

2022

V. 8, N. 1

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia

Universidade Federal do Paraná

ISSN 2316-9249



**Universidade Federal do Paraná**  
Reitor: Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca  
Vice-Reitoria: Profª. Drª. Graciela Bolzón de Muniz

**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**  
Coordenadora: Profª. Drª. Simone Meucci  
Vice-Coordenadora: Prof. Dr. Jaime Santos Júnior

**Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes**  
Diretora: Profª. Drª. Lígia Negri  
Vice-Diretor: Prof. Dr. Rodrigo Rodriguez Tavares

**Apoio**  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR  
e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de  
Nível Superior (CAPES)

SOCIOLOGIAS PLURAIS – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPR. Campus Reitoria, Curitiba, v. 8, n. 1, jan. 2022. Semestral. ISSN: 2316-9249.
---

### **Comissão Editorial Executiva**

Ana Carolina de Andrade Ferreira, Dédallo Neves, Eduardo Russo Ramos, Henrique da Costa Valério Quagliato, Lucas Camargo Gomes, Lucas Pinheiro Maciel Cioni, Mariana Gonçalves Felipe e Talita Cristine Rugeri.

### **Conselho Editorial**

Prof. Dr. André Augusto Michelato Ghizelini (UFES), Profª. Drª. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar), Prof. Dr. Antônio Fernandes Nascimento Junior (UFLA), Profª. Drª. Carolina Cravero (UNR), Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Profª. Drª. Gisele Rocha Cortes (UFPB), Prof. Dr. João Feres Júnior (UERJ), Prof. Dr. Joelson Gonçalves de Carvalho (UFSCar), Prof. Dr. Josnei Di Carlo (UFPR/UFSC), Profª. Drª. Larissa Maves Pelucio Silva (UNESP), Prof. Dr. Milton Lahuerta (UNESP), Prof. Dr. Nelson Rosário de Souza (UFPR), Prof. Dr. Richard Miskolci Escudeiro (UNIFESP), Profª. Drª. Rosane Rosa (UFMS), Prof. Dr. Ruy Braga (USP), Profª. Drª. Simone Meucci (UFPR), Prof. Dr. Thales Haddad Novaes de Andrade (UFSCar), Profª. Drª. Vânia Penha Lopes (Bloomfield College), Prof. Dr. Wanderley Marchi Junior (UFPR), Prof. Me. George Gomes Coutinho (UFF) e Profª. Ma. Paula Grechinski (UNICENTRO).

### **Diagramação**

Dédallo Neves, Eduardo Russo Ramos, Lucas Pinheiro Maciel Cioni e Talita Cristine Rugeri

### **Capa**

Comissão Executiva Editorial

### **Crédito de Imagem**

Pedro Pilati

### **Endereço Sociologias Plurais**

Coordenação Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Rua General Carneiro, 460, 9º andar, Ed. D. Pedro I, Curitiba - PR  
revistas.ufpr.br/sclplr | facebook.com/SociologiasPluraisUFPR  
sociologiasplurais@gmail.com | @sociologiasplurais

# SUMÁRIO

## **Apresentação**

Henrique da Costa Valério Quagliato

**5**

## **Traduções**

**A diferença que o poder faz: interseccionalidade e democracia  
participativa**

Patricia Hill Collins

Carina Jéssica de Souza

Elisa Duarte Nascimento

**11**

## **Artigos**

**Belo Horizonte negra: a experiência das Festas de Preto Velho e Iemanjá  
como pedagogia antirracista no espaço público da cidade**

Bianca Zacarias França

**46**

**Coletivos insurgentes: cartéis de rappers e seus saberes locais**

Ronaldo Silva

**70**

**Cassava, flour, tucupi and people: mutual becomings in a *casa de  
farinha***

Gabriel Graton Roman

**91**

**Perfil de Dona Joana: entre casos e memórias de cura**

Marcos Rodrigues

**115**

**Elementos socioterritoriais sobre prática de leitura na escola básica amazônica**

Tiese Rodrigues Teixeira Júnior

**134**

**Corpo em relação: contribuições de Marcel Mauss e Luc Boltanski para a Sociologia do Corpo**

Mauricio Priess da Costa

**151**

**Profissão de protagonista x Profissão de vilão: representação do trabalho em telenovelas da TV Globo**

Valmir Moratelli

**169**

**Espaço Graduação**

**White Zombie, White Gaze: zumbis e a subversão do olhar branco**

Stefany Sohn Stettler

**191**

**Entrevista**

**Max Weber in the 21<sup>st</sup> century: interview with Stephen Kalberg**

Stephen Kalberg

Bruna dos Santos Bolda

Marieli Machiavelli

Suellen Oliveira Duarte Ramos Próspero

**210**



## **Resenhas**

**A nova política curricular brasileira e suas nuances neoliberais**

Vitória Marinho Wermelinger

**220**

## **Teses e Dissertações**

Comissão Executiva Editorial

**226**

## **Nominata de pareceristas**

**263**

## APRESENTAÇÃO

Em janeiro de 2022, a Revista Sociologias Plurais orgulhosamente chega à publicação do primeiro número de seu oitavo volume. A presente edição, ainda que enxuta, conta com excelentes colaborações de autoras e autores de 12 universidades brasileiras e estrangeiras que resultam em 11 textos, entre resenhas, entrevistas e artigos de professoras, professores, alunas e alunos de diferentes graduações e pós-graduações. Deve-se destacar a originalidade intelectual e o ineditismo dos trabalhos contidos no presente tomo - que versam a respeito de temas que vão desde a teoria da interseccionalidade até a discussão sobre as violências simbólicas no ensino público no Amazonas, passando por textos que discutem a organização social de grupos periféricos, cinema, a atualidade de clássicos da Sociologia, entre outros tópicos.

Tomando este como um espaço de registro e memória referente a um microcosmo da produção científica discente no cenário acadêmico brasileiro, devemos demarcar o estado do contexto pandêmico no país. Após um segundo semestre marcado pelas disputas em torno do avanço da vacinação contra a Covid-19 e da constante vigilância na luta contra a desinformação que assola o Brasil dentro e fora de suas instituições, chegamos a 2022 com um misto de sentimentos, formado pela esperança de um retorno às atividades presenciais e o receio da contínua resistência às medidas necessárias para combater o surgimento de novas variantes do vírus. A comunidade acadêmica, que tanto foi afetada pelo cenário devastador da pandemia, vive o anseio de um retorno responsável e seguro dos encontros e trocas presenciais que tanto nos fizeram falta ao longo dos últimos dois anos.

O presente volume se inicia com uma seção dedicada a traduções, trazendo consigo um trabalho de fundamental importância acadêmica para a Sociologia brasileira. Publicado pela primeira vez em língua portuguesa, o texto *A Diferença Que O Poder Faz: Interseccionalidade e Democracia Participativa*, de Patrícia Hill Collins (College Park, Maryland), expande de forma potente o acesso às ideias de uma das principais autoras do feminismo negro no contexto global dentro do cenário acadêmico brasileiro. Publicado anteriormente em 2017 pelo periódico *Investigaciones Feministas* (organizado pela Universidad Complutense de Madrid), o trabalho foi traduzido por Carina Jéssica

de Souza e Elisa Duarte Nascimento, estudantes vinculadas à Universidade Federal Rural de Pernambuco, e revisado pelo Núcleo de Traduções da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. O artigo se debruça sobre as possibilidades trazidas pelo conceito de interseccionalidade quando considerado à luz das complexas relações entre poder e política. São analisadas não apenas as potencialidades do arcabouço interseccional de análise, mas também sua utilidade para a compreensão de tradições de resistência advindas de grupos historicamente subordinados - especialmente, mulheres afro-americanas.

A seguir são introduzidos os artigos produzidos por docentes e discentes de Programas de Pós-Graduação. Escrito por Bianca Zacarias França (UFMG), o primeiro artigo da seção se debruça sobre a trajetória das mobilizações da cultura de matriz africana na capital do estado de Minas Gerais. *Belo Horizonte negra: a experiência das Festas de Preto Velho e Iemanjá como pedagogia antirracista no espaço público da cidade* reflete sobre a importância da manutenção e reprodução dos festejos ligados às populações negras de Belo Horizonte em contraste a um planejamento urbano baseado em preceitos modernos, positivistas e de segregativos. Nesse cenário, as celebrações como as festas do Preto Velho e de Iemanjá, quando comparadas à patrimonialização de bens ligados ao catolicismo, à elite e ao passado colonial da cidade, denotam a importância de práticas de resistência ligadas a conhecimentos tradicionais e pedagogias antirracistas.

Realizada sob outra perspectiva, a discussão sobre saberes locais também marca o centro do esforço analítico de *Coletivos insurgentes: cartéis de rappers e seus saberes locais*, o terceiro trabalho da seção. Nele, Ronaldo Silva (UFPR) produz um estudo de caso a partir do recorte teórico proposto pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos a respeito do Movimento Hip Hop na cidade de Foz do Iguaçu (PR), pretendendo entender como a lógica do pensamento pós-abissal o papel das ecologias de saberes possibilita o acesso às experiências e vivências que se materializam a partir do conhecimento situado. Nesse sentido, investiga-se como diferentes interfaces culturais - entre elas, a produção de 'fanzines' - estabelecem um processo de expressão e manutenção dos anseios pessoais e coletivos dentro de comunidades ligadas a contextos específicos.



A seguir, consta texto de Gabriel Graton Roman (Université libre de Bruxelles), *Cassava, Flour, Tucupi and People: Mutual Becomings in a Casa De Farinha*. Publicado em inglês, o artigo surge a partir do trabalho de campo realizado pelo autor na comunidade quilombola do Espírito Santo do Itá (PA). Nele, são apresentados os processos através dos quais a mandioca é transformada em farinha e tucupi, a partir da observação da relacionalidade posta entre humanos e não-humanos enquanto "espécies companheiras" - termo utilizado por Donna Haraway em sua teoria semiótica material feminista para descrever fenômenos apoiados em devires mútuos. Ao longo do artigo, explora-se o conhecimento multisensorial, localizado e corporificado que emerge de atividades tradicionais e complexas como essas.

O quinto texto dessa seção constrói a história de vida de Dona Joana, uma importante líder religiosa na Ilha de Maré, em Salvador (BA). Pautado em técnicas como entrevistas, observação participante, *Perfil De Dona Joana: Entre Casos E Memórias De Cura* traz um relato parcial da pesquisa a respeito das linhas que se entrecruzam na figura dessa curandeira, rezadeira, parteira e mãe de santo. Através da trajetória da vida analisada por Marcos Rodrigues (UFBA) neste trabalho, é possível encontrar viva a memória dos movimentos ligados às religiões de matriz africana, bem como o conhecimento tradicional que marca os aspectos práticos da vida das comunidades tradicionais da capital baiana.

O próximo trabalho, escrito por Tiese Rodrigues Teixeira Júnior (UNIFESSPA), propõe uma análise do material didático indicado nas aulas de literatura do ensino público na região amazônica do Pará. Contrastando as recomendações do sistema de ensino da região com as condições objetivas que marcam o cotidiano de professoras(es) e alunas(os) do município de Goianésia do Pará, constrói-se um argumento em torno da violência simbólica ligada a imposição de um arbitrário cultural sobre aquelas e aqueles que não têm condições de engajar-se na empreitada escolar a partir de parâmetros incondizentes com a realidade encontrada em *Elementos socioterritoriais sobre prática de Leitura na escola básica amazônica*.

O penúltimo trabalho da seção, *Corpo em Relação: Contribuições de Marcel Mauss e Luc Boltanski para a Sociologia do Corpo*, escrito por Mauricio Priess da Costa (UFPR), constrói um diálogo entre duas concepções analíticas que possibilitam análises sobre esse que tem sido um importante objeto do saber sociológico ao longo do último

século. Desse encontro entre correntes clássicas e contemporâneas das Ciências Sociais, o corpo surge como superfície para pensar sobre os efeitos da estrutura social, das escolhas individuais e os elementos que ligam essas duas esferas. Assim, o texto mostra como noções como *habitus* ou fato social total borram a distinção simplista entre um sistema de coerções e lutas que são próprios da reprodução social e as decisões que cada um de nós toma a respeito de nossos corpos.

O oitavo texto deste número reflete sobre a transformação na representação dos personagens principais das telenovelas brasileiras transmitidas entre 1998 e 2017. Nele, Valmir Moratelli (PUC-RJ) pretende lançar um olhar crítico para as representações simbólicas que refletem e ressignificam parte da realidade nacional, através da forma pela qual profissões são retratadas por protagonistas e vilões à luz dos acontecimentos sociais, políticos e históricos no Brasil. Em suma, *Profissão de protagonista x Profissão de vilão: Representação do trabalho em telenovelas da TV Globo* pensa a telenovela como um objeto para o estudo sociológico do pensamento social nacional e, assim, constrói um imaginário que perpetua estereótipos e promove inquietações sociais nas épocas de sua recepção.

Nesta edição, o espaço dedicado às aulas e aos alunos excepcionalmente conta com apenas um texto. *White Zombie, White Gaze: Zumbis e a Subversão do Olhar Branco*, escrito por Stefany Sohn Stettler (UFPR), traz consigo a proposta de pensar como os filmes de zumbis podem surgir como objeto do debate sobre racismo e representação midiática. Analisando seis diferentes obras cinematográficas, o trabalho analisa as possibilidades de reprodução, mas também de ressignificação dos danosos estereótipos racializados construídos ao longo do século XX pelo olhar branco que marca a maior parte das produções na área.

Uma importante entrevista encerra o rol de textos que compõem o primeiro número do oitavo volume da Revista Sociologias Plurais. Em *Max Weber in the 21st Century: Interview With Stephen Kalberg*, Bruna dos Santos Bolda, Marieli Machiavelli e Suellen Oliveira Duarte Ramos Próspero - todas vinculadas à UFSC - dialogam com um dos principais nomes na tradução na promoção da obra do Max Weber na América do Norte, Stephen Kalberg (Boston University). Passado há pouco o centenário do nascimento do autor clássico da Sociologia, essa entrevista traz consigo tópicos aprofundados e relevantes sobre a tradução de conceitos, os encaixes e desencaixes entre

as complexas empreitadas teóricas e empíricas weberianas a utilidade desse instrumental para a atualidade da disciplina. Deve-se destacar que uma versão em português desta entrevista foi publicada dentro do *Dossiê Max Weber 100 anos depois*, organizado pela Revista Em Tese. Contudo, estamos certos de que o trabalho de tradução é também um processo de transformação do material traduzido. Por isso, consideramos válida e absolutamente enriquecedora a publicação da versão dessa entrevista no idioma em que ocorreu primeiramente - que traz consigo detalhes linguisticamente significativos para a discussão anglo-saxônica das trocas, traduções, usos e adaptações da obra de Max Weber em língua inglesa.

Por fim, dando continuidade ao esforço de divulgação da ampla e comprometida contribuição científica promovida pelas alunas e alunos que compõem a comunidade acadêmica da qual fazemos parte, o presente volume conta com a lista de dissertações e teses defendidas em 2021 por estudantes da Pós-graduação pelo Programa de Sociologia da UFPR. Compõe também este número a lista dos pareceristas que contribuíram gentilmente com uma leitura atenta, analisando e auxiliando na seleção dos trabalhos apresentados.

\*\*\*

Gostaríamos, ainda, de dedicar a presente edição à memória de Pedro Rodolfo Bodê de Moraes, querido professor do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR, falecido em novembro de 2021. Através de nossos esforços para manter a pesquisa e a discussão acadêmica vivas, honramos a memória desse intelectual, que dedicou a maior parte da sua vida a discutir questões incômodas de um Brasil revelado à luz de um aguçado e comprometido olhar sociológico.

**Henrique da Costa Valério Quagliato**  
**Comissão Editorial Executiva**



# TRADUÇÕES

# A diferença que o poder faz: interseccionalidade e democracia participativa<sup>1</sup>

Patricia Hill Collins<sup>2</sup>

Tradução de:

Carina Jéssica de Souza<sup>3</sup>  
Elisa Duarte Nascimento<sup>4</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

Este artigo explora como o desenvolvimento de análises mais complexas em torno do poder e da política lança luz sobre temas importantes para a interseccionalidade e para a democracia participativa. Em primeiro lugar, elaborado a partir de uma investigação interseccional, o artigo descreve três pontos importantes de uma análise do poder: como as análises de intersecção de opressões estruturais sustentam os sistemas de dominação; Como uma estrutura de domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas conceituais para analisar e responder às relações de poder que se cruzam; E, como uma análise mais robusta do coletivo ilumina a ação política de grupos subordinados. A partir destas análises de poder, este estudo examina ‘poder’ e ‘política’ do ponto de vista das tradições de resistência de grupos historicamente subordinados, especialmente, a ação política de mulheres afro-americanas. Finalmente, o artigo discute as implicações do poder de análise da interseccionalidade para projetos de interseccionalidade e democracia participativa. Relacionado a isto, a conceitualização da interseccionalidade do feminismo negro em termos flexíveis e pragmáticos constitui um importante espaço para percebermos o aprofundamento do compromisso com a democracia participativa como uma alternativa às agendas técnicas do Estado.

**Palavras-chave:** Feminismo negro; Interseccionalidade; Democracia participativa; Poder; Resistência.

Não há uma definição padrão de interseccionalidade, embora a maioria das pessoas associaria um ou mais dos seguintes princípios à interseccionalidade: (1) racismo, sexismo, exploração de classe e sistemas semelhantes de opressão estão interconectados,

---

<sup>1</sup>Texto publicado originalmente sob o título “*The Difference That Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy*” na revista *Investigaciones Feministas*. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/54888>>.

<sup>2</sup> *University of Maryland, College Park* (EUA). E-mail: collinph@umd.edu.

<sup>3</sup> Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

<sup>4</sup> Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

construindo mutuamente um ao outro; (2) configurações de desigualdades sociais tomam forma dentro de opressões que se cruzam; (3) as percepções de problemas sociais também refletem como os atores sociais estão situados dentro das relações de poder de determinados contextos históricos e sociais; e (4) porque indivíduos e grupos estão situados de formas diferentes dentro das opressões que se cruzam, eles têm pontos de vista distintos sobre os fenômenos sociais (COLLINS; BILGE, 2016, p. 25-30).

