulo, v. 33, p. 181-196, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2003.
- _____. **Ecce homo**. Tradução: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- _____. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2018.
- PALLOTTINI, Renata. **Dramaturgia de televisão**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PAREDES, Lenin Vladimir. El eterno retorno: análisis de la concepción temporal en la serie Dark de Netflix. **PAAKAT: Revista de tecnologia y sociedade**, v. 9 n.16. Guadalajara. mar. 2019.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Daring: ressentimento, vingança e justiça. **Revista Dissertatio**, Pelotas, v. 33, n. 2, p. 147-172, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8721> Acesso em: 04 ago. 2020.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.
- SILVA, M. V. B. Cultura das séries: forma, contexto e consumo de ficção seriada na contemporaneidade. **Galaxia** (São Paulo, Online), n. 27, p. 241-252, jun. 2014
- SHAKESPEARE, William. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Londres: Moby Lexical Tools, 1999.
- VALENZUELA, Sandra Trabucco. A fragmentação na série Dark: o ser, o espaço e o tempo. In: SILVA, Lourdes Ana Pereira; GUARANHA, Manoel Francisco; BASEIO, Maria Auxiliadora (Org.). **Identidades ficcionais**: narrativas literárias e televisivas. Covilhã: LabCom Comunicação & Artes, p. 149-166, 2020.
- VARGAS, Herom; CORRÊA, Angela Miguel. Recapitulações na série original Netflix Dark: alterações na estrutura narrativa tradicional televisual. **Revista latinoamericana de la comunicación**, v. 17, p. 246-257, 2019.
- VON ZUBEN, Marcos de Camargo; SILVA JÚNIOR, Stamberg José. O nó(s) que nunca desata: o fio de Ariadne e o labirinto do autoconhecimento em Dark. **Comunicação & Informação**, v. 23, 2020

CAPÍTULO 4

LGBTFOBIA NAS PRISÕES: RETRATOS DAS VIOLÊNCIAS E TORTURAS NO ENCARCERAMENTO BRASILEIRO NA TELA DO CINEMA

*Pedro Levi Lima Oliveira*¹⁰⁰

*Carlos Eduardo Martins Torcato*¹⁰¹

4.1 INTRODUÇÃO

Nas contradições políticas e crises capitalistas da última década do século XX, uma estratégia se demarcou com bastante similaridade entre os governos neoliberais ditos de esquerda e as gestões mais conservadoras, alinhadas à direita ao redor do globo: o debate da segurança pública. Debate este feito na defesa da militarização, no enfrentamento da “guerra às drogas” e na ampliação do Poder Punitivo do Estado, que são instrumentos qualificadores do fenômeno chamado por Batista (2016) como “O Grande Encarceramento”. O Direito Penal fortalecido e a ampliação das prisões são instrumentos de controle social e de crises de variadas determinações, atuando sobre os costumes, sociabilidades, territórios e corpos marginalizados na estrutura social.

O encarceramento é um fenômeno da questão criminal¹⁰² que usa a seletividade do sistema penal - pela imbricação da desigualdade social, do empobrecimento, do racismo e de dimensões estruturais da lógica do capital – para criminalizar sujeitos localizados em determinados contextos, sendo instrumento de repressão ou estímulo a determinadas formas de viver. O aumento do sentimento coletivo de insegurança pelo fortalecimento das políticas neoliberais (REISHOFFER; BICALHO, 2009), associado ao aprofundamento do desejo de punir e das desigualdades sociais, coloca o encarceramento como projeto político de contingenciamento de demandas sociais, exercendo poder centralmente contra populações negras e periféricas (DAVIS, 2018).

No interior da classe alvo da questão criminal, há dimensões de opressões que formulam desigualdades e violências sobre corpos que fogem à heteronormatividade, à cisgeneridade e à branquitude. Nesse sentido, o perfil carcerário brasileiro é imbricado

100 Advogado e Mestre em Ciências Sociais e Humanas pelo PPGCISH-UERN

101 Doutor em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP). É Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN)

102 Um dos alicerces da criminologia crítica, o conceito de questão criminal remete aos processos de criminalização associados ao capitalismo. In: (SOARES et al, 2019, pp.117-146)

por desigualdades de classe, raça/etnia, relações patriarcais de gênero e de sexualidade:

Cumpriria função de conservação e de reprodução social: a punição de determinados comportamentos e sujeitos contribuiria para manter a escala social vertical e serviria de cobertura ideológica a comportamentos e sujeitos socialmente imunizados (BARATTA, 1999, p. 15).

Entre os sujeitos alvos de um sistema punitivista, que busca encarcerar em massa, há os destoantes do sistema heteronormativo e cisnormativo. São pessoas trans, travestis, transexuais, gays, lésbicas e variadas orientações e condições de gênero e de sexualidade, hoje organizadas como população LGBTQI+.

É nesse debate que jorra a gênese da pesquisa, compreendendo que há um conjunto de questões que envolvem as violências, arbitrariedades e assédios vividos por esses sujeitos encarcerados que são ainda pouco relatados e discutidos no ambiente acadêmico, na mídia e nos espaços de produções políticas. Assim, é urgente compreender as relações sociais, jurídicas e históricas que configuram a vivência de LGBT's no cárcere, como tentativa também de fomentar a produção científica acerca dessa estrutura, que, de forma tão grave, enraíza-se e coloca o Brasil na posição de país mais LGBTfóbico do mundo¹⁰³.

Dessa forma, foram utilizados os documentários “Passagens: ser LGBT na prisão” (2019) e “Bixa Presa” (2018) como base de análise dessa pesquisa. O documentário “Passagens: ser LGBT na prisão” (2019) é um curta-metragem que apresenta um conjunto de narrativas de pessoas LGBTQI+ em privação de liberdade no Brasil. A produção envolveu a visita a 13 instituições de privação de liberdade no país, através da articulação do Projeto Passagens – rede de apoio a LGBTs nas prisões, financiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos e executado pelo Somos – com a Comunicação, Saúde e Sexualidade - ONG pioneira em ações com ênfase na proteção de direitos sexuais e reprodutivos da população LGBTQI+. O documentário foi uma espécie de primeiro mapa do encarceramento LGBTQI+brasileiro, apresentando diversos relatos e experiências de vida importantes para demarcar como se dá a LGBTfobia nesses espaços.

Já o curta “Bixa Presa” (2018), retrata narrativas de pessoas LGBTQI+ que cumprem pena na primeira unidade prisional específica para o público considerado

103 Segundo estudo feito pela Transgender Europe's Trans Murder Monitoring (TMM) publicado em 2016 e disponível em: <http://transrespect.org/es/trans-murder-monitoring/tmm-resources>. Acesso em: 25/06/2019.

vulnerável no sistema prisional. O curta apresenta histórias de vida que se inter cruzam, além de comparativos entre experiências de LGBTfobia em prisões mistas, assim como na primeira unidade específica. Na primeira parte do trabalho, busca-se investigar e apresentar os filmes aqui delimitados, suas intenções, contextos, territórios percorridos e histórias de vida contadas.

No segundo ponto, aspiramos abordar reflexões epistemológicas para investigar a imbricação entre relações patriarcais de gênero, raça/etnia, classe e sexualidades no capitalismo brasileiro, fazendo um passeio entre algumas rupturas políticas, econômicas e sociais que atingiram a formação do país e contribuíram para a marginalização, estigmatização e precarização de sujeitos LGBTQI+. No terceiro momento, debateremos a prisão e o encarceramento enquanto fenômenos da questão criminal, abordando de forma crítica a imbricação com as questões de gênero e sexualidade na forma da estruturação das violências nas prisões.

E como serão analisados os documentários? Para compreender essas asserções ou conteúdo do que é falado em cada documentário, e assim identificar tais categorias, é preciso aproximar-se da análise fílmica como método interpretativo. Método esse que não possui uma fórmula completa e singular, possuindo uma autonomia a partir das categorizações que darão embasamento para que a análise não seja uma interpretação vã. Acredita-se que “todo passo, no processo de análise de materiais audiovisuais, envolve transladar.” (LOIZOS; BAUER; GASKELL, 2020, p. 340). Transladar aqui significa transferir a informação de um lugar para outro, ou seja, em certa medida retirar o que é colocado na imagem e no som e mover para o papel, considerando não haver um modo de coletar, transcrever e codificar dados “absolutamente verdadeiros” conforme outro texto.

Para esse processo ser possível, seguimos os passos de Rose (2002) que elenca alguns caminhos para a análise de imagens em movimento. O primeiro passo é a transcrição, ou seja, a realização da escrita e das falas dos filmes, elencando também elementos de direção, de tons dos discursos e da estética das tomadas. O segundo passo é categorizar a unidade de análise. Como se trata de filmes, delimitamos as cenas como essa estrutura de análise para assim obter julgamentos também quanto aos quadros e à ambientação. O terceiro passo parte do referencial teórico e empírico delimitado para a construção de diálogos com as unidades de análise. Tais diálogos, serão possíveis a partir da seleção de uma amostragem, ou seja, um tempo de cena ou conteúdo específico, previamente categorizado de acordo com seu conteúdo. Em síntese, a análise se apoia nas entrevistas realizadas no documentário; entrevistas estas que são importantes instrumentos metodológicos nas Ciências Sociais.

4.2 “BIXA PRESA” E “PASSAGENS”: O QUE DIZEM OS FILMES?

Bixa Presa é um compilado de relatos e vivências de sujeitos LGBTQI+ em cumprimento de pena na Unidade Prisional Irmã Imelda Lima Pontes, localizada em Aquiraz-Ceará. A unidade é dividida em 3 locais distintos onde ficam localizadas as áreas comuns e as celas, às quais não foi obtida autorização para filmar. Todas as gravações e entrevistas aconteceram nos espaços das salas de aula, de tapeçaria, sala de jogos, sala multidisciplinar e na sala de música.

A unidade foi escolhida como *locus* do documentário, pois é considerada a primeira do país, criada visando atender os públicos mais vulneráveis dentro do sistema prisional. Entre eles, gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, considerados alvos primários de violência nos espaços do cárcere. Importante considerar também que, nesse público considerado vulnerável, estão idosos, deficientes e condenados pela Lei Maria da Penha.

Do ponto de vista técnico, o conteúdo do filme é dividido em cinco partes: uma abertura contendo relatos em *off* de alguns personagens enquanto se maquiavam. Há inicialmente e de forma simbólica, a construção por parte da narrativa de processos comumente associados ao feminino. Em um segundo momento, iniciam-se as entrevistas, contendo falas de duas pessoas LGBTQI+ em situação de cumprimento de pena e a diretora do presídio Irmã Imelda. Na terceira parte, o foco das entrevistas se torna a violência de gênero vivida pelos personagens durante sua vida, dentro e fora do sistema prisional. No último momento, o conteúdo trata das perspectivas quanto ao futuro das personagens, passeando por alguns dos sonhos, anseios e desejos de cada uma.

Já o documentário Passagens - ser LGBT na prisão, carrega o nome do seu projeto idealizador, uma rede de apoio a LGBTQI+s em cumprimento de pena. O filme foi financiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos e executado pelo Somos, Comunicação, Saúde e Sexualidade, ONG de atuação transdisciplinar com foco em direitos sexuais e Direitos Humanos, com sede em Porto Alegre-RS. Realizado pela equipe do projeto e dirigido por Gabriel Galli Arévalo e Guilherme Gomes Ferreira, o filme foi realizado entre 2018 e 2019, tendo sido gravado em 13 instituições de privação de liberdade no Brasil. A produção se deu junto a construção do primeiro mapa do encarceramento LGBTQI+brasileiro, que objetivava também a ampliação e fortalecimento de uma rede de apoio em vários estados do país a sujeitos LGBTQI+ em privação de liberdade (FERREIRA *et. al*, 2019).

Segundo Ferreira *et.al* (2019) foram entrevistadas 54 pessoas por vídeo e quase 5 mil pessoas em debates virtuais, audiências públicas e rodas de conversas. O documentário é uma síntese dessas entrevistas, tendo a duração 14 minutos e 24 segundos, em formato curta-metragem. Importante ressaltar que o SOMOS — Comunicação, Saúde e Sexualidade — é uma das principais entidades de atuação quanto à defesa dos direitos LGBTQI+, tendo assento em diversas comissões políticas e institucionais (Comissão de DST/Aids do Conselho Estadual de Saúde do Rio Grande do Sul, Comissão de DST/AIDS do Conselho Municipal de Saúde de Porto Alegre, Fórum de ONG/Aids do Rio Grande do Sul, Comissão Nacional dos Pontos de Cultura, Coletivo de Organização da Parada Livre de Porto Alegre, Comitê Estadual de Educação em Direitos Humanos do Rio Grande do Sul e Associação Internacional de Lésbicas, Gays e Transgêneros, – ILGA), sendo referência nacional e internacional na temática.

O filme se utiliza de imagens das entrevistadas, alternando com alguns *takes* de unidades prisionais, em grande maioria retratando-os em espaços vazios. Isso se dá, muito provavelmente, pela impossibilidade de filmar dentro de celas, na maioria das unidades prisionais, restando os espaços da administração e áreas comuns para realizar o diálogo. O documentário também se aproxima de um “modelo clássico”, ao se utilizar de planos abertos, em que o entrevistado conta sua narrativa, olhando para o entrevistador cuja encontra-se câmera parada no tripé, posicionada ao lado das personagens. A montagem tem como foco a constância do conteúdo das falas, etc. Quanto à trilha sonora, o documentário também se utiliza de músicas livres em tom mais jornalístico.

Como dito anteriormente, o documentário Passagens foi fruto de uma pesquisa ampla e transdisciplinar, sendo o filme um dos materiais produzidos. A produção audiovisual, portanto, dialoga com o mapeamento do encarceramento LGBTI+ no Brasil: projetos passagens (FERREIRA *et. al*, 2019) e diversos artigos e publicações originárias a partir e por ele. É, assim, um projeto pioneiro quanto ao debate do encarceramento de pessoas LGBTQI+ no Brasil.

4.3 DIVERSIDADE SEXUAL, VIOLÊNCIAS E UM OLHAR PARA AS TELAS

“Eu sofri uma agressão física lá que foi uma coisa que eu nunca imaginei que pudesse acontecer... eu perdi um testículo de tanto apanhar de um agente penitenciário.” Wandy Lima, pessoa em situação de privação de liberdade em uma das entrevistadas de Passagens, narra a situação de violência acima em que é vítima por ser pessoa

LGBTQI+. Explica que, em sua trajetória de vida, diversas violências tiveram caráter preconceituoso, uma vez que identificava um conjunto de restrições apenas as pessoas trans e travestis das unidades penitenciárias que passaram.

No exercício de tentar debater as origens, capilaridades e questões históricas e sociais que envolvem o conceito da LGBTfobia e sua prática, é necessário construir um diálogo com as falas dos dois documentários para assim investigar as razões históricas para o preconceito e a violência de gênero com pessoas LGBTQI+ dentro e fora do cárcere. Dessa forma, partimos de uma perspectiva epistemológica de relacionar a violência LGBTfóbica a outras dimensões de opressão aprofundadas pelo e/ou a partir do capitalismo moderno.

Para Hiro (1981), há quatro categorias históricas de opressão que fundamentam a homofobia¹⁰⁴, sendo elas: o patriarcado, o heterossexismo, o racismo e o capitalismo. Ambos narram como, ao longo da história das sociedades, as relações afetivas e sexuais são oprimidas por forças integrantes do sistema. Dessa forma, para entender a prática da LGBTfobia, é necessário compreender as estruturas que perpassam a vida em sociedade.

O patriarcado é o sistema de exploração das mulheres em que há uma ideia de submissão vivenciada por estas ao longo da vida em sociedade (CISNE, 2015). Esse sistema acaba por criar um conjunto de relações de dominação sobre o corpo, as vontades, os desejos, o trabalho e a vida das mulheres, para que, assim, se mantenha o poder social, político e econômico na mão dos homens. Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (ENGELS, 2013), obra de 1884, Engels já estabelecia uma relação do patriarcado com o surgimento da propriedade privada e do posterior desenvolvimento do capitalismo. É possível dizer que antes do surgimento da propriedade privada:

A vida ou era comunitária, ou não seria possível. Não havia outra forma de sobreviver. Sozinho, ou lutando todos contra todos, como ocorre hoje, a sobrevivência seria impossível. Por isso as formas de vida comunitária predominavam independentemente de qual sociedade primitiva estejamos falando: nas tribos africanas, na Austrália, na Ásia ou nas Américas, em todas as sociedades primitivas a colaboração e a união dos esforços eram a chave para a sobrevivência (LESSA, 2012, p. 18)

104 Importante frisar que o termo “LGBTfobia” é usado já na segunda década dos anos dois mil. Antes, era muito comum a utilização de homofobia para enquadrar a violência e preconceito contra toda população LGBTQI+. Por isso, aqui respeitamos o termo utilizado pelos autores e entrevistados, ora alternando entre homofobia e LGBTfobia.

Como consequência dessa opressão contra as mulheres, baseada na imbricação entre propriedade privada e família patriarcal, surge o heterossexismo como dimensão da relação da dominação patriarcal que compreende a constituição de família e as relações afetivas e sexuais em volta, unicamente, da heterossexualidade, ou seja, é uma ideia que homens e mulheres se atraem mutuamente, de forma “natural” e “comum”. Assim, o heterossexismo é uma ferramenta da dominação patriarcal em que forja a heterossexualidade a um caráter geral e universal. Essa caracterização é uma dimensão de poder aprofundada durante séculos e:

Trata-se de uma potente instituição social, amplamente endossada ao Estado e à Nação e que desempenha um importante papel na circulação de pessoas. [...] ela contribui de modo central não somente na organização da aliança, da filiação e da herança, mas de modo mais fortemente ainda na construção e na naturalização dos sexos, mas também das raças e das classes (FALQUET, 2008, p. 132)

Borrillo (2010) defende que essa dominação e poder da heterossexualidade como ferramenta “verdadeira” e “universal” da constituição de família, do amor e do sexo gera uma crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, de uma limitação dos prazeres e da constituição de um poder que domina os corpos, já que:

A heterossexualidade aparece, assim, como o padrão para avaliar todas as outras sexualidades. Essa qualidade normativa - e o ideal que ela encarna - é constitutiva de uma forma específica de dominação, chamada heterossexismo, que se define como a crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, em que a heterossexualidade ocupa a posição superior. Todas as outras formas de sexualidade são consideradas, na melhor das hipóteses, incompletas, acidentais e perversas; e, na pior, patológicas, criminosas, imorais e destruidoras da civilização (BORILLO, 2010, p.31).

É na defesa intransigente da heterossexualidade, como ferramenta sexual e afetiva universal que surge a homofobia, conjunto de pensamentos, discursos e atitudes com:

[...] hostilidade geral, psicológica e social contra aquelas e aqueles que, supostamente, sentem desejo ou têm práticas sexuais com indivíduos

de seu próprio sexo. Forma específica de sexismo, a homofobia rejeita, igualmente, todos aqueles que não se conformam com o papel predeterminado para seu sexo biológico. Construção ideológica que consiste na promoção constante de uma forma de sexualidade (hétero) em detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades e, dessa postura, extrai consequências políticas (BORRILLO, 2010, p. 34).

Nessa lógica, esse conjunto de opressões formatou uma dominação que defende a existência de um “verdadeiro” homem, formando uma masculinidade estruturada no padrão do homem branco, heterossexual e cisgênero. Essa mesma lógica refuta as características atribuídas às mulheres - com o patriarcado - e define comportamentos específicos para cada gênero, prezando pela manutenção da família monogâmica patriarcal, do racismo e da divisão sexual do trabalho.¹⁰⁵

É a partir disso que pessoas LGBTQI+ passam a ser alvo das mais diversas violências, que se materializam de diferentes formas. Sobre isso, Natália, sujeita entrevistada em Bixa Presa e em Passagens, afirma: “sofri violência moral, entendeu, tudo isso conta. Porque eu acho que violência não é só a física, bater, espancar, também tem a violência verbal, moral, psicológica. Eu já sofri isso. Essas violências se materializam de diversas formas, dentro e fora de instituições do Estado.

Nos marcos do próprio sistema de justiça, o Supremo Tribunal Federal, em 2015, no julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n 347, declarou que a situação prisional no país é um “estado de coisas inconstitucional”, ou seja, há “violação massiva de direitos fundamentais” da população prisional.

Sabendo das limitações de eficácia e aplicabilidade da norma, Angela Davis já denunciava que o “complexo industrial carcerário aprofunda outras formas de opressão como racismo, classismo, sexismo e homofobia” (DAVIS, DENT, 2003, p 523). É o que percebemos também nas falas de Paulinha em Bixa Presa e Wandy em Passagens, as quais reforçam que, por serem pessoas LGBTI+ e negras, sofreram violências e torturas como penalidade à sua própria existência:

Sofri uma agressão física lá que foi uma coisa que eu nunca imaginei que pudesse acontecer, Eu perdi um testículo de tanto apanhar de um

105 A divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais de sexo; essa forma é historicamente adaptada a cada sociedade. Tem por características a destinação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a ocupação pelos homens das funções de forte valor social agregado (políticas, religiosas, militares, etc.) (KERGOAT, 2009, p. 67)

agente penitenciário na Coop (Wandy).