Pode haver concordância sobre os contornos da interseccionalidade no resumo acadêmico, mas a inclusão da interseccionalidade em e na crescente legitimação dentro da área acadêmica tem tido muito menos consenso entre os acadêmicos.

Mesmo com as contribuições dos atores sociais da linha de frente que estão fora e dentro da área acadêmica, a interseccionalidade enfrenta um crescente retrocesso como uma forma crítica de investigação e práxis (ALEXANDER-FLOYD, 2012). Narrativas revisionistas de interseccionalidade visam a apagar as ideias e ações de mulheres negras, latinas, pessoas pobres, pessoas LGBTQ e grupos subordinados da narrativa legítima da interseccionalidade, argumentando que a visibilidade desses grupos dentro da interseccionalidade corrói seu apelo universal.

Essa reescrita da história, que Vivian May analisa habilmente como “reação incisiva à interseccionalidade”, ocorre tanto de forma nítida à interseccionalidade, quanto a partir de maneiras mais sutis e indiretas de miná-la (MAY, 2015, p. 6-12). Esses esforços visam a despolitizar a interseccionalidade e colocar suas ideias a serviço das agendas neoliberais que defendem soluções individuais e baseadas no mercado para problemas sociais coletivos (COLLINS; BILGE, 2016, p. 63-87).

Esse panorama político mutável molda os entendimentos contemporâneos de poder e política na interseccionalidade. Por um lado, em alguns segmentos da pesquisa interseccional, as referências ao poder parecem estar em toda parte; o poder é constantemente mencionado, referenciado e citado.

No entanto, apenas mencionar o poder pode fazer mais mal do que bem. Dentro do discurso interseccional, as convenções que substituem a “raça” por ‘racismo’, “sexo” por sexismo e “classe” por capitalismo, fomentam referências abstratas ao poder que negligenciam o que combinações específicas de sistemas de opressão significam na



realidade.

Apoiar-se em termos abreviados para evocar hierarquias de poder que se cruzam, tais como "raça, classe e gênero" se reduziram a um slogan pelo uso excessivo, e a frase "sistemas de poder que se cruzam" foi uma substituição para opressões que se cruzam, provavelmente, sendo direcionada a um destino similar. Frases como intersecção de sistemas de poder que circulam como significantes hiper visíveis e tornam o poder um termo descritivo e substituto com impacto político mínimo. A hipervisibilidade concedida ao discurso de poder abstrato limita simultaneamente o tipo de política que se torna possível dentro dessas abstrações.

Por outro lado, para acadêmicos e ativistas que veem os elos que unem a investigação interseccional e a práxis, o poder e a política assumem uma conduta diferente. Atores sociais dentro de contextos de movimentos sociais costumam usar intersetorialidade como um marco para a ação política. Atores sociais atuantes nas áreas burocráticas, bem como aqueles que trabalham em organizações de base, muitas vezes enxergam a interseccionalidade como uma forma ajudar a resolver problemas sociais complicados, como falta de moradia, desigualdades de acesso a saúde, encarceramento em massa, desigualdades educacionais e violência. Assistentes sociais, professores, advogados, enfermeiras e profissionais semelhantes se engajam na interseccionalidade para ajudar a resolver problemas sociais. Apesar de sua perícia técnica, as hierarquias de poder que criam desigualdades sociais e problemas sociais concomitantes parecem evidentes. Em contextos burocráticos, os atores sociais que reivindicam a interseccionalidade buscam orientação sobre como ela pode informar suas estratégias de resolução de problemas. Negros/as, mulheres, latinos/as, povos indígenas, pessoas sem documentos e outros grupos subordinados que são mais afetados por problemas sociais muitas vezes veem a interseccionalidade como essencial para seus projetos políticos (ROBERTS; JESUDASON, 2013; TERRIQUEZ, 2015).

No contexto dos Estados Unidos, essa ênfase desigual no poder e na política em estudos e práticas intersetoriais ilustra mudanças significativas na estreita associação da interseccionalidade com o ethos de justiça social dos movimentos sociais de meados do século XX. Compreensões robustas de poder e política que estruturaram os direitos civis,

feministas, antiguerra e movimentos sociais semelhantes por justiça social persistiram, embora de forma desigual de um projeto interseccional para o outro.

As ideias centrais de interseccionalidade desenvolvidas em conjunto com esses projetos de justiça social continuam a circular nos ambientes acadêmicos. No entanto, apesar do crescimento da universidade corporativa (NASH; OWENS, 2015), os atores sociais dentro e fora da área acadêmica cada vez mais se voltam para entendimentos críticos da interseccionalidade para informar a práxis deles. No passado e, atualmente, os atores sociais subordinados a vários sistemas de poder, estão em melhor posição para ver como as hierarquias de poder, as desigualdades sociais e os problemas sociais que caracterizam um sistema de opressão, não somente se assemelham aos de outros sistemas, mas também aos vários sistemas que trabalham juntos para moldar suas experiências.

A interseccionalidade pode abordar pressões neoliberais com intuito de despolitizá-las, examinando como outros projetos enfrentam desafios semelhantes. Aqui, a democracia participativa oferece algumas ideias sugestivas. A interseccionalidade e a democracia participativa são projetos que aspiram à justiça social e tomam forma por meio da solução de problemas e da práxis, a marca registrada do ativismo político de base e dos movimentos sociais. A interseccionalidade e a democracia participativa têm sido proeminentes durante períodos semelhantes, mais notavelmente nos movimentos sociais americanos de meados do século XX por justiça racial, de gênero e econômico, bem como, no ressurgimento de movimentos contemporâneos de justiça social global (POLLETTA, 2014). Assim como a interseccionalidade, a democracia participativa enfrenta um conjunto semelhante de desafios, pois visa a proteger a governança democrática em estados-nação cada vez mais neoliberais. A democracia participativa também enfrenta novos desafios associados ao neoliberalismo, especificamente, como sua associação histórica com os movimentos de justiça social de populações subordinadas, e as pressões para se reformular como um projeto técnico de Estado. Explorar esses laços históricos e conceituais entre a interseccionalidade e a democracia participativa podem gerar novas ideias sobre ambas as áreas. Especificamente, compreensões mais complexas de poder e política podem ajudar cada projeto

individualmente, mas, mais importante, é catalisar um diálogo importante entre eles (PALACIOS, 2016).

Este artigo explora como o desenvolvimento de análises mais complexas de poder e política, lança luz sobre temas importantes para interseccionalidade e para a democracia participativa. Extraído da investigação interseccional, a Parte I, **“Escondido à vista de todos: poder hiper visível e política invisível.”**, delinea três pontos importantes de uma análise do poder: (1) como as análises de intersecção/opressões estruturais que se cruzam sustentam os sistemas de dominação; (2) como uma estrutura de domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas conceituais para analisar e responder às relações de poder que se cruzam; e (3) como uma análise mais robusta do coletivo ilumina a ação política de grupos subordinados. A Parte II, **“Feminismo Negro, Solidariedade Flexível e Interseccionalidade”**, baseia-se na análise de poder, examinando o poder e a política do ponto de vista das tradições de resistência de grupos historicamente subordinados. De forma alguma, a ação política das mulheres afro-americanas é o único ou universal caso que fornece uma análise alternativa do poder e da política. O feminismo negro conceitua interseccionalidade e política em termos flexíveis e pragmáticos, com um olhar voltado para uma visão abrangente, em vez dos termos estáticos e ideológicos da teoria política. Constitui, assim, um importante campo para ver o aprofundamento do compromisso com a democracia participativa como alternativa às agendas técnicas do Estado. A Parte III, **“A diferença que o poder faz: implicações para a interseccionalidade e democracia participativa”**, discute as implicações da análise do poder da interseccionalidade para projetos de interseccionalidade e democracia participativa.

### **1. Escondido à vista de todos: poder hiper visível e política invisível**

Como a interseccionalidade entende o poder como um fenômeno multidimensional, esta seção descreve três estruturas de meu próprio trabalho sobre poder e política que fornecem diferentes pontos de partida para analisar relações de poder que se cruzam. São eles: (1) a matriz da estrutura de dominação que explica como



os sistemas de interseção de poder constituem vertentes ou componentes da dominação política (COLLINS, 2000, p. 227-228); (2) a estrutura dos domínios de poder que categoriza como as dimensões estruturais, disciplinares, culturais e interpessoais do poder operam singularmente e em combinação na formação da organização social do poder (COLLINS, 2000, p. 276-288; COLLINS, 2009; COLLINS; BILGE 2016, p. 5-13; p. 26-27); e (3) a construção da comunidade como uma ferramenta analítica para investigar a resistência e outras formas de comportamento político (COLLINS, 2010). Inicialmente, desenvolvi cada estrutura analisando as relações de poder a partir dos pontos de vista situados das mulheres afro-americanas e grupos semelhantes que são subordinados em sistemas de poder que se cruzavam. Como resultado, coletivamente, essas três estruturas mapeiam uma análise de poder que explica a opressão e sugere estratégias para resistir a ela.

A matriz de dominação se refere a como a dominação política em nível macro de análise é organizada por meio de sistemas de opressão que se cruzam. O heteropatriarcado, o neocolonialismo, o capitalismo, o racismo e o imperialismo constituem formas de dominação que caracterizam a geopolítica global, assumindo diferentes formas entre os Estados-nações e que influenciam todos os aspectos da vida social.

A ênfase da interseccionalidade na intersecção de sistemas de opressão sugere que diferentes formas de dominação possuem suas próprias redes de energia, uma “matriz” distinta de intersecção de dinâmicas de poder. Por exemplo, as interseções de racismo, capitalismo e sexismo dentro dos Estados Unidos serão diferentes daquelas no Brasil, produzindo uma matriz distinta de dominação dentro de cada estado-nação, mas também, com semelhanças entre os dois estados-nação. Ambos os estados-nação podem compartilhar histórias de dominação, por exemplo, como seu extenso envolvimento com o comércio de africanos escravizados, enquanto colônias e enquanto estados-nação democráticos integrantes do capitalismo global.

No entanto, os padrões distintos que a dominação assumiu dentro de cada estado-nação diferem dramaticamente - dominação racial, de classe e de gênero nos Estados Unidos e no Brasil, não pode ser reduzida uma à outra, nem a alguns princípios

gerais de dominação ausentes das especificidades de suas histórias.

A estrutura dos domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas conceituais para diagnosticar e criar estratégias de resposta em qualquer matriz de dominação. A estrutura é deliberadamente não linear: não existe relação causal assumida entre os domínios, de forma que um determine o que acontece com o outro. Tal sistema é útil para analisar problemas sociais específicos que afetam populações específicas dentro de uma determinada matriz de dominação, por exemplo, como as políticas de imigração se articulam com as de cidadania. A estrutura dos domínios de poder permite uma análise mais precisa de como as relações de poder injustas são organizadas e resistidas. A heurística de domínios de poder fornece um conjunto de ferramentas de diagnóstico que ajudam os indivíduos dentro de grupos/comunidades subordinados a analisar e desenvolver estratégias de ação em resposta às desigualdades sociais que acompanham os sistemas de opressão que se cruzam. Em essência, a estrutura dos domínios de poder conecta o espaço analítico mais amplo de uma matriz específica de dominação com a dinâmica social de como se organiza o comportamento político individual e coletivo em vários contextos sociais.

A ideia de comunidade constitui uma dimensão integral das relações de poder; é o alicerce para teorizar a resistência de grupos subordinados, bem como, a ação política de indivíduos dentro de tais grupos. Como os grupos subordinados são rotineiramente excluídos das instituições formais de governança e construção de conhecimento, as desigualdades sociais resultantes que eles experimentam limitam sua capacidade de exercer poder dentro e através de múltiplos domínios de poder. Essa exclusão, por sua vez, limita a resolução efetiva de problemas porque as perspectivas das pessoas mais afetadas pelos problemas sociais são silenciadas. Ainda assim, a capacidade de um grupo de pessoas de se unir para garantir sua própria sobrevivência constitui o alicerce da política para resistir a essas práticas de exclusão e supressão<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> O trabalho acadêmico ou romantiza as comunidades como refúgios seguros que estão fora do alcance de políticas eleitorais que formam os blocos de construção da sociedade civil, ou romantizam as comunidades como refúgios privados e seguros da esfera pública. A análise geralmente para nas bordas do construto. Aqui, tenho uma visão menos otimista, afirmando que a comunidade é o modelo para uma

Coletivamente, essas três estruturas refletem meus próprios esforços para conceituar o poder de maneira que avance à investigação e a práxis interseccional, tanto dentro quanto fora da área acadêmica. O foco da interseccionalidade em opressões cruzadas como os princípios estruturantes de dominação, sua análise de como as desigualdades sociais que fluem de opressões cruzadas são ordenadas em domínios de poder e a centralidade da comunidade como um modelo para as políticas de dominação e resistência, constituem dimensões importantes para uma análise poderosa da interseccionalidade e, potencialmente, para a democracia participativa.

### **1.1 Dominação e resistência como objetos de investigação: desvendando a estrutura da matriz de dominação**

O foco da interseccionalidade na relação entre as opressões que se cruzam e sua busca pelas características comuns que reaparecem através de opressões múltiplas, potencialmente, aprofunda a compreensão das diferentes formas de dominação e resistência. Nesse sentido, o construto da matriz de dominação fornece uma maneira de extrair insights de várias literaturas sobre dominação, bem como, desenvolver clareza analítica sobre suas interconexões. Dito de outra forma, a dominação política pode contar com princípios semelhantes, mas que são organizados de forma diferente a partir do imperialismo, patriarcado e formas semelhantes de dominação. Além disso, recorrer à interseccionalidade para examinar a matriz de dominação, em qualquer ambiente, pode lançar luz sobre a relação entre sistemas de poder, dominação e resistência política.

Como a teoria política entendeu o conceito de dominação? Colonialismo, pós-colonialismo, imperialismo, heteropatriarcado, capitalismo, nacionalismo, racismo e neocolonialismo constituem formas reconhecidas de dominação política. A vasta literatura sobre dominação política fornece pistas importantes sobre as dimensões compartilhadas de formas de dominação historicamente constituídas em nível macro.

---

política cotidiana que molda como as pessoas entendem e participam da política. Nesse sentido, a retórica da comunidade serve como substituto para uma linguagem cotidiana da política.

Por exemplo, ao distinguir racismos de extermínio (racismos de extermínio, como genocídio nazista), de racismos de opressão ou exploração (racismos internos, como segregação racial nos EUA, *apartheid* racial na África do Sul e racismos coloniais), Etienne Balibar fornece uma intervenção crucial na teoria racial crítica (BALIBAR, 1991). Balibar argumenta que esses tipos ideais raramente são encontrados isoladamente e que as conexões entre esses tipos são mais comuns. O livro clássico de Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust (Modernidade e Holocausto)*, desenvolve essa tese de um racismo de extermínio, estendendo o argumento de Balibar para além do nacionalismo para ligar os racismos de extermínio à própria modernidade (BAUMAN, 1989). A teórica política Hannah Arendt tinha pouco interesse teórico no racismo, mas suas histórias paralelas de dominação dentro do majestoso *The Origins of Totalitarianism (Origens do Totalitarismo)* ressoam tanto com a tese de Balibar sobre racismos internos e externos quanto com a análise de Bauman sobre racismo e modernidade (ARENDT, 1968). Esses três exemplos da teoria política sugerem que, intencionais ou não, essas obras fornecem ferramentas importantes para pensar os contornos da dominação política.

Colocar essa literatura sobre dominação política em diálogo com a ideia da interseccionalidade de opressões que se cruzam, fornece uma rubrica útil para imaginar uma matriz de dominação que toma forma por meio das interconexões de sistemas particulares de poder. Os dicionários Oxford oferecem significados variados e relacionados do termo *matriz* que trazem significados diversificados para o construto. Uma matriz pode se referir a "o ambiente cultural, social ou político em que algo se desenvolve;" ou "um molde no qual algo, como um tipo de registro ou impressão, é fundido ou moldado;" ou "algo (como uma situação ou um conjunto de condições) em que algo se desenvolve ou se forma." Esses significados lançam a construção de matriz como uma estrutura estruturante - não sendo um recipiente benigno no qual algo acontece, mas, ao contrário, dá forma e estrutura aos fenômenos dinâmicos. No entanto, a interseccionalidade adiciona uma análise política a essas compreensões genéricas de uma matriz. Como Vivian May aponta

A interseccionalidade [...] contesta várias ideias consideradas certas sobre a

personalidade, o poder e a mudança social: em particular, sua orientação de 'matriz' multidimensional está frequentemente em conflito com as realidades sociopolíticas de 'eixo único', normas de conhecimento e estruturas de justiça (MAY, 2015, p. 1).

Algumas dimensões-chave da estrutura da matriz de dominação moldam essa noção da estrutura estruturante de dominação e resistência. Em primeiro lugar, todos os contextos de dominação incorporam alguma combinação de opressões que se cruzam, embora a dominação e a resistência sejam organizadas de maneira diferente nos contextos sociais. As matrizes de dominação podem assumir formas diferentes nos cenários nacionais – como o exemplo já mencionado dos Estados Unidos e do Brasil – ainda que o conceito de uma matriz de dominação se refira à universalidade das opressões que se cruzam em realidades locais específicas. Assim, como opressões que se cruzam assumem formas historicamente específicas que mudam em resposta às ações humanas – a segregação racial persiste, mas não nas formas que assumiu em eras anteriores – desse modo, a própria forma de dominação muda (COLLINS, 2000, p. 227-228).