O sistema ainda era muito perverso com a gente. Porque com homem... Interessante, eu achava isso... Eu cheguei com dez homens na unidade da DECAP (Delegacia de Capturas do Ceará) e quando cheguei lá só eu ia cortar o cabelo. Você tá entendendo a forma de preconceito? Como é que ia cortar o cabelo? Com aquelas tesouras de cortar árvores... Desse tamanho! (Paulinha).

É possível elencar nas falas acima que tais violências e torturas dão um caráter específico às pessoas trans e travestis na prisão. Quando são agressões físicas, focam no ataque a traços ou partes do corpo que reforçam a transgressão de gênero, sejam eles os cabelos, órgãos sexuais, ânus ou rosto. Tanto agentes prisionais como outros presos direcionam a transfobia a travestis, violentando seus corpos a partir da negação desses corpos à ordem binária de gênero (FERREIRA, 2015). Não os consideram esteticamente adequados, abordando-os como “aberrações” ou “escórias” de personalidade duvidosa e de índole promíscua. Isso se dá porque “no Brasil, a prisão de travestis é notoriamente justificada pelas suas posições no social, o que as coloca como um tipo ideal à prisão em razão, sobretudo, de classe social e raça/etnia, e em sentido estético e moral” (GOMES, 2013, p. 68).

4.4 TRANSFOBIA INSTITUCIONALIZADA: EXTERIORIZANDO O GÊNERO E A SEXUALIDADE NAS PRISÕES

Para o sociólogo Daniel Welzer-Lang (2001), essas violências e discriminações não tem como alvo qualquer pessoa LGBTQI+, ou seja, não seria a sexualidade “sozinha” ou “isolada” que coloca o sujeito como possível alvo. Para ele, a violência LGBTfóbica é vivenciada por aqueles que mostram ou exteriorizam¹⁰⁶ atributos destoantes do gênero imposto e da heterossexualidade.

É por isso que, no caso de pessoas trans, a violência LGBTfóbica ganha um caráter mais explícito e concreto. Ora, ser trans já se constitui na própria transgressão ao gênero imposto, sendo quase impossível ‘esconder’ tais características. É na exteriorização do transgeneridade, que pode ser por via de um processo transexualizador ou não, que se percebe uma transgressão à lógica patriarcal do gênero, já que “na maioria das interações

106 Para saber mais, indica-se a leitura do artigo completo no livro “Feminismo e Serviço Social”, 2018, p. 299 a 318, intitulado – “Assumir ou Publicizar? A sexualidade entre os limites da ação individual e as possibilidades do sujeito coletivo, diálogos feministas”.

sociais não haverá tempo hábil para você dizer o que é, seu corpo tendo que se fazer capaz de transmitir a mensagem da forma mais inequívoca possível” (RODOVALHO, 2017, p. 368).

Essa exteriorização e a própria transgeneridade é trazida como motivo de exclusão e violência por Nathália quando diz que:

Eu sempre tive ensino médio completo. Vários cursos profissionalizantes, e, sempre que eu ia deixar meu currículo nas empresas, eu era rejeitada. Porque tinha o nome masculino e na foto tinha **aparentemente uma mulher**, então eles tinham um tipo de preconceito pela identidade de gênero (grifo nosso) (BIXA PRESA, Cafrê, 2018).

“Aparentemente uma mulher” é como Nathália define sua própria imagem. Essa fala carrega diversas complexidades. Primeiro, expressa como Nathália enxerga sua própria identidade. Segundo, essa percepção revela o sentimento e a compreensão de que seu corpo acaba sendo o instrumento da sua própria vulnerabilidade enquanto pessoa trans, uma vez que:

O ‘parecer mulher’ é fundamento do ‘ser mulher’: a trans que seja lida como cis estará ao abrigo da transfobia nas situações em que esta leitura não for posta em dúvida, ao passo que a cis lida como trans sofrerá transfobia ainda que não se entenda, não se identifique como trans (RODOVALHO, 2017, p. 369).

Lanz¹⁰⁷ (2015) afirma que esse ‘parecer mulher’ coloca mulheres trans e travestis em contato direto com a transfobia. Esta diferiria da prática da homofobia e/ou da LGBTfobia com pessoas cisgêneras, pois se configura de forma mais robusta e violenta, como exemplo:

generalização (imposição forçada do gênero), leitura equivocada do gênero, reenvio forçado aos símbolos da cisgeneridade, exclusão social nas instâncias privilegiadas de sociabilidade e socialização (família, escola, centro espiritual, trabalho, rua, órgãos públicos, etc.), recusa do reconhecimento da identidade trans reivindicada, com as consequências legais negativas, interdição ao uso normal de ambientes (rua, banheiros,

107 Leticia Lanz é psiquiatra, mulher trans e estudiosa das questões sobre travestilidade.

órgãos públicos, praia, cinema, clube, delegacias, hospitais, etc.), patologização, medicalização, genitalização da identidade, perturbação psicológica, assédio, violência discursiva no uso do nome, eliminação física através da morte, redução da expectativa e qualidade de vida, etc (LANZ, 2015, p.73-74).

Outras situações de violências são relatadas também pelo ‘parecer mulher’, ou seja, pela exteriorização do gênero e pela própria existência enquanto pessoa trans. Paulinha diz que “é muito constrangedor você ir pro isolamento porque você é parecido com uma mulher... Isso é sem lógica!”. Se por consequência do machismo e do patriarcado, ser socialmente lida como uma mulher é um problema, para mulheres trans e travesti a transfobia torna isso uma punição.

Se a expressão do processo transexualizador de mulheres trans e travesti acaba sendo identificado a partir de expressões corporais e estéticas, a reação LGBTfóbica pode ter como mira esse mesmo corpo. Os sujeitos da pesquisa em ambos os filmes falam diversas vezes de como perceberam a violência e tortura no sistema prisional, ataque ao próprio corpo, em especial, nos ataques e violações àquelas expressões lidas como reforço estético à feminilidade.

O sistema ainda era muito perverso com a gente. Porque com homem.. Interessante, eu achava isso... Eu cheguei com dez homens na unidade da DECAP (Delegacia de Capturas do Ceará) e quando cheguei lá só eu ia cortar o cabelo. Você tá entendendo a forma de preconceito? Como é que ia cortar o cabelo? Com aquelas tesouras de cortar árvores. Desse tamanho! (BIXA PRESA, Cafrê, 2018).

Esse elemento da transfobia em obrigar a cortar o cabelo de pessoas trans e travestis que estavam em privação de liberdade é também relatado por Bianca Sabrina, como parte da perseguição de seus familiares. Sabrina reitera a importância do tamanho do seu cabelo e de formas estéticas para ratificar sua transição de gênero, como coloca:

Já estive com meu cabelo grande. Cortei porque minha mãe, né, não aceitou muito eu chegar com cabelo longo na casa dela, né? Aí toda vez que eu ia para casa da minha mãe tinha cortado o cabelo, né? Então meu cabelo agora tá pequeno (PASSAGENS, Galli e Ferreira, 2019).

Mesmo colocando o corte de cabelo como uma dor, dado a sua importância para sua vida e identidade, Sabrina acaba por ampliar sua relação com o conceito de identidade de gênero, quando diz: “eu tenho me identificado como transexual, né? Pela forma de vestir né... Pela forma de se comportar”.

Essa forma de se comportar é, também, uma forma de exteriorização do gênero. O que coloca Sabrina e tantas outras em situação de vulnerabilidade, em especial nos espaços institucionais de aprisionamento ou abrigamento do Estado, uma vez que a força punitiva e a vigilância são autorizadas e revestidas de dimensões de ódio, advindas do patriarcado, das relações de classe, raça/etnia, território, gerações, etc.

Essa lógica de perpetuação de violências nas prisões nos leva ao encontro do pensamento sobre o espaço como *locus* produtor de lógicas de existência e também das perspectivas de novas lógicas de existência, produtoras de novos espaços. No caso aqui investigado, “em outras palavras, a instituição da prisão e seu uso discursivo produzem o tipo de prisioneiro que, por sua vez, justifica a expansão das prisões” (DAVIS, GENT, 2003, p. 528).

4.5 DAS NORMATIVAS E LEGISLAÇÕES PROTETIVAS: ALAS OU UNIDADES ESPECÍFICAS?

Nessa esteira, o legislador brasileiro parece animar-se com ideais criminalizantes, refletidos em um vasto código penal e com uma massiva população carcerária. Entretanto, quando o tema é a prática de LGBTfobia, há um vácuo normativo, seja pelo pouco debate ou pela articulação política burguesa que rejeita projetos que dialogam com o tema.

Quanto ao olhar para pessoas LGBTQI+ em privação de liberdade, um dos marcos normativos se deu através da Arguição De Descumprimento De Preceito Fundamental de nº 527¹⁰⁸ pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2019, arguindo pela resolução dos conflitos pertinentes ao conteúdo dos artigos 3º, §§1º e 2º, e 4º, caput e parágrafo único, da Resolução Conjunta da Presidência da República e do Conselho de Combate à Discriminação nº 1, de 14 de abril de 2014 (“Resolução Conjunta”), no qual regulamenta os parâmetros de acolhimento do público LGBTQI+, submetidos à privação de liberdade nos estabelecimentos prisionais

108 Afirma que os preceitos impugnados seriam objeto de controvérsia judicial relevante, caracterizada pela existência de decisões conflitantes, tais como as proferidas pelo Ministro Roberto Barroso no julgamento do Habeas Corpus nº 152.491 e pela Juíza de Direito da Vara de Execuções Penais do Distrito Federal no Habeas Corpus nº 00022531720188070015

brasileiros. A questão central debatida se deu pelo descumprimento da resolução que permitia às pessoas trans e travestis serem realocadas em presídios masculinos, por parte de juízes de execução.

Essa possibilidade é crucial e central para pessoas trans e travestis em privação de liberdade. É o que compartilha Bianca, em *Passagens*, ao afirmar: “tenho muitas outras passagens, né? Mas só que essa está sendo diferente para mim porque os outros lugares que eu passei não tem direitos, né?”. Esses direitos são, em síntese, a possibilidade de ser realocada em prisões mistas ou em alas especiais. No caso de Bianca, ela expõe que sua experiência melhorou após ser realocada na “ala arco-íris”, mas que suas passagens anteriores ao sistema, em presídios masculinos, foram repletas de marcas e traumas em sua vida.

Nessa toada, alguns estados e unidades passaram a criar alas “arco-íris” ou alas LGBTQI+ para essas pessoas em privação de liberdade. Ao refletir sobre esses espaços, Ferreira (2013) coloca que não é possível tratar dessa questão se não pelo ponto de vista da contradição, ou seja, considerando que há, ao mesmo tempo, um espaço que protege e segrega essas pessoas. É nessa lógica que parte das entrevistas problematiza o espaço, expondo que alas isoladas atrapalham o processo de socialização e de criação de laços, afetos e relações sexuais dentro da própria unidade.