Em segundo lugar, embora os sistemas de poder estejam teoricamente presentes e potencialmente disponíveis dentro de uma matriz de dominação, na realidade, alguns poderes são mais relevantes do que outros em contextos sociais específicos. A interseccionalidade fornece um modelo para vermos vários sistemas de poder como iminentes, mas nem todos os sistemas de poder são equivalentes ou mesmo visíveis dentro de uma dada matriz de dominação. Uma análise aprimorada sobre relevância é essencial para a análise interseccional, bem como, para ações políticas que buscam resistir à dominação. Nos Estados Unidos, por exemplo, raça, gênero, classe e nação estão fortemente agrupados, com raça muitas vezes operando como aliado de classe. Os movimentos sociais podem lançar suas agendas em relação às lutas sobre o significado da identidade nacional americana, em essência, problematizando nação de forma a destacar os sistemas negligenciados de poder. O feminismo teve um impacto importante na política dos Estados Unidos, precisamente porque politiza as relações de gênero ao mostrar como gênero e sexualidade moldam aquela política nacional aparentemente

universal. Gênero e sexualidade estiveram lá o tempo todo, mas se tornaram proeminentes em resposta ao feminismo enquanto movimento social.<sup>6</sup>

Finalmente, quando informada pelo foco da interseccionalidade em opressões que se cruzam, a estrutura da matriz da dominação capta melhor as complexidades e instabilidades que caracterizam como a dominação e a resistência coexistem. Seja racismo ou sexismo, a resistência está sempre presente, mesmo que pareça invisível. A resistência está embutida na dominação - uma matriz específica de dominação toma forma a partir da relação recursiva que liga sua confiança em opressões e resistências que se cruzam. Uma determinada matriz de dominação contém uma trama de interseções de privilégios e desvantagens que moldam o comportamento político. Todos os indivíduos e grupos que participam dessas relações sociais dinâmicas chegam a um acordo com as contradições de privilégio e penalidade dessas posições sociais complexas que constituem outro ângulo de visão, tanto do poder quanto das ações políticas que ocorrem nessas posições.

Como a interseccionalidade, que emergiu de várias tradições de resistência, desenvolveu-se uma visão analítica de poder em que a ideia de uma matriz de dominação em seu núcleo, pode lançar luz sobre estratégias de resistência. Os grupos subordinados têm interesse em descobrir, analisar e avaliar como a dominação molda suas experiências com desigualdades sociais e problemas sociais. Em contraste, os grupos de elite têm interesse em minimizar e apagar o funcionamento da dominação em todos os domínios da organização social. Como as elites controlam muito do trabalho acadêmico, a dominação política é tratada como algo tão comum a ponto de ser comum. Ver a dominação como algo comum coloca a resistência à dominação como incomum e excepcional. Nesse sentido, a estrutura da matriz de dominação destaca a importância

---

<sup>6</sup> A certa altura, uma vigorosa literatura feminista engajou-se no nacionalismo, examinando tópicos como: de que forma as políticas públicas dos estados-nação eram inerentemente interseccionadas e como as identidades nacionais de vários estados-nação dependiam da intersecção de sistemas de poder. Com o surgimento do pós-estruturalismo e do neoliberalismo na década de 1990, os estudiosos se afastaram da literatura sobre o nacionalismo e, especialmente, da ênfase no poder do Estado. Para um texto central dessa literatura, que adotou uma abordagem estrutural para a interseccionalidade e o nacionalismo, consulte Anthias, Floya e Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Color and Class and the Anti-Racist Struggle*. Nova York: Routledge.

da relação recursiva entre dominação e resistência, organizada em domínios de poder.

## 1.2 Ferramentas para analisar as relações de poder: a estrutura dos domínios de poder

A estrutura de domínios de poder é um dispositivo heurístico para examinar a organização dessas relações. Essa heurística pode ser usada para analisar sistemas de poder, individualmente ou em conjunto, por exemplo, a organização do racismo como um sistema singular de opressão (COLLINS, 2009, p. 40-81), bem como, cruzar sistemas de poder. A heurística também pode ser usada para analisar a resistência às opressões, por exemplo, as histórias únicas de antirracismo ou feminismo, bem como, sua convergência dentro do feminismo interseccional.

Resumidamente, a heurística tem quatro elementos principais. As políticas públicas que organizam e regulam a instituição social constituem o *domínio estrutural do poder*. A hierarquia social assume formas dentro das instituições sociais como bancos, seguradoras, departamentos de polícia, setor imobiliário, escolas, lojas, restaurantes, hospitais e agências governamentais. Quando as pessoas usam as regras e regulamentos da vida cotidiana e políticas públicas para sustentar hierarquia social ou desafiá-la, sua agência e ações moldam o *domínio disciplinar do poder*. Cada vez mais dependentes de táticas de vigilância, as pessoas observam umas às outras e se autocensuram ao incorporar práticas disciplinares em seu próprio comportamento. O *domínio cultural do poder* refere-se as instituições e práticas sociais que produzem as ideias hegemônicas que justificam as desigualdades sociais, assim como as ideias contra hegemônicas criticam as relações sociais injustas. Por meio das mídias tradicionais e sociais, do jornalismo e dos currículos escolares, o domínio cultural constrói representações, ideias e ideologias sobre a desigualdade social. O *domínio interpessoal de poder* engloba a miríade de experiências que os indivíduos têm dentro de opressões que se cruzam<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Publiquei várias dessas heurísticas, com pequenas revisões. Versões anteriores enfatizavam a dominação e a opressão como temas principais, deixando menos espaço para resistência. Por exemplo, a edição da

A heurística dos domínios de poder, potencialmente, traz várias contribuições para o desenvolvimento de uma análise de poder. Primeiro, porque a estrutura dos domínios de poder é uma heurística e não um modelo explicativo, ela não faz nenhuma afirmação teórica causal sobre opressões que se cruzam. Nenhum domínio é considerado mais importante do que outro. As relações de poder dentro de cada domínio podem ser analisadas, bem como, aquelas que abrangem dois, três ou todos os quatro domínios. A heurística sugere que todos os domínios de poder estão presentes e influenciam a organização do poder em qualquer contexto social. No entanto, já que na prática social o peso político colocado em um domínio sobre outros é historicamente e contextualmente expresso, a heurística destaca a importância do contexto histórico e espacial na análise de relações de poder que se cruzam. Isso se torna especialmente importante ao conceituar relações de poder que se cruzam, precisamente por serem tão complexas. A heurística é eficaz porque é flexível. As ações dentro de um domínio podem ser comparadas em vários períodos históricos ou localizações geográficas. Como alternativa, a sinergia entre vários domínios pode ser comparada em vários períodos de tempo.

Em segundo lugar, a heurística protege contra o reducionismo porque a sinergia entre os domínios de poder traz luz às formas complexas que a dominação e a resistência podem assumir através dos domínios (COLLINS, 2009, p. 54-56). Por exemplo, esforços para suprimir os votos de negros e latinos nas eleições presidenciais dos EUA de 2016 podem ser mapeados em todos os quatro domínios de poder; a ação legal para declarar tais eleitores inelegíveis (estrutural); divulgação de notícias falsas sobre fraude eleitoral generalizada sem evidências para criar uma percepção de cidadãos indignos (cultural); a criação de um ambiente hostil para eleitores negros de baixa renda por meio de práticas como mudar seu local de votação para dentro da sala do delegado (disciplinar);

---

década de 1990 do *Black Feminist Thought* descreve o domínio cultural como “hegemônico”. No entanto, o surgimento de estudos culturais que examinam como a cultura constitui um importante local de resistência política destacou minha ênfase exagerada na dominação. Da mesma forma, o meu termo “interpessoal” objetivou expressar a dinâmica do self-social dentro do contexto da comunidade, mas o termo domínio “experiencial” captura melhor meu pensamento atual.



e o encorajamento para que os cidadãos brancos patrulhassem os locais de votação para intimidar possíveis eleitores minoritários (interpessoal). Assim, cada uma dessas práticas resulta em uma forma de resistência específica, bem como um ativismo trans domínio.

Por fim, ao considerarmos como uma ação específica, política, de ação social ou mesmo um desastre, raramente, esta pode ser explicada por meio de um único domínio de poder ou utilizando um único sistema de opressão; a heurística de domínios de poder constrói uma complexidade analítica nas análises de poder interseccionais. Teoricamente, as relações de poder podem ser analisadas tanto por meio de *sua construção mútua*, por exemplo, o racismo e sexismo são opressões interseccionadas, bem como, *através dos domínios de poder*, chamadas estruturais, disciplinares, culturais e interpessoais. Ao mesmo tempo, a simplicidade da heurística dos domínios de poder nos ajuda a navegar na complexidade que acompanha as análises interseccionais de poder. A estrutura nos permite agrupar domínios com base nas necessidades de projetos intelectuais e políticos específicos, para focar em um ou mais domínios, sempre ciente de que os outros estão lá. Esse é o mesmo tipo de agrupamento conceitual que traz luz à prioridade concedida às formas específicas de opressão dentro de uma determinada matriz de dominação. Priorizar sistemas de poder com base em sua importância para contextos históricos e sociais específicos significa que se pode começar a analisar o racismo ou sexismo sem o fardo de considerar todos os sistemas de poder ao mesmo tempo.

### **1.3 Comportamento político coletivo e as políticas da comunidade**

A comunidade fornece um construto para teorizar o comportamento coletivo. Em sua essência, as pessoas são submissas e resistentes à hierarquia social em ambientes comunitários de ideias e práticas padronizadas e compartilhadas. As democracias liberais apontam para os direitos de cidadania individual como o alicerce da política democrática, apresentando promessas de liberdade pessoal para aqueles que abandonam as restrições de várias coletividades. No entanto, a desigualdade social não

significa apenas que os indivíduos de grupos oprimidos não podem exercer esses direitos, mas que é improvável que ganhem esses direitos sem uma ação coletiva sustentada. Nesse sentido, as comunidades constituem um necessário, embora, difamado alicerce da política (COLLINS, 2010).

Diversas características do construto de comunidade trazem contribuições importantes para a compreensão da política. Em primeiro lugar, as comunidades constituem os principais veículos que vinculam os indivíduos às instituições sociais que organizam desigualdades sociais complexas. Desigualdades sociais complexas se transformam em opressões cruzadas organizadas por domínios de poder, mas as comunidades fornecem o contexto no qual as pessoas vivenciam essas relações de poder. Os indivíduos não têm relações imediatas com relações de poder. Ao invés disso, comunidades múltiplas e transversais fazem o trabalho de situar os indivíduos em contextos sociais. Conceitualmente, as comunidades não são modelos de participação democrática nem hierarquia profundamente enraizada. Embora as comunidades sejam imaginadas de várias maneiras para muitos projetos políticos, elas são construídas por seus membros, que as tornam o que desejam ou as dissolvem por completo. Intencionalmente ou não, as pessoas usam o construto de comunidade para dar sentido e organizar todos os aspectos da estrutura social, incluindo suas respostas políticas às situações enfrentadas. Da mesma forma, as instituições sociais usam os símbolos e princípios organizacionais da comunidade para organizar as desigualdades sociais.

Em segundo lugar, as ideias sobre a comunidade muitas vezes levam as pessoas à ação, geralmente catalisando fortes sentimentos sobre os membros do próprio grupo e sobre outros. A comunidade não é simplesmente uma construção cognitiva: está impregnada de emoções e significados carregados de valores. Se uma comunidade imaginada é baseada em um bairro; um modo de vida associado a um grupo de pessoas; ou um ethos cultural compartilhado de uma raça, nação ou grupo étnico ou coletividade religiosa; as pessoas rotineiramente sentem a necessidade de celebrar, proteger, defender e replicar suas próprias comunidades e ignorar, desconsiderar, evitar e, ocasionalmente, destruir as dos outros (ANDERSON, 1983). Essa capacidade de controlar emoções significa que o construto de comunidade é versátil e fácil de usar. No

entanto, essas mesmas características fomentam suposições não examinadas e tidas como certas sobre como as comunidades são e deveriam ser (COHEN, 1985). Na vida cotidiana e dentro de muitos discursos acadêmicos, o termo comunidade é usado de forma descritiva, com um mínimo de análise ou explicação. Como resultado, a comunidade pode ser imaginada de muitas maneiras, desde o nível micro de análise tão proeminente na psicologia social até a análise de nível macro das nações como comunidades imaginadas. Pode-se imaginar a comunidade através da lente tanto da inclusão multicultural quanto do racismo, sexismo e categorias semelhantes de pertencimento e exclusão (YUVAL-DAVIS, 2011).

Desse modo, pelo fato das pessoas exercerem poder em suas vidas cotidianas como indivíduos dentro das comunidades, elas usam a construção da comunidade para pensar e fazer política. Dito de outra forma, a construção de comunidade fornece um modelo para descrever as relações de poder reais conforme as pessoas as vivem e as conceituam. As pessoas usam a ideia de comunidade para organizar e dar sentido às experiências individuais e coletivas que têm nos arranjos de poder hierárquico. Uma comunidade é mais do que uma coleção aleatória de indivíduos. Em vez disso, as comunidades constituem locais importantes para reproduzir as relações de poder que se cruzam, bem como, para contestá-las. Dentro de um determinado estado-nação, as desigualdades sociais organizam sua identidade nacional ou senso de comunidade nacional, com indivíduos inseridos em comunidades reais como uma forma de pensar sobre seu posicionamento nas relações de poder interseccionais. Assim, a comunidade constitui uma construção política central porque serve de modelo para o comportamento político.

Finalmente, olhar para a comunidade como uma estrutura para o comportamento político coletivo destaca a importância da ação coletiva. As coletividades que são oprimidas como grupos identificáveis, frequentemente, fornecem mais espaço para a individualidade e a humanidade dentro dos limites das comunidades raciais, étnicas, religiosas e/ou de classe do que é oferecido na sociedade em geral. Os grupos oprimidos precisam de unidades coletivas duráveis que se associem com as relações sociais reais. Em resumo, a comunidade como modelo para relações de poder enfatiza a política coletiva em detrimento da valorização do indivíduo como o principal

destinatário da cidadania.

O poder analítico apresentado nesta seção oferece uma análise completa do poder e da política. No entanto, começar com o comportamento político e as análises de grupos subordinados fornece um ângulo diferente de visão sobre poder e política. Na próxima seção, examino como as tradições de resistência de grupos historicamente subordinados fornecem um ângulo distinto de visão tanto sobre o significado de poder quanto sobre os contornos da política.

## **2. Feminismo negro, solidariedade flexível e interseccionalidade**

As comunidades não fornecem apenas um apaziguamento da opressão, elas podem se tornar locais de resistência a ela. Mulheres afro-americanas viram seus pais, irmãos e filhos serem assassinados, perderam seus filhos para armas e drogas, cuidaram dos filhos de suas filhas adolescentes e visitaram seus irmãos na prisão. Muito disso ocorreu dentro dos limites da segregação racial, mas não tudo. As experiências individuais das mulheres negras com a opressão, testemunhando o sofrimento pessoal de seus entes queridos e compreendendo a natureza padronizada dos ataques dirigidos aos negros, mulheres, pessoas pobres e pessoas LGBTQ como coletividades, forneceram catalisadores significativos para a ação. Por meio desses vários modos de entrada na ação política, as mulheres afro-americanas, normalmente, desenvolveram uma sensibilidade para as questões das mulheres, ampliando as análises preexistentes sobre o racismo e a exploração de classe social para incluir a opressão adicional de gênero, uma vez que ela afeta suas próprias vidas e as de suas comunidades. Além disso, como é o caso do feminismo negro, quando não existem comunidades políticas, as pessoas as criam.

O feminismo negro constitui um importante caso para estudar como uma população subordinada continua a se fortalecer dentro do contexto de dominação dos Estados Unidos. As mulheres afro-americanas desenvolveram o pensamento feminista negro como um projeto de conhecimento de oposição, que reflete os interesses políticos e as tradições de resistência das mulheres negras (COLLINS, 2000). Tal conhecimento enfatiza que entendimentos complexos de dominação são organizados e operam

(interseccionando opressões), bem como, perspectivas complexas sobre possibilidades políticas dentro de tais contextos, compreensões feministas negras de solidariedade. Nesse sentido, as conexões do pensamento feminista negro com a genealogia da interseccionalidade tornam esse caso especialmente significativo para examinar a diferença que o poder faz (CARASTATHIS, 2016; COLLINS; BILGE, 2016, p. 63-87; HANCOCK, 2016).

Historicamente, este projeto mais amplo do pensamento feminista negro como conhecimento de oposição extraiu e influenciou o comportamento político cotidiano das mulheres afro-americanas nas famílias, nos empregos e na participação cívica. Também moldou como as líderes feministas negras, intelectuais e/ou ativistas entendiam o poder e a política. Isso é importante porque as mulheres negras trazem um sentido distinto da política tanto para a interseccionalidade quanto, potencialmente, para a democracia participativa, demonstrando uma sensibilidade que reflete como aqueles na base da hierarquia social concretizam o poder analítico anterior.

O racismo, o capitalismo e o heteropatriarcado constituíram formas altamente relevantes de dominação para as mulheres afro-americanas (MARABLE, 1983). As análises aprofundadas das mulheres negras sobre a interseccionalidade e suas conexões com a ação política, por exemplo, solidariedade flexível, refletem a organização específica das relações de poder que se cruzam nas comunidades segregadas afro-americanas e na sociedade dos Estados Unidos. As mulheres negras chegaram à interseccionalidade e à solidariedade flexível tanto como indivíduos quanto como membros de uma comunidade historicamente construída. Como as mulheres negras experimentaram a dominação de raça/classe no recorte de gênero, elas estavam mais bem posicionadas para ver como o gênero e a sexualidade afetam suas vidas nas opressões do racismo e do capitalismo. Com o tempo, as intelectuais afro-americanas desenvolveram entendimentos mais complexos de opressões que se cruzam, bem como, perspectivas pragmáticas a respeito do engajamento político com elas. Essa matriz de dominação de opressões de raça, classe, gênero e sexualidade organizou as relações de poder tanto dentro como fora dos bairros afro-americanos. Nas seções seguintes, uso como base analítica de poder, para explorar como o feminismo negro reflete o ativismo

intelectual das mulheres afro-americanas, como a interseccionalidade e a solidariedade flexível emergem como dimensões importantes de um feminismo negro em amadurecimento.

## **2.1 Trabalho comunitário de mulheres negras e pensamento feminista negro**

A mudança dos contornos do trabalho comunitário das mulheres negras ilustra a trajetória que o pensamento feminista negro tomou dentro das comunidades afro-americanas (COLLINS, 2006, p. 123-160). Antes do período dos pós-direitos civis, o trabalho comunitário das mulheres afro-americanas estava no centro da política afro-americana. Para homens e mulheres afro-americanos, trabalhar para mudar escolas segregadas, procedimentos eleitorais tendenciosos, orientação racial na habitação e políticas de emprego discriminatórias constituíram um caminho para a dignidade pessoal e a liberdade individual. Ao mesmo tempo, as mulheres negras também contribuíram para as comunidades afro-americanas trabalhando em colaboração com os homens negros, apontando as contradições internas da violência e do amor na sociedade civil afro-americana e falando contra a violência contra as mulheres negras e outros problemas sociais semelhantes. Como uma política de sobrevivência, o trabalho comunitário das mulheres negras fez contribuições importantes para o bem-estar comunitário. Portanto, o ativismo político das mulheres negras foi expresso pelo trabalho, pela transformação institucional e pela sobrevivência do grupo dentro de uma estrutura mais ampla de lutas coletivas por justiça social (COLLINS, 2000, p. 201-225).

Antes dos movimentos sociais de meados do século XX, o trabalho comunitário das mulheres negras ocorria principalmente dentro de comunidades racialmente segregadas e abrangia tanto protestos quanto políticas de sobrevivência, tendo a sobrevivência enquanto foco dos recursos.<sup>8</sup> O trabalho comunitário incluiu uma série de

---

<sup>8</sup> Nas sociedades democráticas, a política institucional examina os mecanismos de governança, enxergando os funcionários eleitos, burocratas, eleitores e cidadãos como atores políticos genuínos. Na falta de direitos de cidadania, ao mesmo tempo sendo definidas como menos que humanas, as mulheres negras historicamente tiveram cargos de poder e autoridade nas instituições sociais dos Estados Unidos.

atividades, um trabalho reprodutivo projetado para (1) garantir a sobrevivência física das crianças afro-americanas; (2) construir identidades negras que protegem os afro-americanos dos ataques da supremacia branca; (3) apoiar famílias, organizações e outras instituições afro-americanas da sociedade civil negra; e/ou (4) transformar escolas, locais de trabalho, agências governamentais e outras instituições sociais importantes. Durante a era da escravidão e em meados do século XX, indivíduos ativistas intelectuais afro-americanos ganharam reconhecimento na sociedade. Por exemplo, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnett, Mary McLeod Bethune, Pauli Murray, Ella Baker e Anna Arnold Hegeman eram excepcionais, mas suas ideias e ações também refletiam a compreensão do ativismo intelectual das mulheres negras como sendo parte de algum aspecto das comunidades negras locais, nacionais e/ou transnacionais (BAY *et al*, 2015).

Dentro dos limites dos bairros afro-americanos, muitas mulheres exerceram lideranças que foram projetadas para ajudar os indivíduos em suas comunidades a sobreviver, crescer e rejeitar as práticas de racismo antinegros em todos os domínios do poder. O trabalho materno das mulheres negras, um campo importante do trabalho comunitário, ilustra a textura de várias camadas da política delas. Embora o trabalho materno se assemelhe ao trabalho de cuidar, especialmente no que se refere ao trabalho de cuidar como um conjunto de princípios para a participação democrática (ver, por exemplo, TRONTO, 2013), porque o trabalho materno está profundamente enraizado nas políticas de sobrevivência das comunidades afro-americanas, foi infundido com uma intenção política mais ampla. Quer tivessem filhos biológicos ou não, o trabalho que as mulheres negras realizavam no cuidado de suas comunidades constituiu um importante local que, simultaneamente, politizou as mulheres afro-americanas e serviu como o principal campo para seu ativismo<sup>9</sup>.

---

A política de protesto na esfera pública complementa as definições liberais de política institucional, tipicamente enquadrada por um foco no ativismo do movimento social. Em contrapartida, a *política de sobrevivência*, o trabalho árduo necessário para garantir que um grupo de pessoas esteja preparado para entrar nas instituições públicas e/ou seja capaz de protestar, constitui o alicerce da política comunitária por estar associada à esfera privada, é negra, é mulher e pobre. Os movimentos sociais de meados do século XX criaram oportunidades para muitas mulheres negras entrarem na política institucional.

<sup>9</sup> Mais informação: <<http://kgou.org/post/doctor-patricia-hill-collins-works-expand-platform-black-womens-voices>>. (Acesso em: 10 mar. 2017).

Em um mundo que desvaloriza a vida dos negros, defender a vida dos jovens negros e ter como objetivo dar esperança a essas vidas, é um ato de resistência radical. Nesse sentido, expressões contemporâneas do trabalho materno que invocam essas profundas raízes culturais trazem aos projetos políticos uma noção mais politizada de cuidado. No passado e atualmente, o trabalho materno assume diversas formas (ver, por exemplo, STORY, 2014). Como Fannie Lou Hamer, Ella Baker e membros do Partido dos Panteras Negras, algumas mulheres optam por se tornar “mães da comunidade” e contribuir com seu trabalho reprodutivo para a política de sobrevivência de suas comunidades locais. Ativistas de base locais que lutam por água potável, melhores escolas, treinamento profissional e serviços policiais e sociais mais responsivos para seus bairros, cuidam de suas comunidades por meio de ações. Certamente os homens fizeram e continuam a fazer o trabalho materno, mas em face do policiamento diferencial e do encarceramento em massa que remove tantos homens negros das comunidades afro-americanas, o trabalho materno continua a recair sobre as mulheres negras. Quando unidas a uma base organizacional fornecida por igrejas negras e outras organizações comunitárias, as mulheres afro-americanas frequentemente encontram apoio institucional para iniciativas de justiça social. A importância das mulheres afro-americanas dentro das igrejas negras como organizações fundamentais da sociedade civil negra proporcionou uma arena importante para o seu ativismo político, bem como sua consciência em relação ao político. Essa tradição moral e ética as encorajou a renunciar aos chamados interesses especiais das questões como mulheres para o bem maior da comunidade abrangente. Dentro dessa estrutura interpretativa, lutar em nome da liberdade e da justiça social para toda a comunidade negra e por uma sociedade mais inclusiva baseada na justiça social era, na verdade, lutar pela própria liberdade pessoal. Os dois não podiam ser separados facilmente.

## **2.2 Por que solidariedade flexível? Por que a interseccionalidade?**



Solidariedade flexível e interseccionalidade constituem duas dimensões interdependentes do feminismo negro que emergem da política comunitária. Cada uma delas se aprofundou ao longo do tempo em resposta a novas restrições e oportunidades de domínio e resistência em todas as esferas de poder. Em vez de ver o feminismo negro como um conjunto estático de ideias que surgiram das mentes de algumas mulheres negras ativistas intelectuais, situar o feminismo negro dentro dos contornos mutantes do trabalho comunitário de mulheres negras, sugere que o feminismo negro contemporâneo se baseia em formas sedimentadas de investigação e ação social. A interseccionalidade como um discurso nomeado ganhou destaque na década de 1990 (ver, por exemplo, CRENSHAW, 1991), com atenção analítica à solidariedade emergindo mais recentemente (ver, por exemplo, SHELBY, 2005). No entanto, os laços entre interseccionalidade e solidariedade flexível dentro do feminismo negro são anteriores a esse reconhecimento contemporâneo.

O engajamento no trabalho comunitário de mulheres negras promoveu um compromisso com a solidariedade negra como uma característica central do engajamento político das mulheres afro-americanas tanto dentro quanto em nome das comunidades negras. Sem solidariedade entre os afro-americanos, as lutas políticas para acabar com a dominação racial estariam condenadas. No entanto, para as mulheres negras, uma solidariedade inquestionável não poderia ser inerentemente desejável nem eficaz quando se apoiava em hierarquias de gênero intergeracionais dominadas por homens. Essa solidariedade era hierárquica, rígida, muitas vezes apoiada pela teologia ou tradição religiosa, e criava barreiras para uma ação política eficaz. As mulheres negras viram a necessidade de solidariedade, mas calibraram suas ideias e ações para aprimorar entendimentos críticos de solidariedade que fossem mais adequados para projetos políticos. Solidariedade não era uma categoria essencialista, um feixe de regras que era aplicado cegamente no tempo e no espaço. Em vez disso, uma compreensão flexível da solidariedade permitiu que as mulheres negras trabalhassem com o conceito, moldando-o aos desafios em mãos.

Trabalhar em organizações negras, frequentemente, sensibilizou as mulheres afro-americanas para as desigualdades de gênero e sexualidade dentro das comunidades

negras, bem como, dentro da sociedade em geral. Essa consciência catalisou análises interseccionais. No entanto, os contextos nos quais as pessoas realizam trabalho intelectual são tão importantes quanto o conteúdo das ideias e quanto eles próprios. Nesse caso, como a interseccionalidade, as compreensões de solidariedade também foram elaboradas por meio do comportamento político cotidiano e organizado das comunidades afro-americanas. Por outro lado, manter a vigilância política em face da dominação política, em que o racismo era especialmente saliente, exigia estar em sintonia com as implicações políticas das escolhas estratégicas.

As mulheres afro-americanas não pensavam da mesma forma ao aprimorar seus entendimentos de interseccionalidade e solidariedade. Por exemplo, muitas mulheres afro-americanas que trabalharam no SNCC (Comitê Coordenador de Estudantes Não Violentos) durante o movimento pelos direitos civis, experimentaram um crescimento na consciência feminista como resultado da política de gênero da organização (ANDERSON-BRICKER, 1999). Em contraste, outras falharam em desafiar as hierarquias de gênero e sexualidade, argumentando que focar em questões que aparentemente estavam fora das agendas de direitos civis diluiria a ação anti-racista. Da mesma forma, as mulheres afro-americanas há muito mantêm múltiplas perspectivas e realizam uma série de ações dentro das organizações religiosas negras. Muitas mulheres afro-americanas usaram a teologia de uma igreja administrada por homens para defender a igualdade de gênero, enquanto outras questionavam as interpretações feitas por seus ministros das escrituras cristãs sobre o lugar legítimo das mulheres (HIGGINBOTHAM, 1993). Algumas deixaram as igrejas completamente, encontrando outras tradições de fé mais adequadas às suas perspectivas políticas. As mulheres negras eram mais propensas a encontrar problemas femininos por meio de interações diárias dentro de organizações que formavam a esfera pública das comunidades afro-americanas do que dentro de organizações feministas formais.

Apesar da frente unida apresentada ao público, dentro das comunidades afro-americanas, as mulheres negras frequentemente questionavam uma política de solidariedade que exigia sua lealdade aos homens negros que não só não conseguiam entender os problemas sociais que as mulheres negras enfrentavam, mas que

frequentemente estavam imbricados na criação deles. Em vez de rejeitar completamente a política de solidariedade, uma postura que só agora se tornou disponível para muitas mulheres afro-americanas, elas optaram por moldar essa solidariedade, às vezes trabalhando com homens negros, outras vezes se opondo a eles. A concepção de flexibilidade ligada a uma ação social e baseada em princípios não significava que as mulheres valorizassem a obediência, mas sim que o contexto social importava. Em essência, a interseccionalidade associada a noções mais contingentes e flexíveis de solidariedade negra moldou a participação das mulheres negras em projetos mais amplos de movimentos sociais de meados do século XX, bem como desafiou o entendimento da solidariedade existente há muito tempo na política afro-americana.

Um exemplo disso são as ativistas intelectuais feministas negras do início do século XX, que não apenas desenvolveram a interseccionalidade na elaboração de análises teóricas de problemas sociais específicos, mas também, praticavam uma solidariedade flexível que teve uma influência importante em sua produção intelectual. Por exemplo, em seu volume de 1892, *A Voice from the South*, Anna Julia Cooper (1858-1964) fornece uma análise interseccional que precede tanto o feminismo negro moderno quanto a interseccionalidade. Pesquisadores contemporâneos estudam Cooper como uma intelectual fundamental dentro do feminismo negro, apontando para suas análises interseccionais das desigualdades sociais que levaram em conta as relações de poder de raça /classe/gênero e nação. Cooper também adotou uma perspectiva global sobre as desigualdades sociais, com seu trabalho sobre as revoluções no Haiti e na França, ilustrando sua compreensão do colonialismo e do imperialismo como formas de dominação (MAY, 2007). Ida B. Wells (1862-1931), outra importante intelectual feminista afro-americana, também avançou em análises intersetoriais no contexto da ação política. Usando o linchamento para apontar como a sexualidade estava entrelaçada com racismo e sexismo, Wells criticou as teorias prevalecentes de desigualdade social que se concentraram no desvio biológico e cultural afro-americano (COLLINS, 2002).

Cooper e Wells também eram organizadoras comunitárias com visibilidade, as duas mantinham laços estreitos com as comunidades afro-americanas. No processo de desenvolver suas análises intersetoriais da situação das mulheres negras e do

linchamento, Cooper e Wells estavam profundamente enraizadas nas comunidades afro-americanas e viram os efeitos de seu trabalho intelectual. No entanto, o ativismo intelectual delas também alcançou além do trabalho comunitário de mulheres negras para projetos feministas e anti-imperialistas domésticos e internacionais mais amplos. Suas respectivas carreiras demonstram uma solidariedade flexível, em que entraram em coalizões com homens negros, mulheres brancas, afro-americanos de classe média e outros atores políticos que poderiam ajudar a resolver os problemas que as preocupavam.

O ressurgimento de um vibrante feminismo negro no início do século XX destaca a persistência da interseccionalidade e da solidariedade flexível dentro do ativismo intelectual das mulheres afro-americanas. O feminismo negro contemporâneo se autodefine explicitamente em termos interseccionais e baseia-se na solidariedade flexível em suas práticas organizacionais. O surgimento do Black Lives Matter em 2012 ilustra a centralidade das mulheres negras como atores políticos e o ressurgimento do feminismo negro como um movimento social (COBB, 2016). Inicialmente liderado por três mulheres queer afro-americanas que criaram a hashtag #BlackLivesMatter, o grande crescimento estelar do Black Lives Matter de 2012-2016 ilustra como o legado do feminismo negro foi trazido para lidar com o problema social contemporâneo da violência racial sancionada pelo Estado. O site do Black Lives Matter passou por atualizações substanciais conforme a organização crescia, mas a descrição de sua missão permaneceu constante:

Enraizado nas experiências dos negros neste país que resistem ativamente à nossa desumanização, #BlackLivesMatter é um apelo à ação e uma resposta ao virulento racismo anti-negro que permeia a nossa sociedade. Black Lives Matter é uma contribuição única que vai além dos assassinatos extrajudiciais de negros pela polícia e vigilantes. Black Lives Matter afirma a vida de negros queer e transexuais, deficientes físicos, negros sem documentos, pessoas com passagens, mulheres e todas as vidas negras ao longo do espectro de gênero. Centraliza os que foram marginalizados dentro do movimento de libertação negra (blacklivesmatter.com).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> In: <blacklivesmatter.com>. (Acesso em: 15 fev. 2017).

Black Lives Matter ilustra a interconexão flexível de interseccionalidade e solidariedade, bem como, os desafios contínuos de usar essas ideias na investigação e práxis contemporâneas. O movimento, conforme estabelecido pelos fundadores do #blacklivesmatter, é claramente interseccional, destacando como todos os indivíduos negros dentro das comunidades negras eram dignos de proteção política. Seu mandato interseccional aprofunda a análise de como diferentes subgrupos dentro das comunidades negras vivenciam a dominação racial. Significativamente, as práticas de Black Lives Matter também ilustram os desafios de usar a solidariedade flexível tanto dentro de uma comunidade política quanto dentre/através de comunidades políticas. Conforme o movimento evoluiu, ele rejeitou a institucionalização hierárquica que caracteriza as organizações tradicionais de direitos civis em favor de uma estrutura organizacional descentralizada mais fluida.

Por meio de suas ideias e atividades, o Black Lives Matter avança uma contra narrativa sobre as relações de poder interseccional e contra política fundamentada na ação coletiva que enfatiza a sinergia de ideias e ação. Inclui ferramentas de análise de problemas sociais, por exemplo, a interseccionalidade como uma ferramenta analítica para compreender a organização da violência sancionada pelo Estado em todos os domínios de poder. Black Lives Matter também promove a ideia de solidariedade flexível como a base da ação política.

A forma de feminismo negro avançado dentro do Black Lives Matter ilustra o significado de como os movimentos sociais coletivos de base trazem um ponto de vista de oposição às questões da democracia participativa. Avançar uma agenda de justiça social requer o aprofundamento da participação democrática, ações que destacam a tensão criativa entre o desejável, o possível, o provável e o prático. Com cada iteração de uma visão particular, neste caso, interseccionalidade, ou nas sempre mutáveis formas particulares de vivenciar o mundo, para as mulheres negras as lições de solidariedade flexível e a vida cotidiana é vivida como enraizada, fundamentada, incerta, dinâmica e holística. É caracterizada por oportunidades infinitas de se envolver em análises críticas e/ou agir. Na vida cotidiana, os princípios dão sentido à vida e as ações se tornam significativas.

### **3. A diferença que o poder faz: implicações para a interseccionalidade e a democracia participativa**

Como a interseccionalidade e a democracia participativa compartilham uma trajetória histórica comum, colocá-las em diálogo beneficia potencialmente ambas. Ambos os projetos ganharam visibilidade renovada durante os movimentos sociais de meados do século XX pelos direitos civis, feminismo e a nova esquerda (ver, por exemplo, COLLINS; BILGE, 2016, p. 65-77; D'AVIGDOR, 2015). Interseccionalidade e democracia participativa também compartilham preocupações; ambas aspiram a novas relações sociais de igualdade, equidade, inclusão e justiça social. Para ambos os projetos, alcançar esses fins éticos requer a construção de comunidades equitativas de investigação e práxis que possam sobreviver dentro de opressões entrecruzadas, embora as desafiem. Em outras palavras, os dois projetos enfrentam a questão de construir solidariedades intelectuais e políticas em meio às diferenças de poder.