Ao mesmo tempo, a importância desses espaços é defendida e apontada, na fala inicial de Wandy: “tenho muitas outras passagens, né? Mas só que essa está sendo diferente para mim porque os outros lugares que eu passei não são como esse presídio, né? Assim, que tem alas arco-íris para mim.” Segundo Guedes e Oliveira (2015), a primeira ala destinada exclusivamente ao público carcerário LGBT, criada no Brasil foi no Estado de Minas Gerais, no Presídio São Joaquim de Bicas II, em 2009. Posteriormente, foi a vez do estado do Rio Grande do Sul no Presídio Central de Porto Alegre, e depois na Paraíba, estado em que ficou mais conhecido por aplicar a ideia em três penitenciárias diferentes.

Houve um fluxo de interesse por parte dos estados em implantar a política de alas específicas, em especial entre os anos de 2010 a 2016. Entretanto, esse debate ficou mais acuado após as decisões monocráticas do STF no processo em que julga o descumprimento da Resolução Conjunta da Presidência da República e do Conselho de Combate à Discriminação nº 1, de 14 de abril de 2014 (“Resolução Conjunta”), no qual regulamenta os parâmetros de acolhimento do público LGBT, submetido à privação de liberdade nos estabelecimentos prisionais brasileiros. Esse conflito foi criado após o STF indicar que apenas transexuais poderiam ficar em penitenciárias femininas e que os demais casos poderiam ser analisados individualmente.

4.6 CONCLUSÃO

A ideia inicial partiu de duas intenções. Primeiro, aprimorar e aprofundar o debate quanto ao encarceramento de pessoas LGBTI+ no Brasil, suas contradições e urgências. Segundo, analisar e elencar o papel do cinema documentário diante de questões sociais e complexas como essa e de que forma filmes de circulação nacional podem funcionar como vetores de provocação ao debate e à formulação de resistências.

Primeiro, compreende-se que, ainda que os filmes não tragam transgressões estéticas ou inovações técnicas, ambos se encaixam nas intenções políticas do cinema *queer*; ao exibir os discursos que refletem a complexidade da sexualidade e as opressões materializadas em corpos LGBTI+ que fogem à heteronormatividade. Um exemplo disso é visto nas falas de Nathália, em ambos os filmes, quando questiona se as violências acontecem com ela por “parecer mulher”. Na mesma intenção, Gabrielly, em “Passagens”, afirma que mesmo tendo um corpo aparentemente masculinizado, é vítima de violências transfóbicas dentro e fora do cárcere. Essa provocação quanto às exteriorizações e materializações do gênero e da sexualidade nos corpos e no debate das corporeidades nos filmes não se deslocam dos debates de classe e raça, por exemplo, uma vez que essas questões relacionadas à sexualidade são trazidas e assimiladas pelos próprios sujeitos a outras como: a “exclusão social”, a “marginalização” e a falta de empregos.

Outra revelação possível, tendo como base a análise teórica da pesquisa, é que a imbricação dessas categorias de opressão canaliza, também, o perfil higienista do Estado que coordena projetos políticos defendidos e difundidos por diversos governos e a necessidade de “livrar a sociedade da escória, desfazendo-se dela, de preferência em local que a vista não pudesse alcançar” (ARBEX, 2013, p. 26). A prisão, assim, cumpre também a função de esterilizar os espaços sociais, retirando do convívio aqueles corpos historicamente marginalizados, elencados por Goffman como “aqueles com distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical” (GOFFMAN, 1961, p.7).

Essa sistemática de limpeza social é percebida na atuação do sistema de justiça, na política e no cotidiano, criando processos de “mortificação” (GOFFMAN, 1988) por meio da vigilância, da submissão irrestrita às regras institucionais, do distanciamento social, da tortura e das violências. Isso é percebido no sofrimento físico, psicológico, moral, simbólico e sexual, compartilhado basicamente por todas as personagens, em que uma série de adoecimentos e sentimentos são colocados como algo rotineiro e

contínuo. Em uma das falas, Nathália proclama que poderia definir seu processo de privação de liberdade como “tristeza e depressão”.

Nessa linha, na análise sobre a configuração da LGBTfobia no cárcere, foi possível identificar que, nos dois filmes, há situações díspares de encarceramento. Enquanto o *Bixa Presa* retrata a realidade de uma unidade prisional para pessoas “GBT’s”, em *Passagens* são analisadas diversas unidades, algumas mistas e com alas específicas; outras onde pessoas LGBTQI+ ficam em celas comuns. Nessa observação, é possível identificar que, no caso da Unidade Prisional Irmã Imelda, há um equívoco na consideração da unidade como masculina, visto que há um público transexual e de travestis, mostrando a incompreensão ou a pretensão de causar violências e transtornos à própria subjetivação dessas pessoas apenas.

É possível, ainda, comparar os discursos apresentados em ambos os filmes acerca de qual a opção garantiria mais direitos e é melhor observada pelas sujeitas, seja ela a criação de alas especiais ou unidades prisionais específicas. Identifiquei de forma mais nítida que há consenso que penitenciárias, onde não há qualquer cela específica para pessoas LGBT’s, são as mais violentas, deixando-as mais vulneráveis e expostas. Nessas unidades, grande parte das entrevistas traz a reiteração das violências sexuais, já que pessoas trans e travestis ou gays afeminados ficam em celas masculinas, da mesma forma que homens trans ficam em celas femininas. Esse formato, é violento e desobediente à Resolução Conjunta da Presidência da República e do Conselho de Combate à Discriminação nº 1, de 14 de abril de 2014, no qual regulamenta os parâmetros de acolhimento do público LGBTQI+, submetidos à privação de liberdade nos estabelecimentos prisionais brasileiros os quais estabelecem que pessoas transsexuais sejam alocadas em presídios femininos e que as demais situações sejam analisadas em cada caso.

O grande problema reside nessa análise “em cada caso”. Esse processo de encaminhamento de pessoas apenas a unidades prisionais é discricionário e subjetivo, cabendo aos diretores de unidades ou servidores do sistema de justiça decidir sobre. Nessa decisão, além de considerar a transfobia institucional e elementos objetivos como: a falta de vagas em todo o sistema prisional. Isso acontece porque o agente responsável por encaminhar pessoas LGBT’s para unidades prisionais acaba por avaliar e interpretar visualmente o corpo e a identidade dessas pessoas. Ou seja, a identidade de pessoas privadas de liberdade fica penhorada aos critérios objetivos e subjetivos de agentes penais, delegados e servidores do sistema de justiça. A variação nesses encaminhamentos é comum, em especial nos estados e complexos prisionais em que não há nenhuma ala “arco-íris” ou unidades específicas.

Quanto aos processos anteriores à privação de liberdade, é possível perceber que grande parte das entrevistadas trabalhava antes de parar nas prisões, mas em funções precarizadas, informais, estereotipadas ou nas ruas. Essa apreensão reforça os dados do último relatório da Associação Nacional de Travestis e Transsexuais (ANTRA, 2020)¹⁰⁹ que mostra que 88% das pessoas acreditam que as empresas não contratam pessoas trans e travestis, além de que 20% da população transsexual está fora do mercado formal de trabalho.

Ainda quanto às análises das conversações, as entrevistas dos dois filmes aconteceram entre 2018 e 2019, primeiro ano do Governo Bolsonaro. Ainda que a política criminal no país não tenha passado por gigantescas alterações ao longo das duas últimas décadas, é importante demarcar que foi nesse governo que o debate quanto à privatização das prisões, a criminalização e o punitivismo foram amplamente difundidos e ganharam um espaço institucional. Desde a sua campanha, Jair Bolsonaro propõe explicitamente um projeto de segurança pública como elemento central de sua atuação política, defendendo a exclusão de ilicitude nos casos de mortes provocadas por policiais; aumento das penas como forma de reduzir a criminalidade e a liberação do porte de armas para civis (BUOZI, 2020).

Por essa razão, uma das principais sínteses dessa pesquisa e que me foi apresentado como uma nova perspectiva é a compreensão de que uma das faces da LGBTfobia no sistema prisional é a tortura. Identifico a LGBTfobia materializada na prática de torturas, uma vez que as agressões e sofrimentos, citados nas entrevistadas, foram o motivo nítido de ataque, diminuição e “mortização” dessas pessoas. É uma tentativa sofisticada de matar sem parecer assassinato, em que essa morte é alastrada durante o tempo. Mata-se a identidade - como os cortes de cabelo relatados e a proibição de maquiagens e roupas de acordo com seu gênero - e tenta-se matar o físico, como a violência da perda de um testículo relatado por Wandy. Todas essas violências foram diretamente praticadas por agentes de segurança do Estado ou indiretamente aprovadas, autorizadas e visualizadas por estes no ambiente prisional.

Dessa forma, fica reiterada a importância do Sistema Nacional de Prevenção e Combate à Tortura¹¹⁰, por via do Comitê Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (CNPCT), além dos Mecanismos¹¹¹ e Comitês Estaduais. É adicionada, ainda, no escopo

109 Importante destacar que grande parte dos dados são elaborados por pesquisas proporcionadas por associações do movimento LGBTI+, já que dados oficiais do governo não são produzidos na perspectiva de monitorar o emprego e renda de pessoas trans e travesti, nem mesmo foram incluídas no censo de 2022.

110 É um subsistema do Sistema Nacional de Direitos Humanos. Tem alcance em todo território nacional e incide nas esferas estaduais e federais. Tem caráter operacional e é também dotado de autonomia e independência.

111 Os Mecanismos Estaduais de Prevenção e Combate à Tortura são órgãos dotados de autonomia e independência de seus especialistas, uma vez que o processo de participação nos órgãos são por garantia de mandato e tem liberdade de atuação sem interferência direta de qualquer autoridade pública. Isso coloca o processo de legitimação dos mecanismos

do trabalho e da averiguação de tortura a situação das pessoas LGBT's encarceradas no país, uma vez que os comitês e mecanismos tem autonomia de fiscalização, entrada no sistema e força de encaminhamento para punição de agentes torturadores e elaboração de medidas protetivas.

Fica, por fim, como sugestão a outros pesquisadores o aprofundamento em pesquisas que busquem brechas e estratégias normativas ou não para a redução da criminalização, do encarceramento e da violência. No caso da temática aqui trabalhada, almeja-se que pesquisas no campo do Direito sejam atravessadas por debates e olhares sobre os processos de estigma e subalternização, sem desconectar do debate da transformação social para a construção de um novo mundo. Da mesma forma, é necessário que pesquisas antropológicas sejam cada vez mais utilizadas como justificativa teórico-metodológica da elaboração de normativas no sistema de justiça, questionando a política criminal e problematizando as questões de gênero, sexualidade, raça/etnia, classe e território.