Dentro dessas semelhanças, a interseccionalidade traz recursos particulares para a tarefa específica de construir solidariedade intelectual e política inclusiva que beneficia potencialmente tanto o seu próprio projeto quanto o da democracia participativa. A analítica do poder apresentada aqui, sugere uma visão distinta da ação coletiva que, por sua vez, promove entendimentos mais complexos da solidariedade política. Usar o construto da comunidade como um veículo flexível e estrutural para solidariedades complexas complementa as ênfases existentes na construção da solidariedade política entre os indivíduos, com uma atenção renovada a como as estruturas e os grupos são igualmente, senão mais significativos, na ação política. O poder se acumula e é exercido por indivíduos, mas esses indivíduos estão localizados em estruturas que atuam como negociadores silenciosos na ação política. Atender a grupos e processos coletivos cria novos caminhos de investigação, por exemplo, construindo solidariedade política (1) dentro e entre entidades coletivas historicamente distintas, por exemplo, comunidades que têm uma história e cultura compartilhadas dentro de

sistemas de dominação; (2) em domínios de poder específicos, bem como através desses domínios, por exemplo, comunidades de acadêmicos e profissionais que reconhecem a necessidade de colaboração; (3) dentro de unidades governamentais locais, regionais e nacionais, por exemplo, projetos para solicitar a participação do cidadão nas políticas públicas; e (4) movimentos sociais como feminismo, sindicalismo e movimentos de direitos civis que fazem demandas ao estado-nação ou às instituições econômicas. Esse foco renovado no poder e na política, baseado em comunidades de investigação e práxis, sugere várias implicações para a interseccionalidade e/ou democracia participativa.

Em primeiro lugar, os estudiosos da interseccionalidade e da democracia participativa devem evitar depender excessivamente das questões que mais interessam às elites, exceto aquelas que dizem respeito às populações subordinadas. Para a interseccionalidade, a mudança das configurações do movimento social para a universidade corporativa encorajou a vigilância na proteção das ideias do feminismo negro e da justiça social. Em contraste, as demandas sobre a democracia participativa para se remodelar dentro do neoliberalismo como ideologia das elites podem ser mais silenciosas, em parte, porque as ideias de democracia participativa são mais diretamente ameaçadoras ao poder do Estado. Como as ideias são importantes, muito está em jogo tanto na academia quanto nas instituições governamentais, na negociação dos pontos de vista aparentemente antitéticos de grupos de elite e subordinados.

Assumir a perspectiva das elites que gozam de muito mais acesso e controle sobre o Estado pode, inadvertidamente, reformular a democracia participativa como um problema técnico a ser resolvido pelo estado, em vez de um projeto político que visa a empoderar grupos subordinados. Ao combinar a igualdade de direitos de cidadania com a igualdade ostensiva de cidadãos reais que objetivam realizar seus direitos, as abordagens centradas no Estado usam uma estrutura evasiva de poder. Iniciativas de diversidade em faculdades e universidades que aconselham alunos, professores e funcionários a assimilarem acriticamente as hierarquias de poder acadêmico contam com uma estrutura de evasão de poder que enfatiza que, quando necessária, a mudança deve ser do indivíduo e não da instituição. Projetos de democracia participativa enfrentam pressões semelhantes. Quando a igualdade de direitos se torna o pano de

fundo dado como certo da política democrática, as desigualdades sociais entre os cidadãos desaparecem, bem como, as desigualdades sociais dentro das próprias instituições democráticas. Semelhante a iniciativas de diversidade acadêmica, os projetos sancionados pelo Estado podem ter como objetivo incentivar, treinar e/ou orientar cidadãos aparentemente iguais sobre como participar melhor dos processos democráticos. Mesmo assim, assumir que o cidadão é a unidade básica de análise e agrupar os cidadãos em unidades artificiais chamadas de públicos, desassocia os negros, mulheres, indígenas, latinas, pobres e outros grupos privados de formas coletivas e historicamente eficazes de engajamento político. No papel, todos os indivíduos são iguais, mas na prática, isso raramente é a realidade.

Tanto para a interseccionalidade quanto para a democracia participativa, colocar as questões de dominação entre parênteses como variáveis de fundo em vez de características estruturantes dos processos democráticos facilita as soluções gerenciais para problemas técnicos. Frequentemente, a decisão é clara, mas na maioria das vezes não é. Como sugerido pelo caso do ativismo intelectual das mulheres negras apresentado aqui, os atores sociais e os projetos que defendem podem aceitar acriticamente os interesses dos grupos de elite, lançados em sua sorte com grupos subordinados e/ou trabalhar algum tipo de engajamento pragmático com ambos os conjuntos de atores. Este contexto histórico e social catalisou uma sensibilidade intelectual e política distinta dentro do feminismo negro, que ao longo do tempo o impulsionou em direção a análises interseccionais que enfatizaram a importância da solidariedade em face de um inimigo perigoso, e que conceitua a comunidade em termos políticos.

Em segundo lugar, o foco da interseccionalidade na intersecção das relações de poder sugere que as teorias prevalentes de poder e política são muito menos universais do que se imaginava. Nem o liberalismo, com sua valorização dos direitos individuais, nem a democracia participativa como filosofia de como a cidadania deve funcionar para garantir a igualdade, foram concebidos pensando nas populações subordinadas. Negros, mulheres, grupos étnicos e grupos subordinados semelhantes muitas vezes serviam como marcadores da ausência de direitos que definiam a cidadania. A teoria política que se baseia em suposições de um cidadão imaginado, ideal e normativo pode parecer



universalista. Ainda assim, as teorias políticas que ignoram as relações de poder que se cruzam, que rotineiramente excluem grandes segmentos da população da cidadania de primeira classe, apresentam teorias particularistas que se disfarçam como universais. Relegar populações subordinadas à cidadania de segunda classe, ou negar-lhes qualquer tipo de cidadania, faz parte da própria definição de cidadania normal de primeira classe.

O foco da interseccionalidade nas relações de poder fornece uma lente oposicionista importante para envolver as teorias sociais e políticas dominantes, mas as limitações de teorias aparentemente universais também podem atormentar os projetos de oposição. Considere, por exemplo, como as suposições relativas à cidadania individual que fundamentam tanto o feminismo ocidental quanto a democracia participativa podem interpretar mal a influência do contexto social no feminismo negro. Para muitas pensadoras feministas brancas ocidentais de classe média, os indivíduos constituem os principais atores sociais, com as mulheres se organizando em torno da defesa pessoal de seus próprios interesses. Mas esse modelo simplifica as diferenças entre as mulheres. O tratamento baseado em grupo proporcionou às pessoas de cor, populações imigrantes, pessoas pobres e outros cuja filiação ao grupo lhes nega direitos de cidadania de primeira classe, têm muito menos oportunidades de ações políticas baseadas unicamente nos direitos de cidadania individual. Esta não é uma escolha entre o indivíduo ou a coletividade, mas sim ver como eles funcionam juntos. As mulheres negras certamente defendiam em seu próprio nome como indivíduos, mas uma forma igualmente, senão mais proeminente, de engajamento político residia no envolvimento no trabalho comunitário, tanto em nome de si mesmas como indivíduos quanto de outros em suas comunidades.

Terceiro, projetos robustos de interseccionalidade e democracia participativa se desenvolvem por meio da prática, principalmente dentro de comunidades de investigação e práxis que, embora surjam e diminuam em contextos históricos e sociais específicos, nunca desaparecem. Tratar a democracia participativa como um conjunto de princípios descontextualizados que podem ser exportados para a área acadêmica ou aplicados a agendas estatais preexistentes interpreta erroneamente a importância de como e por que a liberdade, a justiça, a democracia e ideias éticas semelhantes persistem.

Dentro das opressões que se cruzam, os convites do topo para a inclusão simbólica em instituições sociais, por exemplo, iniciativas de diversidade na área acadêmica ou governança compartilhada de cidadãos participantes escolhidos a dedo em instituições estatais, não soam verdadeiros. Inclusão simbólica não é o mesmo que ganhar poder político. Representantes de grupos subordinados podem, aparentemente, participar em todos os níveis de governança, mas possuem visibilidade sem autoridade. A democracia participativa da perspectiva dos eleitos difere da dos grupos subordinados. Ambos podem abraçar princípios de democracia participativa, especialmente se tais princípios forem hegemônicos, mas a crença nos mesmos sistemas de valores não pode anular possibilidades altamente desiguais de participação em múltiplos domínios de poder. Em contraste com o ethos gerencial, que vem de cima para baixo, os entendimentos de baixo para cima da democracia participativa se aprofundam com o uso. O caso do ativismo intelectual das mulheres afro-americanas sugere que as ideias de feministas negras sobre interseccionalidade e solidariedade flexível têm raízes no final do século XIX. Durante muitas décadas, quando as mulheres negras encontraram problemas sociais familiares em novas circunstâncias, elas se valeram e reformularam essas ideias, testando-as e revisando-as por meio da ação social. As concepções de interseccionalidade e solidariedade flexível persistiram, embora com vários graus de visibilidade para as elites, em grande parte porque essas ideias estavam inseridas nas comunidades de investigação e práxis de mulheres negras.

Por fim, construir comunidades democráticas inclusivas requer rejeitar a hierarquia permanente em favor de entendimentos intersetoriais de solidariedade que facilitam a construção de coalizões. A interseccionalidade e a solidariedade flexível podem ser úteis para pensar sobre os tipos de alianças e coalizões que podem efetivamente promover a democracia participativa. A solidariedade pode ser um objetivo político admirável, mas pode conter hierarquias sociais arraigadas que, rotineiramente, privilegiam e penalizam indivíduos e/ou subgrupos. Em vez disso, a solidariedade flexível pode facilitar coalizões entre grupos que têm um compromisso compartilhado com um ideal social, por exemplo, liberdade, justiça social ou democracia, ou com um problema social compartilhado, mas que seguem caminhos muito diferentes para a

construção de coalizões. A interseccionalidade ensina que a construção de uma coalizão requer o reconhecimento de como as opressões que se cruzam moldam como os indivíduos e grupos experimentam e entendem a desigualdade social. A solidariedade flexível sugere que a solidariedade é um objetivo que vale a pena e não um modelo rígido de pensamento que membros de um grupo devam aceitar sem uma visão crítica, pois uma hierarquia permanente é insustentável a longo prazo. A solidariedade flexível pode acomodar a hierarquia social dentro dela, mas não como uma característica absoluta e intratável da política coletiva.

Para sobreviver, a democracia participativa e a interseccionalidade devem desenvolver raízes nas comunidades existentes de investigação e práxis, bem como, construir novas comunidades de coalizão. Essas comunidades podem contar com a solidariedade flexível para ajudar a resistir às provas do tempo. A menos que as ideias se tornem sedimentadas em comunidades políticas e intelectuais que podem se sustentar por longos períodos, essas comunidades talvez precisem ser repetidamente construídas de novo em resposta a novos desafios. Começar de novo pode não ser a melhor opção, mas quando se trata de desigualdade social e falta de participação democrática, podem não haver outras opções.

## Referências

ALEXANDER-FLOYD, Nikol G. (2012). Disappearing Acts: Reclaiming Intersectionality in the Social Sciences in a Post-Black Feminist Era. **Feminist Formations**, 24 (1), 1-25.

ANDERSON-BRICKER, Kristin (1999). 'Triple Jeopardy': Black Women and the Growth of Feminist Consciousness in SNCC, 1964-1975. In: Kimberly Springer (ed.). **Still Lifting, Still Climbing: African American Women's Contemporary Activism** (49-69). New York: New York University Press.

ANDERSON, Benedict (1983). **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso.

ANTHIAS, Floya, and Nira Yuval-Davis (1992). **Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle**. Nova York: Routledge.

- ARENDT, Hannah (1968). **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt.
- BALIBAR, Etienne (1991). Racism and Nationalism. In: Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein (eds.). **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities** (37-67). New York: Verso.
- BAUMAN, Zygmunt (1989). **Modernity and the Holocaust**. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- BAY, Mia et al. (eds. 2015). **Toward an Intellectual history of Black Women**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina.
- CARASTATHIS, Anna (2016). **Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons**. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- COBB, Jelani (2016). **"The Matter of Black Lives Matter."** The New Yorker (March 14).
- COHEN, Anthony P. (1985). **The Symbolic Construction of Community**. London: Tavistock Publications.
- COLLINS, Patricia Hill (2000). **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge.
- COLLINS, Patricia Hill (2002). Introduction to On Lynchings. In: WELLS-BARNETT, Ida B. (ed.). **On Lynchings** (9-24). NY: Humanity Books.
- COLLINS, Patricia Hill (2006). **From Black Power to Hip Hop: Essays on Racism, Nationalism and Feminism**. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- COLLINS, Patricia Hill (2009). **Another Kind of Public Education: Race, Schools, the Media and Democratic Possibilities**. Boston: Beacon Press.
- COLLINS, Patricia Hill (2010). The New Politics of Community. **American Sociological Review**, 75 (1), 7-30.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma (2016). **Intersectionality**. Cambridge, UK: Polity.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43 (6), 1241-99.
- D'AVIGDOR, Lewis (2015). Participatory Democracy and New Left Student Movements. The University of Sydney, 1973-1979, **Australian Journal of Politics and History**, 61 (2), 233-47.

HANCOCK, Ange-Marie (2016). **Intersectionality: An Intellectual History**. Nova York: Oxford University Press.

HIGGINBOTHAM, Evelyn Brooks (1993). **Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church 1880-1920**. Cambridge: Harvard University Press.

MARABLE, Manning (1983). **How Capitalism Underdeveloped Black America**. Boston: South End Press.

MAY, Vivian M. (2007). **Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist: A Critical Introduction**. Nova York: Routledge.

MAY, Vivian M. (2015). **Pursuing Intersectionality, Unsettling Dominant Imaginaries**. Nova York: Routledge.

NASH, Jennifer C.; OWENS, Emily A. (eds.) (2015). Institutional Feelings: Practicing Women's Studies in the Corporate University. **Feminist Formations**.

PALACIOS, Jone Martinez (2016). **Equality and Diversity in Democracy: How Can We Democratize Inclusively? Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal**, 35 (5/6), 350-63.

POLLETTA, Francesca (2014). Participatory Democracy's Moment. **Journal of International Affairs**, 68 (1), 79-92.

ROBERTS, Dorothy; JESUDASON, Sujatha (2013). Movement Intersectionality: The Case of Race, Gender, Disability and Genetic Technologies. **Du Bois Review**, 10, 313-28.

SHELBY, Tommie (2005). **We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity**. Cambridge: Harvard University Press.

STORY, Kaila Adia (ed.) (2014). **Patricia Hill Collins: Reconceiving Motherhood**. Bradford, ON, Canada: Demeter Press.

TERRIQUEZ, Veronica (2015). Intersectional Mobilization, Social Movement Spillover and Queer Youth Leadership in the Immigrant Rights Movement. **Social Problems**, 62, 343-62.

TRONTO, Joan C. (2013). **Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice**. New York: New York University Press.

YUVAL-DAVIS, Nira (2011). **The Politics of Belonging: Intersectional Contestations**. London: Sage.

# ARTIGOS

# Belo Horizonte negra: a experiência das Festas de Preto Velho e Iemanjá como pedagogia antirracista no espaço público da cidade

Bianca Zacarias França<sup>1</sup>

Recebido em setembro de 2021

Aceito em dezembro de 2021

## RESUMO

Este artigo busca compreender a relevância das tradicionais *Festa do Preto Velho* e *Festa de Iemanjá* na cidade de Belo Horizonte, como duas das mais antigas celebrações sagradas afro religiosas realizadas no espaço público e enquanto resultado de uma longa trajetória de mobilizações da cultura de matriz africana no estado de Minas Gerais e na sua capital. Belo Horizonte como uma cidade planejada baseada em preceitos modernos, positivistas e de segregação sócio-espacial sempre contou sua história a partir da patrimonialização de bens ligados ao catolicismo, à elite e ao passado colonial da cidade. A experiência da fé pública de religiões de matriz africana - historicamente perseguidas e criminalizadas - nesses festejos, que se tornaram patrimônio cultural municipal por meio de um autorregistro (metodologia inédita no estado de Minas Gerais), nos ensina por meio de uma pedagogia antirracista das encruzilhadas que a festa é o contrário da morte.

**Palavras-chave:** Patrimônio Cultural; Umbanda; Festa de Preto Velho; Festa de Iemanjá.

**Black Belo Horizonte: the experience of the Preto Velho and Iemanja's parties as anti-racist pedagogy in the public space of the city**

## ABSTRACT

This article wants to understand the importance of traditional *Preto Velho's Party* and *Iemanja's party* in the city of Belo Horizonte as two of the oldest sacred African religious celebrations in public space. It is the result of a long trajectory of mobilizations of the African matrix culture in Minas Gerais and its capital. Belo Horizonte as a planned city based on modern, positivist and spatial segregation ideas has always told its story from catholic, colonial and elitist heritage. This religious experience - historically persecuted and criminalized - which have become municipal cultural heritage through a self-registration (unprecedented methodology in the state of Minas Gerais), teaches us through an anti-racist pedagogy that party is the opposite of death.

**Keywords:** Cultural Heritage; Umbanda; Preto Velho's Party; Iemanja's Party.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra em antropologia e bacharela em Ciências Sociais pela mesma instituição. Belo Horizonte, Brasil. E-mail: biancazfranca@hotmail.com.

## Introdução

A história da população negra e afro religiosa em Belo Horizonte é mais antiga do que a fundação da própria cidade, entretanto, a historiografia oficial a invisibiliza e negligencia. Por ter sido planejada com os olhos voltados para a modernidade e o desenvolvimentismo, os espaços públicos e o território da capital localizados dentro do limite da Avenida do Contorno foram destinados à elite política e econômica. Mesmo assim, a *Festa de Iemanjá* e a *Festa do Preto Velho* – duas das mais antigas celebrações públicas afro religiosas de Belo Horizonte – seguem, desde 1958 e 1982, respectivamente, sendo exemplos de ocupações do espaço público que subvertem o plano original da cidade e promovem reterritorializações importantes para a constituição de uma democracia ontológica nos termos de Marisol de La Cadena (2011). Assim, o espaço público como espaço compartilhado, ainda que parcialmente, por diferentes grupos e comunidades, é reconhecido pelos afro religiosos como um lugar sagrado. Mesmo que esse encontro na diferença nem sempre seja possível, visto que as Festas foram e ainda são hostilizadas por demonstrações de racismo e intolerância religiosa, o convite dessa experiência é por uma prática antirracista e democrática em seu sentido mais amplo e incluindo agências *mais que humanas* para pensar a política pública.