As diversas questões elencadas e problematizadas não apresentaram respostas aparentes. São arestas, curvas e novas entradas que levam para outras perguntas, em um movimento complexo e paradoxal. É um percurso de compreensão e denúncia de processos históricos, sociais, políticos, culturais, econômicos, raciais e sexuais que espero impulsionar a luta pela superação do capitalismo, do patriarcado, do heterossexismo e do racismo.

REFERÊNCIAS

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. Editora Intrínseca, 2019..

BARATTA, Alessandro. La política criminal y el Derecho Penal de la Constitución: Nuevas reflexiones sobre el modelo integrado de ciencias penales. **Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada**, n. 2, p. 89-114, 1999.

BATISTA, Vera Malaguti. A questão criminal no Brasil contemporâneo. **Margem Esquerda**, n. 8, p. 37-41, 2016.

BIXA Presa. Direção de Elli Cafrê. Produção de Pedro Levi. Realização de Canal Futura. Roteiro: Pedro Levi Lima Oliveira. 2019. Son., color. Disponível em: <<http://www.futuraplay.org/video/bixa-presa/493341/>>. Acesso em: 18 maio 2019.

dotados de força diferente dos demais espaços de participação e construção de Políticas Públicas, de Combate à LGBTfobia e de Combate à Violência.

BORRILLO, Daniel. **O sexo e o Direito.**: A lógica binária dos gêneros e a matriz heterossexual da Lei. Meritum, v. 5, n. 2, p. 289-321, 2010.

BUOZI, Jaqueline Garcez. **Estado Penal no Brasil**: reflexões sobre a criminalização da juventude negra e a política criminal no Governo Bolsonaro. 2020.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. Cortez Editora, 2015.

DAVIS, A. **Estarão as prisões obsoletas?** São Paulo. Editora Bertrand Brasil, 2018.

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura**. Editora Bertrand Brasil, 2019.

DAVIS, Angela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. **Revista Estudos Feministas**, v. 11, p. 523-531, 2003.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Clube de Autores, 2013.

FALQUET, Jules. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 1/2, p. 121-142, 2008.

FERREIRA, G. G. ; KLEIN, C. C. ; NOVAIS, F. L. M. ; GOULART, V. P. . Mapeamento do encarceramento LGBTI+ no Brasil: projeto Passagens. In: Guilherme Gomes Ferreira; Caio Cesar Klein. (Org.). Sexualidade e gênero na prisão: LGBTI+ e suas passagens pela justiça criminal. 1ed.Salvador - BA: Devires, 2019, v. 1, p. 126-149.

FERREIRA, Guilherme Gomes. **Travestis e prisões: a experiência social e a materialidade do sexo e do gênero sob o lusco-fusco do cárcere**. 2014. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

FERREIRA, Guilherme Gomes. Violência, interseccionalidades e seletividade penal na experiência de travestis presas. **Temporalis**, 2015.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade. **Tradução: Mathias Lambert**, v. 4, 1988.

GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos. In: **Manicômios, prisões e conventos**. 1961. p. 316-316.

GUEDES, Débora do Carmo Martins; DE OLIVEIRA, Karina Rosalina; OLIVEIRA, Roberta Gonçalves. O Trabalho nas Alas LGBT das Unidades Prisionais Masculinas na Região Metropolitana de Belo Horizonte–Minas Gerais. **Revista do Centro Acadêmico Afonso Pena**, v. 21, n. 2, 2015.

KERGOAT, Danièle. Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. **Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination**, p. 111-125, 2009.

LESSA, Sergio. **Abaixo a família monogâmica!**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LOIZOS, Peter; BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa.

OKITA, Hiro. **Homossexualidade: da opressão à libertação**. Editora Sundermann, 1981.

PASSAGENS. Direção: Gabriel Galli Arévalo e Guilherme Gomes Ferreira. Produção do grupo Somos - Comunicação, Saúde e Sexualidade. 2019. Youtube.

REISHOFFER, J. C.; BICALHO, P. P. G. DE. Insegurança e produção de subjetividade no Brasil contemporâneo. **Fractal : Revista de Psicologia**, v. 21, n. 2, p. 425–444, 2009.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis , v. 25, n. 1, p. 365-373, Apr. 2017 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso>. access on 27 Aug. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365>.

ROSE, Diana. Análise de Imagens em Movimento. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. (org). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002

SOARES, Luiz Eduardo. **Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos**. Boitempo Editorial, 2019.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, p. 460-482, 2001.

CAPÍTULO 5

TEATRO E CULTURA: A REALIDADE DA CHAPADA DO APODI RETRATADA NA PEÇA VIÚVAS DO VENENO DA OFICARTE

*Yanka Araújo Lima*¹¹²

*Karlla Christine Araújo Souza*¹¹³

*Maria Betânia Ribeiro Torres*¹¹⁴

5.1 INTRODUÇÃO

A OFICARTE (Oficina de Arte, Teatro e Cia), possui sua sede na cidade de Russas–CE e foi fundada em 04 de julho de 1990¹¹⁵. No blog da OFICARTE (Oficarteteatro.blogspot.com), observamos que ela proporciona a produção, a pesquisa, a difusão artística cultural e a sociabilização das produções artísticas com as comunidades, permitindo o acesso à informação, à diversão e à apreciação da arte de forma democrática e participativa; promovendo a integração sociocultural educativa de crianças e adolescentes, desenvolvendo pesquisas sobre artes cênicas, arte-educação e cultura popular.¹¹⁶

Este trabalho, resulta de uma análise de conteúdo da peça *Viúvas do Veneno* da companhia de teatro OFICARTE, escrita por Márcia Oliveira e Frank Lourenço. Foram realizadas duas entrevistas, com Frank Lourenço¹¹⁷ e Márcia Oliveira¹¹⁸. Frank tem

112 Licenciada em História pela Universidade Estadual do Ceará, Mestranda em Ciências sociais e humanas pelo PPGCISH Mestrado em Ciências Sociais e Humanas da UERN. E-mail: yankalima@alu.uern.br

113 Possui Graduação em Antropologia (UFCG), Mestrado e Doutorado em Sociologia (UFPB), Pós-Doutorado (UFRN). Professora adjunta IV (DCSP/UERN). Coordenadora PPGCISH/UERN. Pesquisadora do GECOM/UERN, Mythos-logos/UFRN. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Saberes Populares e Tradicionais, Poéticas da Oralidade, Memória e Cotidiano. Ensino de Sociologia, Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade, Imaginário, Epistemologias De(s)coloniais e Feminismo De(s)colonial.

114 Licenciada em Ciências Sociais pela Faculdade Frassinetti do Recife (1989), mestra em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2003), doutora em ciências sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professora adjunta IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Faculdade de Ciências Econômicas/Departamento de Gestão Ambiental. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN). Atua na área de Sociologia Ambiental construindo uma agenda de pesquisas sobre educação ambiental, Cuidado ambiental, escolas sustentáveis, êxito escolar e práticas de educação ambiental, autobiografia ambiental, sofrimento ambiental, habitus socioambiental, cidade e natureza, desenvolvimento sustentável, gestão ambiental, gênero e agricultura familiar; agroecologia. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gestão Ambiental (GEGA).

115 Informações extraídas da OFICARTE (<https://oficarte.com/sobre/>). Acesso em: julho. 2020.

116 Informações extraídas da OFICARTE. (<http://oficarteteatro.blogspot.com/p/o-grupo.html>). Acesso em: fevereiro. 2020.

117 Francisco Franciner Lourenço Lima, 63 anos. Entrevista realizada na cidade de Russas, no dia 23/09/2021.

118 Márcia Maria de Oliveira Lima, nasceu em Russas, faz parte da OFICARTE desde o ano de fundação, 1990. Atriz, professora e autora da maioria das peças da Companhia.

graduação e pós-graduação em História em abordagens e procedimentos históricos e em arte, educação e cultura popular, além de atuar dentro do grupo como ator, diretor, produtor e gestor cultural. A maioria dos textos dramáticos do grupo é escrito por Márcia Oliveira. Márcia, além de escritora, também é atriz. O teatro esteve sempre presente no seu dia a dia, nas brincadeiras.

Os textos das peças da companhia são construídos em grupo, no sentido da ideia, da pesquisa e da montagem. A produção é coletiva, mas é Márcia quem agrupa todas essas produções e vai organizando o sentido. Márcia, enquanto autora, possui um estilo que dá direção às produções dos textos dramáticos da OFICARTE, enquanto coletivo.

Deste modo, o processo de criação e escrita da peça Viúvas do Veneno não foi diferente, se deu de maneira coletiva no Curso Livre de Teatro da OFICARTE, inspirada na série de reportagem do Jornalista Melquíades Júnior.

O espetáculo é um exercício proposto para conclusão de uma das fases do Curso Livre de Teatro realizado pela OFICARTE Teatro & Cia no período de 2014.2 a 2016. Este exercício nasce a partir das discussões surgidas no tópico “Teatro de Rua” que se encaminhou para o teatro político e abriu uma reflexão sobre a função do teatro na comunidade. (PLANO DE ENSAIO PEÇA VIÚVAS DO VENENO, OFICARTE)

Tendo como base a reflexão sobre o lugar do teatro na comunidade, o grupo começou a se perguntar quais as questões regionais, e como estas questões poderiam ser abordadas pelo teatro. Com isto, chegaram à temática do uso indiscriminado de agrotóxicos na Chapada do Apodi, em Limoeiro do Norte e na morte do ativista Zé Maria do Tomé, a partir da série Jornalística de Melquíades Júnior:

(...) nesse período, o Frank estava, a gente estava terminando uma turma, estava terminando a turma lá, e aí foi quando saiu, tinha saído há um tempo atrás uma Reportagem no jornal sobre Viúvas do Veneno, que era nome da matéria e foi o Melquíades quem escreveu. E aí a gente pensando assim, a gente queria trazer uma discussão né? Do que estava acontecendo, por que a gente percebeu que em determinado momento, os nossos espetáculos tinha fugido, tinha sido muito, vamos dizer assim, muito da alegoria, muito de trazer uma alegria, de mostrar a cultura popular no momento das suas folganças e tudo, e a gente precisava trazer agora uma discussão das coisas que estavam acontecendo ao nosso redor, porque a gente, quando Frank entrou em contato com a

reportagem, ouviu a reportagem, ele se emocionou muito, porque era uma reportagem muito bonita e muito densa, e ele ficou pensando assim, isso está acontecendo aqui e a gente está tão alheio a isso, como é que nós um grupo de teatro podemos estar tão alheio a isso? Então, ele trouxe essa discussão para os meninos aqui, e aí os meninos, “ah não a gente tem que se reunir, a gente tem que se falar, tem que fazer alguma coisa sobre o que está acontecendo. (LIMA, Márcia Maria de Oliveira, [set/2021]. Entrevistadora: Yanka Araújo Lima. Russas, 2021 arquivo. mp3 (120 mi)

Para Marilena Chauí (1986), em uma sociedade dividida em classes, a cultura não possui o mesmo sentido e a mesma maneira de se realizar e, por vezes, não possui os mesmos instrumentos. E isso leva à distinção entre cultura popular e a cultura erudita. Assim, a cultura popular é aquela produzida pelas classes populares, já a erudita é produzida pelos artistas intelectuais da classe média. Como Karlla Christine Araújo Souza afirma, em sua tese: “Na análise da cultura popular não cabe um estudo homogeneizante, pois que se colocam juntas práticas e sentidos tão heterogêneos tais quais as que encontramos dispostas na diversidade dos grupos sociais.” (SOUZA, 2010, p.40).

A cultura popular é diversa, assim como os grupos sociais são plurais, formados por múltiplas características. As manifestações culturais, sejam elas regionais ou não, são, muitas vezes, manifestadas nas ruas, com muita cor, música, dança e encenações. Tudo isso compõe a cultura popular, sendo estas: atos religiosos, encenações típicas, danças, dentre outras formas de manifestações:

A ideia de “cultura popular “ou *Volkskultur* se originou no mesmo lugar e momento que a de ‘história cultural’: na Alemanha do final do século XVIII. Canções e contos populares, danças, rituais, artes e ofícios foram descobertos pelos intelectuais de classe média nessa época. No entanto, a história da cultura popular foi deixada aos amantes de antiguidades, folcloristas e antropólogos. Só na década de 1960 um grupo de historiadores, sobretudo, mas não exclusivamente anglófonos, passou a estudá-la.” (BURKE, 1937, p.29)

O conceito de cultura atrelado ao fazer popular tem uma longa história. Quando se escuta cultura popular, vem logo à mente sobre uma cultura do povo, sobre o que

não é uma cultura oficial, que não está no ambiente acadêmico ou erudito, que está na rua, feito pelo povo e para o povo. Mas isso é muito impreciso, as ruas são várias, ou seja, ela é heterogênea. Limitar uma expressão artística à cultura popular pode ser uma visão reduzida de um campo bem amplo:

Os especialistas várias vezes sugeriram que as muitas interações entre cultura erudita e popular eram uma razão para abandonar de vez os dois adjetivos. O problema é que sem eles é impossível descrever as interações entre o erudito e o popular. Talvez a melhor política seja empregar os dois termos sem tornar muito rígida a oposição binária, colocando tanto o erudito como o popular em uma estrutura mais ampla. (BURKER, 1937, p. 42)

Para Roger Chartier (1988), a cultura popular é um conceito erudito, porque quem disse que aquela expressão era popular era alguém que estava hierarquizando o que é saber erudito, o que é a cultura de “verdade” e o que é algo menor.

Cultura popular é um termo impreciso, porque onde se delimita o povo, é preciso contar com a força da resistência e da criatividade. Nesse sentido, a cultura popular deve ser compreendida nas expressões dos detentores populares que têm uma autonomia de criação. Entre as manifestações populares que têm muita ressonância, podemos encontrar a cultura popular produzida pelo povo de certa região:

A perspectiva da cultura popular, assim como a do folclore, sobrevive nas regiões periféricas, onde ocorre uma simbiose entre o popular tradicional e as políticas regionais. Isto acontece porque o estudo da cultura popular está associado não apenas aos movimentos das artes, mas também aos avanços da consciência regional, oposta a centralização do Estado, que sabiamente soube utilizar o prestígio popular do folclore para dar um sentido de continuidade à nação. (SOUZA, 2010, p.42)

O teatro popular remete ao povo, este é destinado ao povo e feito na maioria das vezes junto ao povo. Tem como intenção/objetivo propiciar às massas condições de acesso a esta expressão cultural, sendo, deste modo, uma expressão política, (PAVIS,1947). Por consequência, a educação feita por este teatro é emancipadora. Por meio dele, é possível transformar vidas, mexer com as emoções, provocar tremendas

reflexões sobre o meio onde vivem.

Paulo Freire (1983), quando aborda sobre o papel do agrônomo como educador, em sua obra *Extensão ou Comunicação*, afirma que a “Manipulação e conquista, expressões da invasão cultural e, ao mesmo tempo, instrumentos para mantê-la, não são caminhos de libertação. São caminhos de ‘domesticação’” (FREIRE, 1983, p.28). Para Freire (1987, p.45), o caminho da libertação é o diálogo, o qual não considera ingênuo, mas um diálogo crítico, que contextualiza as desigualdades sociais e através delas se tem a transformação da realidade (educação e mudança). O teatro popular, enquanto meio para esta libertação, tem que buscar dialogar com o espectador, tocando-o, E “o diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (XXXXXXX) .

Chauí (1986), aborda que a distinção entre as culturas leva à ideia de que a cultura popular é antiga, e a cultura erudita é atual, melhor. Esta separação entre elas abrolha o acontecimento de produção da cultura de massa que se apropria de alguns feitos da cultura erudita, determinados aspectos da cultura popular, e produz uma linguagem para um grande público. A autora entende a cultura de massa como uma combinação arranjada pelos subsídios da cultura erudita e da cultura popular, de maneira a fazer com que eles sejam simplificados, com a finalidade de serem bem vendidos. É, portanto, a cultura de massa aquela que transforma a cultura em diversão e entretenimento. “*Em contrapartida, às ações e representações da Cultura Popular se inserem num contexto de reformulação e de resistência à disciplina e à vigilância*” (CHAUI, 1986, p.33). Donde deste modo, a cultura popular é uma forma de resistência, no sentido que é a maneira pela qual as classes populares definem, vivem, defendem os seus valores.

De acordo com Márcia, o grupo vinha se caracterizando pelas produções fundamentadas na ideia de cultura popular enquanto efeméride, folguedos e folclore. O tema da peça *Viúvas do Veneno* coincide com o ideal do grupo em apresentar a cultura popular relacionada à consciência crítica, resistência política e social. A partir daí, o grupo iniciou o processo de pesquisa, indo em busca dos fatos que ocorreram na região da Chapada do Apodi, da cidade de Limoeiro do Norte. Realizaram debates, até o jornalista Melquíades foi ao Galpão das Artes da OFICARTE para palestrar sobre o assunto.

Como é que a gente, como é que a gente vai fazer?” Então, ele trouxe as reportagens para a gente ler e para a gente fazer improvisos em cima, para a gente tomar conhecimento. A gente foi na Serra, a gente foi nos campos assim, onde estava tendo a pulverização, depois que a gente estudou, né e tudo. E os meninos sofreram, foi, eu digo assim, que esse

foi um processo bonito, mas muito doloroso, doloroso assim porque a gente não estava tratando de uma coisa que estava longe da gente, estava tratando de coisa que estava acontecendo aqui no nosso solo. (...) Foi um processo muito de muita catarse mesmo, que a gente praticamente precisava se curvar, porque cada história que a gente pegava era uma história muito dolorosa, muito densa. Nunca tinha uma história que a gente via ‘não isso aqui vai terminar tudo bem’, não teve nenhuma história que vai terminar tudo bem, sempre eles acabavam morrendo. E aí a gente teve esse desafio, como que a gente vai falar disso, que seja uma coisa que não, seja muito panfletária, e que não seja uma coisa, que mostra a realidade, mas que seja uma coisa também lúdica, que a gente possa trazer também uma alegria. Trazer essa realidade de uma forma alegórica também, como é que a gente pode fazer isso? E aí a gente discutindo sempre com o grupo, porque os nossos trabalhos, tem essa coisa da coletividade, e todos os processos são bem participativos. Ninguém tem uma equipe que vai trabalhar a música, mas a equipe está aqui trabalhando junto como um todo com os alunos e tudo, então a gente teve um engajamento de todos mesmos, assim. Até porque a causa pedia também esse engajamento. (LIMA, Márcia Maria de Oliveira, [set/2021]. Entrevistadora: Yanka Araújo Lima. Russas, 2021 arquivo. mp3 (120 mi)

É possível perceber que o processo de criação da peça *Viúvas do Veneno* não foi algo dado. Foi preciso sensibilidade e força, criatividade e realidade. Foi um momento de pesquisa de campo e de aproximar-se artisticamente de uma realidade que geograficamente é tão próxima, mas que até então estava distante dos alunos. Márcia denomina esse momento como de denúncia e engajamento social:

Então a gente tinha que dar esse grito também, assim como a reportagem deu um grito e atingiu as pessoas, mas jornal é muito bom e é bom para aquele momento, mas é uma coisa que você leu não, você tem a opção de você ler ou não, e você, aquilo pode não lhe tocar, mas quando você vê aquilo em cena, eu acho que aquilo toca mais, e a gente como um grupo de teatro não podia, deixar isso ficar do jeito que estava. A gente tinha que dar algum grito também. (LIMA, Márcia Maria de Oliveira,

[set/2021]. Entrevistadora: Yanka Araújo Lima. Russas, 2021 arquivo. mp3 (120 mi)

Márcia vê no teatro uma forma de sensibilizar pessoas, de um modo diferente do jornal, no sentido de que, ao se ver a realidade em cena, aquilo toca o espectador de uma maneira diferente, e por meio da OFICARTE, o público poderia ser sensibilizado, provocando neles também um grito que não poderiam calar:

E aí eu fiquei nessa incumbência de pegar aquela matéria jornalística e transformar em texto dramático. Eu, Frank e mais um aluno que tinha, gostava de escrever também. E aí a gente foi pegando a partir de cada caso, quem são os personagens, como é que a gente pode transformar isso aqui. Fomos construindo até chegar, e aí a gente achou importante também colocar não só os casos, mas também o caso do rapaz que morreu na Serra, né, Zé Maria, que também foi um caso que tipo calar a boca das pessoas que estavam lutando, para tirar esses o povo de lá. E aí a gente também fez uma alusão ao Zé Maria. (LIMA, Márcia Maria de Oliveira, [set/2021]. Entrevistadora: Yanka Araújo Lima. Russas, 2021 arquivo. mp3 (120 mi))

Com isso, o processo de escrita da peça se deu conforme matéria jornalística, casos, entrevistados e personagens da vida real. Um dos personagens que concordaram que era preciso estar presente foi Zé Maria do Tomé, nome de guerra de José Maria Filho. Ele foi um ativista que se destacou pela luta contra o uso da pulverização aérea de agrotóxicos na Chapada do Apodi–CE.