Nesse sentido, é importante nomear as atuais comunidades organizadoras dos festejos que, com apoio institucional da *Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais* e o *Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira – CENARAB*, enviaram, em 2017, uma carta ao *Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte – CDPCM-BH*, solicitando o registro das *Festa de Iemanjá e Preto Velho* como patrimônio cultural imaterial municipal da capital mineira: Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente – CCPJO, Associação Espírita Pai Benedito de Aruanda, Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, Casa de Caridade Força no Caminho, Casa de Culto Afro-Brasileira Nossa Senhora das candeias Ogum Xoroquê, Casa de Nsumbo – Nzó Kuna Nsumbu – Núcleo Assistencial Ilê Axé Do Obaluaye, Casa Pai Caetano de Angola, Casa Pai Guiné de Aruanda, Centro de Umbanda Nanã e Iemanjá, Centro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, Centro Espírita Mãe Maria Conga de Aruanda, Centro Espírita Mãe



Maria de Angola e Pai Joaquim, Centro Espírita Nossa Senhora das Graças, Centro Espírita Pai Joaquim de Aruanda, Centro Espírita Pai João de Aruanda, Centro Espírita Pai Manoel de Aruanda, Centro Espírita Pai Mateus de Angola, Centro Espírita Pai Oxóssi - Casa de Caridade Santo Expedito – Núcleo Vida, Centro Espírita Pai Xangô, Centro Espírita São Sebastião (CESS) - Nzo Tabaladê Ria Nkosi, Centro Umbandista Caboclo Naruê, Ilê Axé Ogum Funmilayó, Ilê de Ogum Xoroquê Pai Benedito das Almas, Fraternidade Espírita Irmão Francisco - Tenda de Umbanda Caboclo Sete Flechas, Fraternidade Espírita Pai Benedito, Manzo Ngunzo Kaiango, Nzo Atim Obatalocy, Templo Escola Ogum Sete Espadas, Templo de Umbanda Senzala Pai José de Jerusalém, Templo Umbandista Pai Joaquim de Aruanda, Tenda de Umbanda Caboclo Pena Branca, Tenda de Umbanda Caboclo Sete Matas, Tenda de Umbanda Pai André de Aruanda e Tenda Umbandista Caboclo Pena Branca.

Assim, por uma demanda dos próprios umbandistas que organizam há anos os festejos, os mesmos foram considerados patrimônio cultural da cidade de Belo Horizonte a partir de uma metodologia de autorregistro. Pesquisadores umbandistas e candomblecistas, como eu, excederam a categoria de informantes e tiveram papel central na *feitura* do dossiê de candidatura dessas celebrações afro religiosas como patrimônio imaterial, que foi nomeado como *Cherô Guiné – festejos sagrados nas ruas de Belo Horizonte*. Esse foi apreciado, em 16 de outubro de 2019, pelo *Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte – CDPCM*, que o aprovou por unanimidade.

Uma equipe de antropólogas da qual fiz parte etnografou duas edições, nos anos de 2017 e 2018, o *Encontro com Iemanjá* - nome oficial da *Festa de Iemanjá* – e a *Noite da Libertação* – nome oficial da *Festa do Preto Velho*. Além disso, visitamos, conversamos e entrevistamos membros e lideranças de mais de 16 terreiros que fizeram e fazem parte dessas tradicionais celebrações, a fim de compreender a antiga trajetória dos festejos até a contemporaneidade, sua íntima relação com o espaço público e a história negra de BH. Outros tantos profissionais pertencentes às comunidades de terreiro, totalizando uma equipe composta por 11 pessoas, estavam vinculados a história, as artes visuais, a cinematografia, a agência cultural, produzindo pesquisas e registros audiovisuais que também compuseram o dossiê. Cada componente foi escolhido a partir de indicações

das lideranças afro religiosas mais intimamente ligadas às celebrações desde o seu início, como Tateto Yalêmi (Guaraci Maximiliano, líder do Centro Espírita São Sebastião (CESS) - Nzo Tabaladê Ria Nkosi), Tateto Katulembá (líder da Casa de Nsumbo - Nzó Kuna Nsumbu – Núcleo Assistencial Ilê Axé Do Obaluaye) e Pai Ricardo de Moura (líder da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente – CCPJO).

Os mais velhos e as mais velhas envolvidos na organização das *Festas*, por terem seu saber coletivamente reconhecido e serem considerados especialistas da tradição, foram convidados a serem consultores da pesquisa e orientar os rumos da mesma. Ou seja, a metodologia de autorregistro, que até onde pudemos investigar foi inédita do estado de Minas Gerais, envolveu a participação direta e ativa dos próprios representantes dos bens culturais, sendo, para além de informantes, pesquisadores, consultores e agentes culturais em todas as etapas de organização, produção, escrita e análise dos dossiês, das peças técnicas, fotográficas e anexas. De acordo com a coordenadora do projeto, a antropóloga Fernanda de Oliveira e Silva, essa metodologia demandada, pensada e executada pelo povo de terreiro belorizontino, narrando, refletindo, reivindicando e analisando sua própria história na cidade, afetou sensivelmente a forma como as informações foram coletadas e interpretadas. Cada agente, conciliando sua formação técnica e seu respectivo cargo e vivência nos terreiros, pôde executar um projeto de intervenção e/ ou pesquisa, abordando temas como o racismo religioso ou registrando as cerimônias e os preparativos para as festas desde os terreiros.

Esse empreendimento realizado pelo povo de terreiro belorizontino marca profundamente a trajetória da política patrimonial na cidade. Essa historicamente tem íntima relação com a narrativa e a construção de uma nação e da identidade nacional. Em seu início, a partir da década de 1930, durante o governo de Getúlio Vargas, foi criado o *Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN* em meio a debates de intelectuais modernistas que buscavam uma conexão entre o passado colonial e a modernidade. Isso fez com que o foco de proteção do patrimônio estivesse voltado, por meio do tombamento, para bens edificados durante a colonização portuguesa e vinculados a um estilo barroco, euro-cristão e elitizado (LOTT; BOTELHO, 2004). A partir das décadas de 1970 e 1980, em meio a um processo redemocratização do país,

houve um alargamento das referências culturais, considerando um aspecto multidimensional, étnico, religioso, regional, cultural e de classe do patrimônio (LOTT; BOTELHO, 2004). Essa mudança de percepção, com forte influência de movimentos sociais e do movimento negro, culminou, em 1984, no tombamento, pelo *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN* (um dos outros nomes que o órgão preservacionista federal já apresentou), do considerado primeiro terreiro de candomblé do Brasil, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mais conhecido como Casa Branca e com sede em Salvador. Mesmo ainda tendo em vista a prática do tombamento, esse foi um importante marco na busca por reconhecimento dos terreiros, da história negra e afro religiosa como elemento relevante na narrativa nacional (SERRA, 2005; LOTT; BOTELHO, 2004). Foi com a Constituição Federal de 1988 que o Estado passou a ter o dever de proteger o patrimônio histórico, paisagístico, artístico, arqueológico e cultural popular, com destaque para a cultura afro-brasileira, também em seu aspecto imaterial – formas de expressão, celebrações, modos de fazer e saberes, que possuem peculiar modo de criação e transmissão. Diferindo da prática do tombamento, a metodologia usada aqui é o registro (LOTT; BOTELHO, 2004).

Em Belo Horizonte, as primeiras ações do *Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município - CDPCM*, criado em 1984, estavam voltadas para a preservação de edificações que remetiam a uma memória de uma elite branca e católica (LOTT; BOTELHO, 2004). Os movimentos populares da cidade clamavam pela inclusão de bens culturais negros e de matriz africana no hall de itens patrimonializáveis no município e foi em 1995, em um contexto de celebração do Tricentenário de Zumbi dos Palmares, que a comunidade banto-católica *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá* e o terreiro de candomblé *Ilê Wopo Olojukan* foram reconhecidos como patrimônios culturais do município (LOTT; BOTELHO, 2004).

A Lei 9.000 do ano de 2004 determinou o registro de bens culturais de natureza imaterial em âmbito municipal como processos de criação, manutenção e transmissão de conhecimentos; as práticas e as manifestações dos diversos grupos socioculturais que compõem a identidade e a memória do município; as condições materiais necessárias ao desenvolvimento dos procedimentos anteriores e os produtos de natureza material derivados (LOTT; BOTELHO, 2004). Assim, os primeiros bens registrados considerando

sua imaterialidade foram o ofício dos fotógrafos lambe-lambe, em 2011, e a arte do teatro na cidade, em 2014. Em 2008, o *CDPCM-BH* iniciou o Processo de Registro de Bem Cultural de Natureza Imaterial da Comunidade Quilombola dos Luízes (localizada no bairro Grajaú), como uma resposta a reivindicações da comunidade pelo reconhecimento de sua identidade quilombola, antiguidade territorial e sua titulação. Com isso, o órgão municipal ampliou esse processo para o Quilombo de Mangueiras e o Quilombo Manzo N'Gunzo Kaiango – duas comunidades quilombolas de Belo Horizonte certificadas pela Fundação Cultural Palmares – e somente em 2017 o reconhecimento foi concluído baseado em uma pesquisa da qual também pude fazer parte como antropóloga.

Nesse sentido, a experiência afro religiosa no espaço público da cidade, instaurada pelas Festas de Iemanjá e do Preto Velho, sendo a primeira uma das mais antigas celebrações afro nas ruas da capital, juntamente com os reinados de Nossa Senhora do Rosário, um ensinamento de encanto diante do carrego colonial e racista. Dessa maneira, por meio de uma *pedagogia das encruzilhadas*, os festejos nos ensinam que o contrário da morte é a festa (SIMAS; RUFINO, 2018).

### **Belo Horizonte: Reinado, Umbanda e Candomblé**

Durante o século XVI ao XIX, o Brasil foi um dos países que mais recebeu escravizados africanos e, mesmo com sua independência, o tráfico negreiro, que era uma das bases da economia imperial, aumentou e continuou acontecendo de forma clandestina. Por isso, o país é considerado o mais escravagista e com maior número de afrodescendentes da Era Moderna (KLEIN, 1989). Ademais, Minas Gerais, no período colonial, entre os séculos XVII e XVIII, foi a capitania com maior número de escravizados em toda a chamada América portuguesa, considerando que a Comarca do Rio das Velhas, que compreendia o Curral Del Rey – onde futuramente seria construída a cidade de Belo Horizonte, recebendo mais de 100 mil escravizados, entre 1700 e 1720, vindos majoritariamente de Angola e Guiné (LOTT, 2017; POEL, 2013).

A cidade de Belo Horizonte, inaugurada em 1897 como nova capital do estado de Minas Gerais, foi criada dentro de preceitos modernos, positivistas e republicanos a

fim de se afastar do passado colonial representado pela antiga sede do poder estatal em Ouro Preto. A nova capital seria o foco da intelectualidade, civilidade, da ordem e do progresso, seguindo uma tendência de modernização mundial do século XIX acompanhada por cidades como Paris e Barcelona (LOTT, 2017). O planejamento da cidade, que previa três grandes áreas – rural (abastecimento da cidade), suburbana (para a moradia de operários) e urbana (destinada à elite social e política) – foi marcado por ideias higienistas e segregacionistas socioespaciais próprias do século XIX e XX. O objetivo era afastar os pobres do centro da cidade de forma a garantir um acesso hierarquizado aos terrenos mais nobres cercados pela Avenida do Contorno (LOTT, 2017). Muitos dos trabalhadores responsáveis pela construção da cidade eram migrantes negros ex-escravizados em busca de melhores condições de vida. Entretanto, Pereira (2015) alerta para a falta de registros na historiografia da cidade que atestem essa colaboração e que nos informem o que aconteceu com a população negra, que já vivia no Antigo Curral Del Rey – arraial que deu lugar a Belo Horizonte – no pós Abolição (1888). Isso é uma consequência, de acordo com a autora, da política de branqueamento no Brasil contemporânea a construção da capital, que incentivou a vinda de imigrantes europeus para trabalharem na cidade e que não reconhecia a população negra como elemento importante na história e identidade nacional.

Mesmo com esse apagamento, é sabido que, ainda no Curral Del Rey, no período colonial, já existiam manifestações da religiosidade de matriz afro genericamente conhecidas como *calundus* – cerimônias religiosas de caráter terapêutico e divinatório com a intervenção de entidades espirituais (MORAIS, 2010; NOGUEIRA, 2016; SOUZA, 2002). É nesse passado anterior a construção de Belo Horizonte que emergem os cultos aos Pretos e Pretas Velhas e á Iemanjá na região e que se vinculam aos Reinados de Nossa Senhora do Rosário<sup>2</sup>, terreiros de Umbanda e, a partir dos anos 1960, terreiros de Candomblé. Essas diferentes tradições, em Belo Horizonte, apresentam uma

---

<sup>2</sup> Reinado, que existe tanto em outras regiões do Brasil quanto na África desde o século XVII, louva à Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia, e São Benedito, principalmente, e performa a conversão do rei do Congo ao cristianismo (SILVA, 2010). Anualmente, o Reino de uma irmandade promove a coroação de reis e uma corte, considerando que os *Reis Congos* são uma posição vitalícia e destina à comunidade.

característica bastante própria, podendo compor e sobrepor seus regimes ontológicos em uma mesma pessoa e um mesmo terreiro, mesmo que em diferentes espaços e tempos rituais.

No Curral Del Rey, existiam a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e a Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem, que desapareceram com advento de Belo Horizonte. Já na nova capital, segundo Lott (2017), muitas irmandades de pessoas negras migraram para a cidade sede do governo de Minas e a primeira manifestação banto-católica no município é a Irmandade Os Carolinos, fundada em 1917. Os festejos dessa Irmandade causaram grande desconforto na Igreja e fez com que, em 1923, o arcebispo de Belo Horizonte proibisse as celebrações em louvor a Nossa Senhora do Rosário e pedisse a intervenção policial sobre as mesmas, uma vez que expressava grande preocupação com o uso de bebida alcoólica que induzia o transe entre os devotos (LOTT, 2017).

Evidenciando a articulação entre Umbanda e Reinado em Belo Horizonte, Moraes (2010) afirma que o registro do terreiro de Umbanda mais antigo da cidade data de 1933, o Centro Espírita São Sebastião. O terreiro, que ficava no bairro Santa Tereza e era liderado pelo Senhor Marcelino, foi dado como herança para a médium Dona Maria Cassimira (1906-1983), mudando sua sede para o bairro Concórdia, onde Maria morava. Lá, em 1994, a líder espiritual fundou a Guarda Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Bairros como Santa Tereza, Concórdia, Sagrada Família, Graça, Lagoinha são apontados pela historiografia como bairros operários e periféricos em relação ao centro da cidade limitado pela Avenida do Contorno e são justamente essa região que abarca o maior número de terreiros afro religiosos e centros espíritas da capital, contabilizando mais de 300 casa acordo com o *Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras do Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG – NUQ* (2012).

O Candomblé chega a Belo Horizonte na década de 1960 por meio de líderes umbandistas da cidade que se iniciaram na religião, sendo comum, na região, terreiros que possuem uma múltipla pertença (MORAIS, 2010; NOGUEIRA, 2017; NUQ, 2012). Foi em 1964 que o baiano Carlos Ribeiro da Silva, também conhecido como Carlos Olojukan, fundou o primeiro terreiro de Candomblé da cidade, o Ilê Wopo Olojukan, tombado, a

partir de reivindicações do movimento negro pelo direito à memória, como patrimônio cultural do município em 1995. Muitas dessas casas são territórios que compõem os *festejos* e promovem atividades socioculturais, voluntariado, distribuição de cestas básicas e acolhimento à comunidade externa, exercendo um papel social importante diante da ausência do Estado nas regiões periféricas onde estão. Em entrevista, nas palavras do zelador de Umbanda Ricardo de Moura, um dos principais responsáveis pela organização atual dos *festejos de Preto Velho e Iemanjá* de Belo Horizonte, os terreiros são verdadeiros *Centros de Referência de Assistência Social – CRAS* e desoneram o Estado de muitas de suas obrigações no que diz respeito à assistência social e de saúde.

### **As origens dos festejos**

É nessa cidade com forte história negra, mesmo que invisibilizada pela historiografia oficial, que duas das mais antigas celebrações públicas afro religiosas, a *Festa de Iemanjá* e a *Noite da Libertação* – também conhecida como *Festa do Preto Velho* – surgiram em Belo Horizonte.

Na capital, o festejo de culto à Iemanjá, que atualmente também é chamado de *Encontro com Iemanjá*, acontece em 15 de agosto na orla da Lagoa da Pampulha, mesmo dia em que a tradição católica mineira celebra a ‘Assunção de Nossa Senhora’, Nossa Senhora da Piedade – padroeira de Minas – e Nossa Senhora da Boa Viagem – padroeira de Belo Horizonte. A etnografia nos mostra que essa Orixá de facetas múltiplas, uma das mais populares no Brasil e cuja origem de devoção remete ao culto iorubá promovido pelos Egbá em ifé e Ibadin no rio Yemoja, é aproximada à Nossa Senhora e suas diversas formas de aparição devido ao arquétipo de grande mãe (ORO; ANJOS, 2009). A pesquisa que resultou na feitura do Dossiê de registro dos festejos não precisou a origem da louvação à Iemanjá começou na orla da Lagoa da Pampulha, mas, de acordo com Carlos Felipe Horta – jornalista local e mestre de cerimônia das celebrações por mais de 45 anos, Miriam Távora e Anamir Távora – líderes religiosas do Centro de Umbanda Pai Joaquim de Angola – essa celebração é anterior à 1957, quando essa começou a ser organizada pela *Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais - FEUMG*. Esse período anterior à década de 1950, segundo Miriam, contemporâneo a Ditadura Militar, no qual havia uma

grande criminalização e repressão policial às religiões de matriz africana no país, foi marcado por manifestações discretas de louvação à Orixá, nas quais cada terreiro a homenageava separadamente na orla da Lagoa da Pampulha. Segundo a mãe-de-santo,

Na época da Dona Antônia [avó de santo de Miriam e Anamir], como a celebração na lagoa não tinha local determinado, a gente nunca tinha noção de quantos terreiros estavam lá. Eles ficavam muito longe um do outro. Escondidos, mais escuro mesmo. Todo mundo sabia que no dia 15 era dia dos terreiros e o pessoal sabia: iam para tomar o passe meio escondido. Você não via o outro terreiro, porque cada um pegava um morro mais escondidinho, mais longe (Miriam, responsável pelo Centro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, Contagem. Set./2018).

As Federações de Umbanda e Candomblé surgem inicialmente para assegurar direitos e ajudar seus federados a lidar com a violência policial e foi de 1958 a 2007 que a *FEUMG*, a principal instância de representação dos afro religiosos na época, organizou oficialmente a *Festa de Iemanjá*, contando com importantes líderes umbandistas em seu quadro organizacional: Tateto Nepanji (Nelson Mateus Nogueira, Cabana Nossa Senhora da Glória), Tata Wamy Guimarães e sua filha de santo, Njinga Lunda Kioko, Senhora Sônia Vilela, Mameto Tabaladê D'Ogum, Senhora Leonor Luiza do Carmo Gomes (Mãe de Miriam e Anamir e fundadora do Centro de Umbanda Pai Joaquim de Angola), Senhora Terezinha de Xangô, Geraldo de Xangô, Senhora Maria das Dores de Moura, Mãe Neli, Mãe Zaide, e o jornalista e pesquisador Carlos Felipe Horta. Outra importante personalidade que auxiliou na fundação da *FEUMG* e na institucionalização da festa foi Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), o Tata Tancredo ou Tata Fòlkétu Olóròfê, conhecido por ser o grande nome da tradição Omolocô no Brasil e responsável pela fundação de diversas organizações de representação civil afro-brasileiras nas décadas de 1950 e 1970. A partir de 2008, a *FEUMG* passou a ser conhecida como *Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais – AUCMG*, sendo organizadora oficial da *Festa de Iemanjá* até o ano de 2013, quando a realização da mesma foi assumida pela o terreiro de Umbanda Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente – CCPJO. Na década de 1970, a celebração já chegou a reunir cerca de 120 terreiros na orla da Lagoa da Pampulha (MORAIS, 2010, p. 80) e atualmente participam tanto casas que



já compunham a festa nos anos 70 e 80 quanto novos terreiros que passaram a integrar o festejo entre 2010 e 2016.

Em 23 de Maio de 1986, a festa foi reconhecida oficialmente pelo Estado por meio da lei municipal nº 4463, a qual previa que o governo municipal passaria a oferecer recursos para a sua organização. Já, em 05 de janeiro de 1987, a lei municipal nº 4648 determinava que tanto a *Festa de Iemanjá* quanto a *Festa dos Pretos Velhos*, que será contextualizada a diante, seriam promovidas pela FEUMG, com o apoio da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo. Foi em 2004, através da lei nº 8.762, que as *Festas de Iemanjá e do Preto Velho* foram incluídas no *Calendário Oficial de Festas e Eventos do Município de Belo Horizonte - COFEM - BH* - e, em 2006, o decreto nº 12.294 determinou que as festas e eventos do COFEM - BH passariam a ser redefinidas anualmente por uma comissão instituída por este decreto.

O bairro e a orla da Pampulha, que hoje recebem a *Festa de Iemanjá* e apresentam monumentos afro religiosos em sua composição, como uma imagem da Orixá de cerca de 2 metros instalada na lagoa e o *Portal da Memória* - um grande portal de aço que emoldura a *Imagem de Iemanjá*, com cerca de 6 metros e inscrições, como as ferramentas de alguns orixás, em homenagem às matrizes culturais africana - foram planejados para abrigar a elite da cidade. Em 1940, Juscelino Kubitschek, então prefeito de Belo Horizonte, inspirado em ideias modernistas e aristocráticas, contratou o arquiteto Oscar Niemeyer para desenvolver o complexo arquitetônico da Pampulha (Igreja São Francisco de Assis, a Casa do Baile, o Cassino e o Iate Golfe Clube), tombado, em 2016, como patrimônio cultural da humanidade pela *Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO* (PIMENTEL, et al., 2007). Esse ambiente tão elitizado recebeu, em 1982, uma escultura de Iemanjá em mármore sintético branco feita pelo artista José Synfronini de Freitas Castro. Por estar muito próxima à margem da Lagoa e ser de fácil acesso, a imagem era constantemente alvo de vândalos e intolerantes religiosos e, mesmo sendo substituída por uma versão em bronze, essa situação não se modificou. Isso fez com que, em 2003, ela fosse fixada distante cerca de dez metros da beira da Lagoa. Já o *Portal da Memória*, produzido pelo artista Jorge dos Anjos e instalado na orla em 2007, foi criado, segundo seu idealizador, como uma forma de resgatar a memória africana daqueles que foram tirados a força de

sua terra natal. Em suas palavras, em uma entrevista dada a Bruno Fonseca; Gabriel Rodrigues e Júlia Valadares

Quando lá na África os negros eram escravizados, eles eram obrigados a dar voltas de costas com os olhos vendados em torno de um baobá enorme. Era para perder a memória, para não lembrar de família, de mais nada, antes de serem trazidos para cá, do outro lado do Atlântico. A ideia da escultura é ser o Portal da Memória, o contrário da árvore do esquecimento. É tudo simbólico, para não esquecer (FONSECA; RODRIGUES; VALADARES, 2015).

Em referência direta a este vínculo com a África, mesmo que Belo Horizonte seja uma cidade sem acesso ao mar e a forma de culto à Iemanjá, diferente de outros lugares do Brasil, não seja feita nas praias, mas sim em uma lagoa, o povo de santo da capital entende que a orixá – a mãe cujos filhos são peixes – tem muitas moradas. Ela responde em locais de águas doce também, seja em rios – como seu culto ancestral em África no rio Yemonjá – ou em lagoas – como a Lagoa da Pampulha. Em entrevista, Pai Ricardo de Moura – líder espiritual da CCPJO e um dos organizadores da celebração – pontua que:

A gente louva Iemanjá na Lagoa da Pampulha porque Iemanjá é a Rainha das Águas. E na verdade as águas se confluem. É uma confluência de águas: evapora aqui, o rio traz para a lagoa, a lagoa evapora, o vento sopra, cai no mar, né? Ou vice-versa o processo. Então o orixá é isso, ele não é encaixotado dentro de uma ideia ou designação (MOURA; VASCONCELOS, 2018).

Já a *Noite da Libertação* ou *Festa do Preto Velho*, assim como a *Festa de Iemanjá*, também foi inicialmente realizada pela FEUMG, tendo sua primeira edição em 1982. A instituição foi responsável pela organização da celebração até 2013, quando a CCPJO se desfilou da mesma, bem como outros terreiros frequentadores, e passou a ser uma das principais casas promotoras do evento. O festejo recebeu esse nome de *Noite da Libertação* para provocar uma reflexão sobre o dia 13 de maio de 1888, data da abolição da escravidão no Brasil com a Lei Áurea e o dia em que se celebra o Preto Velho e a Preta Velha na Umbanda. Essa é uma forma de reflexão e resignificação de uma narrativa oficial e coletiva a partir do próprio entendimento da comunidade de axé que, como protagonista desse enredo, tenciona os limites da “libertação” e da “abolição da escravidão”, tendo em vista que ainda hoje o povo negro sofre com a violência policial, o racismo e condições precárias de vida. Dessa maneira, os Pretos Velhos e as Pretas

Velhas são testemunhos vivos de quem viveu e transcendeu uma das piores condições da existência humana e que, por isso, guiam o seu povo em direção à cura e a libertação no sentido mais amplo que este termo possa sugerir.

Assim, o Preto Velho e a Preta Velha são uma das entidades mais populares dentro dos terreiros de Umbanda e algumas casas de Candomblé, estando diretamente relacionados à África e ao passado escravagista brasileiro. São potências e espíritos homens e mulheres que viveram toda a violência da diáspora negra e da escravização nas Américas. Considerando que, na época colonial, a perspectiva de vida do escravizado era muito baixa, a velhice dessa entidade indica um aspecto extraordinário e sacro de alguém com experiência espiritual e sabedoria, uma vez que “somente aqueles que sofreram na carne as desventuras da vida podem de fato entender ou se aproximar da compreensão do sofrimento alheio” (BARROS, 2013, p. 7). Esses guias ensinam aos seus filhos e filhas, com a paciência, humildade e simplicidade de quem já percorreu um longo caminho, a arte do aconselhamento e da cura de suas mazelas, promovendo acolhimento, saúde e bem-estar coletivos (ALMEIDA, 2016, p. 18). Como pontuado pelo jornalista Carlos Felipe Horta, no jornal Tribuna de Xangô:

A forma como se apresenta nos terreiros de Umbanda através dos médiuns, é como uma pessoa muito idosa, curvada pelos anos, às vezes apoiando-se em uma bengala, com uma voz meiga, algo paternal que atrai a confiança e simpatia de quem ouve. Com movimentos lentos, geralmente senta-se em banquinho ou um tronco, fumando seu cachimbo ou cigarro de palha. Gosta de beber vinho tinto ou café amargo. Sua bebida favorita é a polpa de coco verde, triturada no pilão, e misturando um pouco de pinga e rapadura (TATA KINAMBO, 2005).

Dessa maneira, a temática da escravidão, da abolição e da louvação a Nossa Senhora do Rosário – a quem se recorria para aliviar as dores da alma e as dores decorrentes dos castigos físicos impostos pelos senhores de escravos (MORAIS, 2010) – é algo transversal aos *pontos* (canções litúrgicas) desses guias. Não é incomum entre os terreiros de Umbanda que fazem parte das festas e que também possuem vínculos com o Reinado e sua devoção a Nossa Senhora do Rosário que os Pretos e Pretas Velhas se apresentem em momentos litúrgicos como o levantamento de bandeiras. Esse é o caso, por exemplo, do Centro de Umbanda Nanã e Iemanjá, dirigido pela zeladora Mãe Luzinete/Maria Luzinete de Oliveira) e do Centro Espírita Pai Xangô, liderado por Mãe

Eni Tavares Ribeiro. No caso de Mãe Eni, a festa interna que o Centro promove para homenagear essas entidades no mês de maio se iniciou há mais de 45 anos, quando sua mentora, Mãe Maria Conga, pediu que “as caixas batessem” na sua festa, se referindo aos tambores do reinado. Desde então, a celebração conta com a participação dos ternos de Congado da região de Sete Lagoas, onde é a sede do terreiro, realizando uma procissão com reinadeiros e entidades a fim de levantarem a bandeira característica da celebração.

Em Minas Gerais, capitania que, como vimos anteriormente, foi uma das que mais recebeu escravizados no país e que tem forte influência banto, essa entidade passou a ser considerada um ancestral da terra, ou seja, um antepassado e eixo fundamental para a continuidade da tradição religiosa de matriz banto. Em consonância com esse entendimento, em 1988, Wamy Guimarães, então presidente da *Federação (FEUMG)*, escreveu no jornal *Tribuna de Xangô*:

O Preto Velho é o ancestral negro, o que primeiro pisou o solo brasileiro e americano - representando, portanto, a força, o axé negro africano que fecundou nossa terra com trabalho, suor, sangue e lágrimas - enfim, com a própria vida. O Preto Velho representa ainda a sabedoria dos nossos antepassados, a continuidade entre o passado e o presente. Na nossa fé religiosa e na nossa cultura, Ele é o espírito, o Pai do qual descendem todos os afro-brasileiros (GUIMARÃES, 1988).

São os pretos velhos, segundo Wamy, os responsáveis pelo equilíbrio necessário ao culto dos Orixás, Voduns, Inquices, Bacuros e todas as grandes energias cósmicas, ou seja, antes de qualquer divindade, na cosmologia banto, louva-se aos ancestrais, aqueles que vieram antes de nós.

Com esta herança ancestral, a *Noite da Libertação*, desde 1982, é realizada na *Praça 13 de Maio*, localizada no bairro Silveira. A construção desse espaço público dedicado à louvação do Preto Velho e da Preta Velha foi, assim, uma das principais conquistas das comunidades de matrizes africanas em Belo Horizonte. A *FEUMG* foi a responsável por articular políticos, afro religiosos e acadêmicos e, em 1981, em um terreno da prefeitura da cidade a praça foi construída. Na época, o bairro era uma região periférica, sem construções e pouco habitada, entretanto, hoje há a predominância de ocupações de classe média. A intenção inicial do povo de axé era que o local recebesse o nome de *Praça do Preto Velho*, contudo, em 1982, o mesmo foi registrado como *Praça 13*

de Maio pelo Decreto Municipal nº 4325. Essa conjuntura, para Tateto Nepanji (Nelson Mateus Nogueira), que na época era um dos líderes da *Federação*, segundo Santos (2008), se deu por uma questão política. Na visão de Pai Erisvaldo Santos (2008), professor e também frequentador dos festejos, a mudança é um esvaziamento de um símbolo religioso afro-brasileiro em detrimento de fatos políticos que compõe a história oficial do Império brasileiro. Este questionamento não aparece no processo de nomear lugares públicos da cidade com nomes de santos e autoridades católicas, como é o caso da Praça do Papa, no alto da Avenida Afonso Pena, no bairro Mangabeiras (SANTOS, 2008). Mesmo assim, Santos (2008) considera que a criação da *Praça 13 de maio*, como espaço para louvar à ancestralidade e a abolição da escravidão, demonstra o grande esforço feito pelos umbandistas para estar presente no espaço público da cidade.

No ano de 1983, durante a segunda edição da *Festa do Preto Velho*, foi inaugurado um monumento de bronze em homenagem a essa entidade feito pelo artista José Synfronini. Artur Vianna, então vereador da cidade, em um discurso na 24ª Noite da Libertação, realizada em 21 de maio de 2005, comentou sobre a inauguração do *Monumento ao Preto Velho*, homenageando a trajetória de Wamy Guimarães, que foi por muitos anos presidente da *Federação* e havia falecido naquele ano de 2005:

Mas conseguimos, Wamy, [...] inaugurar, naquela gloriosa noite de 1983, a imagem do Preto Velho. A emoção daquela noite, querido Wamy, me acompanha desde então, quando juntos retiramos o véu que cobria a imagem do Preto Velho, os atabaques levaram aos céus a mensagem do povo e como se a obedecer a uma lei da natureza, centenas de pretos velhos surgiram na pele então humana de jovens, velhos, homens e mulheres (VIANNA, 2005).

Desde então, a imagem é constantemente alvo de depredações e manifestações de racismo religioso, como registrou etnograficamente o Professor Dalmir Francisco (1992) em sua dissertação de mestrado:

Belo Horizonte, madrugada do 15 para 16 de maio de 1992. Descendo de diversos ônibus, pastores e devotos de uma certa igreja evangélica aglomeram-se na praça 13 de maio, no bairro Silveira. A praça, mais conhecida como “Praça do Preto Velho”, é onde se reúnem, todo sábado mais próximo do dia 13 de maio, data de Abolição da Escravidão, centenas de terreiros de Umbanda e Candomblé para, a cada ano, homenagear publicamente, o ancestral mítico dos afro-brasileiros, o Preto Velho. Neste ano a festa realizou-se no dia 16, sob clima de paz, mas de amargura. Naquela madrugada, os crentes cercaram o

monumento central da praça, onde está um negro-velho, segurando um cachimbo, e tentaram arrancá-lo, gritando contra os demônios. Não deu. Tentaram danificar o monumento. Não conseguindo, promoveram uma abjeta sessão de escarros contra a estátua do Preto Velho, numa inequívoca agressão a símbolo de continuidade existencial e histórica dos afro-brasileiros. Indignados, alguns moradores interpelaram o pastor que comandava a sessão, lembrando-lhe que o monumento era um bem público, que eles não tinham o direito de danificá-lo, nem de perturbar os moradores com gritos e imprecações contra demônios, àquela hora da madrugada. O pastor respondeu que estava rezando. A polícia foi chamada e determinou a retirada dos evangélicos. Na semana seguinte, a Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais enviou carta-protesto à Prefeitura de Belo Horizonte – já que a praça é patrimônio público e a festa do Preto Velho/Noite da Libertação pertence ao calendário oficial da cidade de Belo Horizonte (FRANCISCO, 1992, p. 4-5).

Atos como esse, segundo Michelle Araújo, integrante da CCPJO, ainda hoje acontecem e todos os anos são reincidentes. Em suas palavras, em entrevista, “todo ano a gente tem que colocar o cachimbo no Preto Velho, porque todo ano eles o arrancam dele. Também passamos um spray para limpá-lo e isso tudo é no dia ou na semana da festa”.

### **Estar em um espaço público**

Em uma cidade projetada sobre preceitos positivistas, eugenistas, higienistas e de segregação sócio-espacial, com a invisibilização da história e da presença negra e na qual o Reinado e outras religiosidades de matriz africana, tal qual Umbanda e Candomblé, foram perseguidas e criminalizada pelo Estado e pela Igreja – e, muitas vezes, ainda o são – estar no espaço público ganha dimensões muito mais profundas. A *Festa de Iemanjá* acontece em uma das regiões mais elitizadas da cidade, sendo também um de seus pontos turísticos mais reconhecidos. A cada edição promove uma mudança na paisagem do lugar, incluindo pessoas que habitualmente não circulam ali, além de afetos, sons, cores e cheiros outros e uma atmosfera magnética e convidativa aos passantes. Sobre essa ocupação tão antiga na cidade, Pai Ricardo de Moura – líder da CCPJO – afirma, em entrevista, ter ressignificado a presença em um espaço com esse, reativando-o e reconhecendo-o como seu próprio território e território do seu povo tanto no dia da festa como em qualquer dia fora do calendário litúrgico:

Não me sinto em um lugar estranho. Quando eu nasci, eu já estava lá. E eu estou lá por elementos meus... meus e dos que vão comigo na época da festa. Fora de época, eu já me senti mais estranho estando lá. Mas depois que eu fui me formando, a gente chega lá com mais propriedade. A festa de Iemanjá está naquele espaço e não tem outro lugar que ela deveria estar. É um espaço elitizado, mas eu sou elite também. O meu povo é elite da elite. A Festa de Iemanjá é legítima porque tem sessenta anos. Ela tem uma força incrível por causa da territorialidade. Todo lugar é meu lugar [...] desde que eu nasci eu vou na Festa de Iemanjá. Então eu me sinto muito em casa, o povo do nosso terreiro conta com esta festa como conta com uma segunda ou quarta-feira. Todo mundo sabe que vai ter festa. Ninguém pergunta: 'pai, vai ter festa?', falam: 'pai, a festa está chegando, vamos fazer o que?' É uma tradição, é um lugar que com o tempo a gente perdeu o medo daquele espaço elitizado. Não toca medo mais aquele lugar não. [...] [A festa] Mostra a resistência do povo de axé, num local elitizado como a Lagoa da Pampulha (Ricardo de Moura, abril, 2019).