5.2 VIÚVAS DO VENENO

A peça analisada neste trabalho é uma ficção que recorre à história, desenvolvendo um discurso sobre esta. “A história, ou a história contada, é o conjunto de episódios relatados, independentemente de sua forma de apresentação” (PAVIS, 1947, p.194) Portanto, a peça possui um acordo com o método inventivo, imaginativo, assim como tem com a condição histórica de acercar-se em sua dramaturgia de “fatos reais”.

Assim, o “teatro mostra ações humanas inventadas ou que fazem referência a fatos históricos. A dramaturgia aborda a história desde que a peça reconstitui um

episódio passado que realmente aconteceu” (PAVIS, 1947, p.194). Desta maneira, é como se este gênero permanecesse em uma linha tênue entre o legítimo e o fantasioso, o vivido e a literatura, elaborando, assim, por meio da ficção, uma alocução sobre a vida.

Deste modo, a peça *Viúvas do Ve* aborda a “reconstrução” do passado, constituindo-se como ponto de partida para fazer da ficção um laboratório (CHARBEL, 2015), em que são testadas vias de acesso da experiência humana de uma maneira diferente da ciência e da história. No construir da peça em estudo, a autora possui o que Patrice Pavis (1947, p.195), denomina de “a arte de tomar liberdades com a história”, mesmo sabendo que os problemas ambientais e sociais ainda persistem. Durante a peça os atores em círculo, voltados para o público, iniciam a fala em coro:

CORO – Fomos expulsos de nossas terras e tivemos que sair contra a nossa vontade de nosso chão, de nossas casas e de nossa vida comunitária para dá lugar ao Agro hidronegócio na região do Vale do Jaguaribe. O governo tem como prioridade construir barragens, canais e sistemas de irrigação. A vida das famílias, o acesso à terra de produção e soberania alimentar são preocupações que não fazem parte do cronograma físico-operacional das obras (*Peça Viúvas do Veneno*, OFICARTE, 2017)

Podemos perceber que a fala do coro destaca o assunto da desapropriação da terra, como casos em que as terras possuem um proprietário e, por imputação do Estado, precisam ser destinadas para fins de cumprimento social. Para isso, há um processo de desapropriação em que a terra possa então ser destinada para uma função social, considerada como “mais produtiva” no seio da sociedade, ocorrendo de maneira compulsória, quando a pessoa não pode negar.

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) XXII – é garantido o direito de propriedade; XXIII – a propriedade atenderá a sua função social, XXIV – a lei estabelecerá o procedimento para desapropriação por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, mediante justa e prévia indenização em dinheiro, ressalvados os casos previstos nesta Constituição; (BRASIL, 1988, Art. 5)

Como se pode perceber, a Constituição Federal diz que o Estado pode questionar a propriedade, mas ele tem que compensar o proprietário que deve ser indenizado. O Estado desapropria para promover um determinado uso para a terra:

O desenvolvimento com justiça ambiental requer a combinação de atividade no espaço de modo a que a prosperidade de uns não provenha da expropriação dos demais. Mais do que isso, os propósitos da justiça ambiental não podem admitir que a prosperidade dos ricos se dê por meio da expropriação dos que já são pobres.(ACSELRAD, MELLO, BEZERRA, 2009, p.77)

Ao trazer essa questão da desapropriação, a peça apontará a insatisfação de moradores do Vale do Jaguaribe que saem de suas casas, de suas terras, de sua comunidade, de todo seu cotidiano e convívio comunitário para dar lugar ao Agro hidronegócio, denunciando que o governo deixa de lado a preocupação com a vida das famílias, beneficiando apenas os grandes empresários. Em outro momento da peça, segue a fala em questão:

ATOR 1 - Sou da terra esquecida, sou a meia do patrão, Sou cabra trabalhador, sem casa, água e pão. Sou eu que planto o sustento, me mato, me arrebento pelo bem dessa nação. Debaixo de pau ou pedra, quer seja inverno ou verão, preso à peia do patrão, Abraço a terra querida e no volante da enxada traço a estrada da vida; sem ninguém me ajudar vou tentando me livrar da algema endurecida. Entre secas e invernos busco a terra prometida. (Peça Viúvas do Veneno, OFICARTE, 2017)

A fala retrata a realidade de vida de um homem trabalhador da terra, a quem lhe falta o sustento básico, apesar de ele trabalhar duro. Ele se queixa de que está esquecido e reforça que está preso a um patrão, mesmo promovendo o sustento da nação, que remete ao alimento na mesa dos brasileiros, pois a produção da agricultura camponesa é de suma importância para o país, mas “ainda que a agricultura camponesa tenha um papel relevante no Brasil, a opção do Estado pelo agronegócio gera o avanço do capital no campo, implicando em diversas problemáticas para os camponeses...” (FREITAS, 2018, p.93) Em seguida, inicia o coro. Logo abaixo segue a fala:

CORO – O Governo vem promovendo uma contrarreforma agrária, expropriando os agricultores e repassando nossas terras, com um conjunto de infraestrutura hídrica, para o agro-hidronegócio fruticultor, drenar nosso solo, suor e água para a Europa e Estados Unidos. Queremos nossos direitos para efetivar uma alternativa ao modelo de produção-morte, proposto pelo DNOCS. Queremos um modelo de desenvolvimento pautado na solidariedade e sustentabilidade socioambiental. (Peça Viúvas do Veneno, OFICARTE, 2017)

Na fala acima, representada pelo coro, é possível observar as denúncias sobre a contrarreforma agrária, que foi incentivada pelo Estado. Segundo Cavalcante (2019), o Estado, “foi e continua sendo o principal agente promotor da consecução do modelo produtivo do agronegócio na região” (CAVALCANTE, 2019, p. 69). Esta relação e interesse com a terra é de tal maneira que é “por terra (e também por água) que são travados hoje muitos dos conflitos advindos com a expansão do agronegócio no Baixo Jaguaribe” (CAVALCANTE, 2019, p.14). Abaixo estão as falas dos atores após o coro:

ATOR 2 - Como é dura a vida no campo. Tanto faz no inverno ou no verão, na moagem ou na apanha do algodão, nos espinhos da lama da vazante, responsável pelos lucros do patrão, nasce e morre trabalhando pelo pão feito cachorro doido sem vacina, se despedaça para cumprir a triste sina nas mais altas chapadas do sertão. (Peça Viúvas do Veneno, OFICARTE, 2017)

ATOR 3 - Operário da foice e da enxada, roçadeira, machado e facão, proprietário de cem calos em cada mão, cassaco das estradas e dos açudes. Qualquer coronel burro o ilude quando chega o tempo da eleição, dá seu voto por farinha com feijão, ainda diz que o patrão é caridoso, homem bom do coração generoso, salvador do povo do sertão. (Peça Viúvas do Veneno, OFICARTE, 2017)

ATOR 4 - Já nasceu entre os espinhos do campo, não cursou nem mesmo o primário, sempre escravo de um latifundiário que o explora ininterruptamente. Vive o pobre sem ter terra nem semente, para livrar-se das algemas desgraçadas. Quase morto entre a cruz e a espada, com filhos, o cão de caça e a mulher, se alimenta com o pão que o diabo quer, morre louco e não consegue fazer nada. (Peça Viúvas do Veneno, OFICARTE, 2017)

As falas vão abordar como é a vida no campo para os camponeses: o trabalho, a relação com o patrão, a classe do campesinato. “Proletariza-se em alguns momentos, parcial ou integralmente, em alguns casos de forma temporária.” (FREITAS, 2018, p.71). Neste cenário do Baixo Jaguaribe, embora antagônico, lutam e resistem. “Contam, entretanto, com o apoio de movimentos sociais, sindicais, da Cáritas e de pesquisadores engajados, tanto da FAFIDAM/UECE como do TRAMAS/UFC, no âmbito das lutas coletivas na região” (FREITAS, 2018, p.69). Segue a peça com a saída dos atores que estavam em cena. Há a mudança de cenário e a entrada de um ator com um jornal que ele lê como se fosse um apresentador de telejornal de um trecho da matéria sobre o uso de agrotóxicos.

Na região do Vale do Jaguaribe, no Ceará, a incidência de mortes por câncer é 38% maior em relação aos municípios não-agrícolas também do Ceará, conforme estudos do Núcleo Trabalho, Meio Ambiente e Saúde para a Sustentabilidade (Tramas), da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará (UFC). “Nos casos gerais de câncer, o maior número de localizações anatômicas de neoplasias têm se conferido em agricultores”, aponta Raquel Rigotto, coordenadora do estudo. (Trecho de editorial do jornal Diário do Nordeste em 2013 – grifo nosso).¹¹⁹

De acordo com a Secretaria Estadual da Saúde do Ceará (Sesa), de 2001 a 2010, 424 pessoas morreram de câncer somente em Limoeiro do Norte (cidade tem 56 mil habitantes), média de uma morte por câncer a cada onze dias. (Trecho de editorial do jornal Diário do Nordeste em 2013 – grifo nosso).¹²⁰

A suspeita de que os agrotóxicos participam deste dado é reforçada por estudo genético coordenado pelos médicos hematologistas Ronald Pinheiro e Luiz Ivando, comprovando alterações cromossômicas em trabalhadores da Chapada do Apodi, em Limoeiro do Norte. (Trecho de editorial do jornal Diário do Nordeste em 2013 – grifo nosso).¹²¹

119 Matéria Publicada no Jornal Diário do Nordeste, em abril de 2013, com o título “Áreas agrícolas registram mais casos de mortes por câncer”.

120 Ibidem.

121 Ibidem.

Foram coletadas 43 amostras de medula óssea, entre trabalhadores da cultura da banana para exportação e da agricultura familiar. Do total, 11 apresentaram alterações cromossômicas. (Trecho de editorial do jornal Diário do Nordeste em 2013 – grifo nosso).¹²²

Os agrotóxicos “são substâncias utilizadas para combate de pragas (como insetos, larvas, fungos, carrapatos) e para o controle do crescimento de vegetação, entre outras funções.” (INCA, 2010, p.7). Seu uso foi amplamente difundido após a segunda guerra. Os efeitos dos agrotóxicos sobre a saúde se dividem em 2 grandes grupos, o que é chamado de efeitos agudos que acontecem logo depois de uma pulverização. E há o outro grupo do qual “É importante salientar que a exposição aos agrotóxicos pode gerar inclusive efeitos crônicos decorrentes da longa exposição a baixas doses” (INCA, 2021, p.245):

A exposição a esses produtos ocorre por meio da manipulação dessas substâncias no preparo, na aplicação de “caldas”, na limpeza de equipamento utilizados na sua aplicação, no hábito de reentrar no local após a aplicação e na lavagem de roupas contaminadas. (INCA, 2021, P.245)

Os agrotóxicos estão sendo permitidos em nome da produtividade, ou seja, em nome de um critério economicista, mas o que acontece com a saúde das pessoas? “Entre 2007 e 2017, houve um aumento de 117% dos casos notificados no Sinan de intoxicação exógena por agrotóxicos, sendo que o total acumulado no período alcançou 54.914 casos” (INCA, 2021, p.247). Em nome do “progresso”, os agrotóxicos são aceitos mesmo que violem a saúde humana.

Merecem destaque os familiares dos agricultores e os vizinhos de locais nos quais o agrotóxico é aplicado. Além disso, toda a população tem a possibilidade de sofrer intoxicação, seja através da ingestão de água e alimentos contaminados ou da utilização de inseticidas em sua residência, etc. (INCA, 2010, p.8)

122 Ibidem.

Logo, toda população é afetada pelo uso dos agrotóxicos. À medida que o consumidor se conscientiza das escolhas que ele pode fazer, certamente ele não escolherá a comida com agrotóxico, preferirá alimentos livres de agrotóxicos.

Desde 2008, o Brasil se tornou o maior consumidor mundial de agrotóxicos (SINDAG, 2009), movimentando 6,62 bilhões de dólares em 2008, para um consumo de 725,6 mil toneladas de agrotóxicos – o que representaria 3,7 quilos de agrotóxicos por habitante. Em 2009, as vendas atingiram 789.974 toneladas, e em 2010 ultrapassaram a casa de 1 milhão de toneladas.” (ROSA, PESSOA, RIGOTTO, 2011, p. 219)

É preciso criar estratégias que potencializem as políticas públicas que existem para podermos minimizar o uso, e, quem sabe um dia, bani-lo totalmente. Para haver um novo modelo de desenvolvimento para o país, ele sempre é às custas de muito sacrifício: às custas de vidas e de saúde. Então, não podemos permitir que isso permaneça.

A maioria das pessoas não só come coisas aparentemente envenenadas, tipo, morangos e tomates, como também consome muita coisa que nem sabe o que é. Tem uma composição lá qualquer, cheia de nomes que não sabemos o que significam. Ora, como é que você vai acreditar naquilo? Podem ter processado qualquer lixo e estarem te dando para comer. Por isso, seria muito melhor a gente cuidar da nossa sementinha, ver ela brotar, acompanhá-la, para então colher. Só assim você vai saber de onde vem o que come. (KRENAK, 2020, p.20-21)

Ailton Krenak, em sua obra *A Vida não é Útil* (2020), traz uma reflexão sobre a urgência de um freio no “desenvolvimento” do sofrimento do planeta Terra, em razão das interferências humanas e de sermos mais nocivos ao meio ambiente do que o COVID-19, pois estamos aqui há mais tempo, fazendo mal ao planeta. E nossas tentativas de proteção à Natureza perpassam pela manutenção do capitalismo. A ideia do autor é passar uma borracha em tudo e recomeçar...

Isso que as ciências política e econômica chamam de capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável. Se quisermos, após a pandemia, reconfigurar o mundo

com essa mesma matriz, é claro que o que estamos vivendo é uma crise, no sentido de erro. Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisaremos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito. Senão, seria como se alguém quisesse ir ao pico do Himalaia, mas pretendesse levar junto a casa, a geladeira, o cachorro, o papagaio e a bicicleta. (KRENAK, 2020, p.44)

Ailton Krenak (2020), diz que a vida permanece no planeta e o ser humano que está deixando de existir. Segundo o autor, a humanidade carece parar. Necessita desacelerar o estilo como leva o mundo e o modo de produção, como a ideia de que a vida seja útil o tempo todo. Nessa perspectiva, o sistema capitalista não aceita uma pessoa que não produz e que não torna a vida “útil”. O autor fala que a vida não é útil, se deve amar a vida: a vivência e não a serventia nela.

Krenak (2020) defende que o ser humano é componente direto do organismo vivo. Não há como apartar o homem da natureza, o homem é natureza e esse contato foi fragmentado. Enquanto não houver nossa religação com a natureza, não haverá transformação. O autor faz uma análise do modelo, que não funcionará se persistirmos no mesmo ciclo destrutivo. Do mesmo modo, Silvia Federici aposta na mudança,

Não podemos construir uma sociedade alternativa por meio de retornos nostálgicos a formas sociais que já se mostraram incapazes de resistir ao ataque das relações capitalistas. Os novos comuns precisarão ser um produto de nossa luta. Entretanto, observar as épocas passadas serve para refutar a suposição de que a sociedade dos comuns que propomos seja uma utopia ou um projeto que apenas pequenos grupos são capazes de realizar, em vez de considerar os comuns como uma estrutura política para pensar alternativas ao capitalismo. (FEDERICI, 2022, p. 153-154)

Como Federici (2022) bem coloca em, seu livro *Reencantando o Mundo: Feminismo e a Política dos Comuns*, a lógica capitalista é completamente destrutiva. A autora defende que a humanidade precisa de uma mudança, e essa mudança é o avanço para uma sociedade de relações comunitárias, como se encontra nas culturas indígenas.

A enigmática persistência do campesinato e o ressurgimento das comunidades indígenas abrem um questionamento ontológico sobre

a inscrição das condições termodinâmicas, ecológicas e simbólicas da vida nos imaginários sociais de sustentabilidade dos Povos da Terra, sobre seu apego a suas raízes históricas e territoriais, como as que hoje se expressam no imaginário do “viver bem” (*suma qamaña ou sumak kawsay*). Desse modo, pode-se pensar na persistência do campesinato e dos povos tradicionais para além de sua interdependência funcional com a agricultura capitalista. Os camponeses e os povos indígenas resistem e *reexistem* como defensores de seu patrimônio biocultural de vida: como construtores de outra ordem mundial e de um futuro sustentável. (LEFF, 2021, p.232)

Leff (2021), desperta para o pensamento sobre a resistência dos povos originários como defensores de seu patrimônio, bem como da sustentabilidade. Federici (2022) aponta que “Ainda hoje, sistemas comunais de propriedade perduram em muitas partes do mundo, especialmente entre os povos indígenas da América Latina, da África e da Ásia” (FEDERICI, 2022, p.152).

5.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A peça *Viúvas do Veneno*, resultante de uma criação Coletiva pela companhia de teatro OFICARTE nasce de discussões sobre o teatro de rua e se constrói numa perspectiva do teatro político, promovendo uma reflexão sobre a função do teatro na comunidade.

O conteúdo do roteiro da OFICARTE, denota uma proposta de intervenção dos sujeitos envolvidos, a partir de temas presentes no cotidiano em que as relações são estabelecidas e as experiências sociais ganham forma e significado, tanto entre os membros que compõem a companhia teatral, quanto em seus espectadores e a cidade de Russas, na região da Chapada do Apodi, Ceará.

Percebe-se o engajamento e contribuição de todos os atores da peça, desde a escolha temática, pesquisa e escrita do roteiro. Observa-se que a peça teatral *Viúvas do Veneno* se constituiu num instrumento de luta e de comunicação sobre o uso de agrotóxicos na Chapada do Apodi/CE.

O estudo da peça possibilitou a discussão sobre o agronegócio, desapropriação de terras, efeitos nocivos dos agrotóxicos à saúde humana e ao meio ambiente, levando-se a constatar, como nos alerta Acserald (2009), que as formas sociais de apropriação,

uso e mau uso dos recursos ambientais expressam a desigualdade socioambiental, a ausência de proteção ambiental e do acesso desigual aos bens e serviços proporcionados pela Natureza, donde as consequências e os danos ambientais recaem sobre os mais desfavorecidos economicamente e os recursos e as rendas permanecem concentrados nas mãos dos donos da propriedade privada.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. **O que é justiça ambiental.** / Henri Ascelrad, Cecília Campello do A. Mello, Gustavo das Neves Bezerra. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BRASIL, Constituição Federal (1988), Capítulo I- Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Art.5. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 22 de fevereiro de 2022.

BURKE, Peter. 1937 **O que é história cultural?** / Peter Burke; tradução Sergio Goes de Paula. - 2.ed.rev. e ampl. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CAVALCANTE, Leandro Vieira. **“As firmas tomaram conta de tudo”**: Agronegócio e questão agrária no Baixo Jaguaribe – CE. Fortaleza: 2019. Orientador Luiz Cruz Lima. Tese (Doutorado)- UFC/PPGGEO.

CHARBEL, Felipe. O historiador face à ficção. *In*: MEDEIROS, Bruno Franco; DE SOUZA, Francisco Gouvea; BELCHIOR, Luna Halabi; RANGEL, Marcelo de Mello; PEREIRA, Mateus H.F. (Orgs.). **Teoria e Historiografia: Debates Contemporâneos.** Jundiaí, Paco Editorial: 2015. p. 19-37.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. **Cultura popular:** revisitando um conceito historiográfico. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, vol. 8, n. 16, 1995.

CHARTIER, Roger. **O que é um autor? Revisão de uma genealogia.** São Carlos: EdUFSCar, 2012.

CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

FEDERICI, Silva. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns;** tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- FREITAS, Bernadete Maria Coêlho. **Campesinato, uso de agrotóxicos e sujeição da renda da terra ao capital no contexto da expansão da Política Nacional de Irrigação no Ceará.** São Paulo, 2018. Orientadora Larissa Mies Bombardi. Tese (Doutorado)- USP/FFLCH.
- Instituto Nacional de Câncer (Brasil). Coordenação de Prevenção e Vigilância. **Vigilância do câncer relacionado ao trabalho e ao ambiente/** Instituto Nacional de Câncer. Coordenação de Prevenção e Vigilância. 2e. rev. atual. – Rio de Janeiro: INCA, 2010.
- Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva. **Ambiente, trabalho e câncer: aspectos epidemiológicos, toxicológicos e regulatórios /** Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva. – Rio de Janeiro: INCA, 2021.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** Pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LEFF, Enrique. **Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida;** tradução: Jorge Calvimontes. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 2021.
- PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro.** / Patrice Pavis; Tradução J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. - São Paulo: Perspectiva, 1947.
- ROSA, Islene Ferreira; PESSOA, Vanira Matos; RIGOTTO, Raquel Maria. Introdução: Agrotóxicos, Saúde Humana e os Caminhos do Estudo Epidemiológico. *In:* RIGOTTO, Raquel. **Agrotóxicos, trabalho e saúde: vulnerabilidade e resistência no contexto da modernização agrícola no baixo Jaguaribe/CE.** Fortaleza: Edições UFC, 2011. p.217-256.
- SOUZA, Karlla Christine Araújo. **O popular massivo: da mediação simbólica à trajetória do herói.** João pessoa, 2011. Orientadora Elizabeth Christina de Andrade Lima Tese (Doutorado)- UFPB/CCHLA

ESTUDOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS SABERES PLURAIS DA ARTE DE VIVER



ppgc **i**sh **o**uern

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