Assim, os modos de ocupação tanto da orla da Lagoa da Pampulha quanto da *Praça do Preto Velho* transbordam e excedem o uso do espaço público “convencional”. Esses lugares são, para o povo de santo de Belo Horizonte, sagrados, ou seja, emanadores de axé – energia vital que habita em tudo o que existe. Fazem com que se instaure ali uma extensão do próprio terreiro e uma energia ancestral de múltiplas dimensões materiais e imateriais, espacial e temporal. Como nos diz Barbosa Neto (2012, p. 144), propondo uma radicalização da ideia de Bastide (2001) do terreiro como um sistema de participações e não como uma instituição:

a sacralidade do terreiro (ou da casa) resulta de sua conexão (ou participação) com aquilo que está fora dele. Cada casa (e logo cada corpo) contém em seu interior pequenas porções do axé associado a todos esses espaços externos a ela (BARBOSA NETO, 2012, p. 144).

Por isso, Maggie (2001) afirma que o terreiro é também rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada e cemitério. No caso de Belo Horizonte, o terreiro é também *Praça 13 de Maio* e orla da Lagoa da Pampulha. Dessa forma, as entidades e os orixás respondem nesses locais e fazem morada e presença tanto quanto nas casas religiosas da cidade. É reconhecendo isso que muitos devotos, mesmo nos períodos em que as festas não acontecem, acendem velas, fazem pedidos, se benzem e oferendam diante das imagens do Preto Velho e de Iemanjá. Esse uso do espaço público coexiste e se conecta parcialmente (STRATHERN, 2004) com outros usos e significados atribuídos por moradores vizinhos, visitantes, passantes, turistas, existindo um nível de

compartilhamento sem que seja necessário a dependência da partilha de noções únicas e perfeitamente idênticas (DE LA CADENA, 2011).

Sem dar a ilusão de algo “fofo”, harmônico ou de bem comum (decidido pelo Estado), porque existem diversos relatos documentados de demonstrações de racismo e intolerância religiosa na história desses festejos, a busca desses afro religiosos e dessas afro religiosas, como eu, é pelo encontro na e pela diferença, sem que com isso a mesma tenha que ser extinta para que a relação aconteça, como nos diz Stengers (2018), porque essa mesma é a premissa do encontro. Reivindicar a visibilidade e a presença no espaço público é, dessa forma, uma maneira de exercitar o que De La Cadena (2011) chamou de democracia ontológica. Assim, ao invés de pensarmos em uma diversidade cultural como uma gama de maneiras diferentes de grupos humanos compreenderem um mundo natural compartilhado, a ideia é repensar a diferença em termos ontológicos: “como os modos compartilhados de compreensão humana interpretam mundos fundamentalmente diferentes, mas sempre emaranhados?” (DE LA CADENA, 2011, p. 13). Isso faz com que os próprios *mais que humanos* – a praça, a Lagoa, Pretos Velhos/Pretas Velhas, Caboclos/Caboclas, Exus/Pomba-giras, Marinheiros, Iemanjá e outros orixás, que instauram suas forças e presenças no espaço público e nas festas – devam ter sua agência considerada e ser incluídos na política. Mais do que crenças culturais os seres *são*, a praça *é*, assim excedendo a própria categoria de patrimônio. São patrimônio (pela linguagem do Estado), mas não somente, como nos convida a pensar De La Cadena (2011).

O nome, nessa perspectiva, é aquilo que nomeia (DE LA CADENA, 2011, p. 13). *A Noite da Libertação* e o *Encontro com Iemanjá* são a liberdade e o próprio encontro. Além de um momento de louvação e fé de forma pública, que é bastante significativo para uma religião que já foi duramente perseguida e criminalizada, as festas propõem uma *pedagogia da encruzilhada* (SIMAS; RUFINO, 2018) e uma pedagogia antirracista, transmitindo axé, saberes ancestrais, formas outras de existir no mundo tanto para seus adeptos e frequentadores quanto para a sociedade de forma mais ampla. É confrontando a ideia de universalismo, positivismo, modernidade, progresso e racionalidade cartesiana eurocêntrica ocidental que tomo emprestado de Rufino (2017) a ideia de que a encruzilhada é um lugar de múltiplos caminhos e possibilidades. A encruza é a



coexistência de diferentes possibilidades pluriversalistas, indo na contramão da linearidade e unicidade ocidental. A presença, a *mironga* (feitiço, magia), os saberes e poderes do encante dos guias de Umbanda e orixás funcionam como um *ebó epistemológico* que, segundo Rufino (2017), desobsediam os assombros e carregos do racismo e do colonialismo. Abarcam, assim, operações teórico/metodológicas que de encantamento contra o *epistemicídio*, que a Sueli Carneiro (2005) entende como aniquilamento ou esquecimento das sabedorias.

Assim, os festejos nas ruas de Belo Horizonte são justamente ativações de uma memória ancestral, uma forma de reflexão coletiva e constante reelaboração de narrativas para além da história oficial sobre a experiência da escravidão e os impactos que a população negra e de terreiro carregam até hoje. No que se refere aos preparativos, de forma geral, as *Festas de Iemanjá e do Preto Velho*, possuem etapas de preparação bastante semelhantes: a limpeza física (faxina) e a preparação espiritual do ambiente (ossé), o cerimonial de abertura, a purificação do ambiente com a defumação e o assopro da pomba, as giras dos terreiros e o encerramento. Por exemplo, na edição de 2018 da *Festa do Preto Velho*, ano em que se comemorava 130 anos da abolição da escravatura, era possível ler em cartazes ao redor da *Praça 13 de Maio* mensagens como “que a cada dia possamos dizer que não calarão nossos tambores!” e:

Que nossos valorosos mentores espirituais, nesse momento que marca 130 anos da abolição da escravatura no Brasil, tragam mais 47.482 dias de liberdade real, paz, garantias de direitos e verdadeira igualdade de oportunidades. Que o exemplo de luta e resistência de nossos ancestrais nos fortaleça contra o colonizador que ainda hoje busca se impor com uma nova forma de escravização.

Além de mensagens escritas, nessa edição de 2018, também foram feitas, ao longo de toda a Festa, declarações como a de Makota Celinha – então diretora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira - CENARAB – enfatizando a importância da titulação de terras quilombolas no estado de Minas Gerais, citando o reconhecimento oficial do quilombo Minas Novas<sup>3</sup>, publicado naquele mesmo dia, e a

---

<sup>3</sup> O governador Fernando Pimentel assinou na sexta-feira (11), no Palácio da Liberdade, em Belo Horizonte, decreto que autoriza a destinação de 1.385 hectares de terras para quilombolas na cidade de Minas Novas,

importância de se compreender a celebração do 13 de Maio como um louvor à ancestralidade negra diante de uma abolição que ainda não foi levada a cabo. Essas lições eram passadas em meio a uma atmosfera de alegria e encantamento pela presença de grupos de música e dança afro-brasileira, grupos de capoeira e dos Pretos Velhos e Pretas Velhas incorporados em seus/suas médiuns – testemunhas extraordinariamente vivas de processos de profunda violência, como foi a escravidão no Brasil.

Na noite do dia 12 de maio de 2018, a praça estava circundada por dezenas de *congás* (altares), imagens de santos e entidades, centenas de pessoas vestindo branco, *ojás* (pano de cabeça), *guias* (colares litúrgicos), pés descalços. Os *Velhos* e *Velhas* sentados no *toco* (pequenos bancos de madeira), encarquilhados com suas bengalas, chapéus de palha, pitavam seus cachimbos, puxavam *pontos* (cantigas rituais) e conversavam com seus filhos de fé. Todos os consulentes compartilhavam daquele axé ao ganharem broa de fubá, café, tropeiro, lembrancinhas e flores.

Alguns dos terreiros fixaram nos muros pôsteres de identificação da Casa o mais próximo do perímetro da área delimitada previamente por seus membros com riscos de giz desenhados no asfalto. Nos quatro cantos de cada área delimitada havia uma vela que seria acesa quando da ‘abertura das giras’. O entorno do monumento contava com alguidares enfeitados com laços vistosos de pano colorido, garrafas de vinho, balainhos de flor, balaies com pedaços de broas empacotadas, coités e uma estrutura com areia que continha velas metade pretas e metade brancas que representam os pretos-velhos. Essas poderiam ser acesas pelas pessoas que desejassem fazer um pedido aos pés da imagem (FRANÇA; OLIVEIRA E SILVA, 2019, p. 90).

Naquela mesma noite, ao final dos atendimentos espirituais, os ogãs de todas as casas se reuniram no centro da praça e, juntamente com o público presente de mãos dadas, deram um abraço na *Praça do Preto Velho*, enquanto cantavam o hino da Umbanda:

---

Território Alto Jequitinhonha. Em ação inédita do Governo do Estado, o reconhecimento fundiário para titulação do terreno será coletivo. A iniciativa é fruto de outro decreto, assinado em novembro de 2017, que regulamentou a Política de Povos e Comunidades Tradicionais no Estado, que tem como objetivo implementar políticas públicas voltadas para o desenvolvimento sustentável de comunidades tradicionais mineiras. Dessa forma, a comunidade passa a ter o direito de ser inserida em ações de governo em diversas secretarias. Disponível em: <<http://www.iof.mg.gov.br/index.php?destaques/destaque/Em-decreto-inedito-Estado-destina-1.385-hectares-de-terras-para-quilombolas-de-Minas-Novas.html>>.

Refletiu a luz divina  
 Com todo seu esplendor  
 É no reino de Oxalá  
 Aonde há paz e amor  
 Luz que refletiu na terra  
 Luz que refletiu no mar  
 Luz que veio de Aruanda  
 Para nós iluminar  
 A Umbanda é paz e amor  
 Um mundo cheio de Luz  
 É força que nos dá vida  
 E a grandeza nos conduz  
 Avante, filhos de fé  
 Como a nossa lei não há  
 Levando ao mundo inteiro  
 A bandeira de Oxalá

Com o encerramento da festa, todos se abraçavam alegremente e abençoavam uns aos outros: “o que na tradição manifesta o reconhecimento de que cada um dos presentes “carrega” um orixá que está, assim, sendo reverenciado - cada pessoa é templo de uma divindade, sendo a possessão, o transe mediúnico, a manifestação mais ostensiva desse vínculo” (FRANÇA; OLIVEIRA E SILVA, 2019, p. 93). Dessa maneira, o *Encontro com Iemanjá* e a *Noite da Libertação* nos ensinam, como nos diz Simas e Rufino (2018) que o contrário da morte é a festa!

## Referências

- ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. **Preto e velho**: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto. Monografia, curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p.103, 2016.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, p. 408, 2012.
- BARROS, Sullivan Charles. As entidades ‘brasileiras’ da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: **Simpósio Nacional de História**, XXVII, 2013, Natal – RN. Anais. Natal-RN, 2013, p. 1-16.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 339, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds**. Durham: Duke University Press, 2011.

FONSECA, Bruno; RODRIGUES, Gabriel; VALADARES, Júlia. Pergunte pro seu orixá. **Transite**, 2015. Disponível em: < <https://transite.fafich.ufmg.br/pergunte-pro-seu-orixa-as-casas-de-umbanda-e-candomble-em-belo-horizonte/> >. Acesso em: 20 de jul. 2018.

ENCONTRO com Iemanjá: para além dos olhos. Direção: Ricardo de Moura, Brunos Vasconcelos. Belo Horizonte: **Associação da Resistência Cultural Afro-Brasileira Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente**, 2018. DVD (68 min).

FRANÇA, B. Z.; OLIVEIRA e SILVA, F. C. Noite da Libertação: visibilidade, reivindicações, comunhão e aprendizagem em uma festa afro-brasileira. **Revista Calundu**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 80-100, jul./dez. 2019.

FRANCISCO, Dalmir. **Negro, Afirmação política e hegemonia burguesa no Brasil**. Dissertação, Departamento de Comunicação Social da FAFICH - UFMG, Belo Horizonte, p. 227, 1992.

GUIMARÃES, Wamy. Preto Velho, nosso ancestral. **Tribuna de Xangô** – órgão oficial da Federação Umbandista do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.

KLEIN, Herbert S. Novas interpretações sobre o tráfico de escravizados no Atlântico. **R. História**, São Paulo. 120. p. 3-25, jan/jul. 1989.

LOTT, Wanessa Pires. **Tem festa de negro na república branca: o reinado em Belo Horizonte na Primeira República**. Tese, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 284, 2017.

LOTT, Wanessa Pires; BOTELHO, Tarcísio. O Patrimônio Cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e do “Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan”. In: **Reunião Anual da ANPOCS**, 18, 2004, Caxambu. Anais... Caxambu, 2004.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte**. Belo Horizonte, MG: Espaço Ampliar, 2010.

NOGUEIRA, Guilherme. O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho. In: **JORNADA DE ESTUDOS NEGROS DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**, 1, 2016, Brasília. Anais... Brasília: Instituto de Ciências Sociais da UnB, 2016.

NOGUEIRA, Nelson Mateus (Tateto Nepanji). **O moxicongo nas Minas Gerais: raízes e tradição**. Belo Horizonte: Cabana Nossa Senhora da Glória - Nzo Kuna Nkos'i. 2017.

NUQ, Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG. **Catálogo das Expressões Culturais Afro-brasileiras**. 2012. Disponível em <<http://www.saberestradicionais.org/expressoes-culturais-afrobrasileiras-em-bh/>>. Acesso em: 2 mar. 2021.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. **A Festa De Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo Entre Maria E Iemanjá**. Porto Alegre, SMC, 2009.

PEREIRA, Josemeire Alves. Histórias familiares, trajetórias e experiências de liberdade de afrodescendentes em Belo Horizonte, MG In: **Anais do XVIII Simpósio Nacional de História**, Florianópolis, 27 a 31 de julho, 2015.

PIMENTEL, Thaís Velloso (org.); GARCIA, Luiz Henrique (coord); OLIVEIRA, Pablo Luiz de (tradução). **Pampulha múltipla: uma região da cidade na leitura do Museu Histórico Abílio Barreto**. Belo Horizonte: Museu Abílio Barreto, 2007.

POEL, Francisco van der (Frei Chico). **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese de Doutorado em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Rio de Janeiro, p. 231, 2017.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Religiões de Matrizes Africanas: Negação e Afirmação em Contexto Católico Brasileiro. In: AMÂNCIO, Iris Maria da C. (Org.). **África-Brasil-África**. Matrizes, heranças e diálogos contemporâneos. Belo Horizonte: Editora Pucminas, 2008.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995. SILVA 2015.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Orgs.). **Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Humanitas Publicações, 2002, p. 293-317.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros Brasil**, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TATA KINAMBO. Preto Velho: a sabedoria dos anciões africanos. **Tribuna de Xangô** – órgão oficial da Federação Umbandista do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 20 mai. 2005.

VIANNA, Artur. Festividades. **Tribuna de Xangô** – órgão oficial da Federação Umbandista do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 21 mai. 2005.

# Coletivos insurgentes: cartéis de rappers e seus saberes locais

Ronaldo Silva<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

Este texto busca, por meio de uma revisão bibliográfica aplicada em um estudo de caso, refletir sobre a emergência social de coletivos de rappers na produção de saberes locais. Como recorte teórico proposto pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010), assume-se, sob a lógica do pensamento pós-abissal o papel das ecologias de saberes na afirmação das experiências e vivências na materialização do conhecimento desde um saber local. Como recorte de análise, recorre-se ao Movimento Hip Hop na cidade de Foz do Iguaçu (PR), precisamente a partir dos coletivos 'cartéis' de rappers na produção de 'fanzines' como forma, fonte de expressão e informação, no questionamento e debate às condições em que se encontram inseridos em seus bairros. Compreende-se que as vivências e experiências de rappers desde um saber local na produção de 'fanzines' estabelece um processo de expressão e manutenção dos anseios pessoais e coletivos dentro de suas comunidades. Trata-se uma interface cultural, bem como político-social, de um exercício orgânico que imprime dentro dos coletivos e suas comunidades o despertar de significados e vivências que os circunscrevem como entes políticos para protestar e questionar as condições que os cercam, como também faz com que consigam autoafirmar suas identidades.

**Palavras-chave:** Conhecimento; Epistemologias; Fanzines; Saberes locais.

## Insurgent collectives: rappers' cartels and their local knowledge

## ABSTRACT

This paper proposes, through a literature review applied to a case study, to reflect on the social emergence of rapper collectives in the production of local knowledge. As a theoretical approach, proposed by sociologist Boaventura de Sousa Santos (2010), under the logic of post-abysal thinking, the role of ecologies of knowledges is assumed in the affirmation of experiences and living experiences in the materialization of knowledge from a local knowledge. As an analysis, we resort to the Hip Hop Movement in the city of Foz do Iguaçu (PR), precisely from the "cartel" groups of rappers who produce "fanzines" as a form and source of expression and information, questioning and debating the conditions in which they live in their neighborhoods. It is understood that the experiences of rappers from a local knowledge in the production of "fanzines" establishes a process of expression and maintenance of personal and collective longings within their communities. It is a cultural as well as political-social interface of an organic exercise that imprints within the collectives and their communities, the awakening of meanings and experiences that circumscribe them as political entities to protest and question the conditions that surround them as well as self-affirm their identities.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Direitos Humanos e Democracia pelo PPGD da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Bolsista Capes-PROEX. Mestre pelo PPG Integração Contemporânea da América Latina pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA); Pesquisador-associado ao Centro de Estudos da Constituição – (CCONS-UFPR) e ao grupo Pós-colonialidade e Integração Latino-americana. Editor-Assistente do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC). E-mail: ronaldosilvars@hotmail.com.

**Keywords:** Knowledge; Epistemologies; Fanzines; Local knowledge.

Este texto<sup>2</sup> propõe uma reflexão sobre a emergência de coletivos sociais na produção de saberes locais. Para tanto, assume um exercício decolonizador do conhecimento, não mais como espaço hierarquizado ou das diferenciações, mas como espaço plural e total onde as diversidades coexistem em um pensamento pós-abissal. Como recorte teórico de análise, recorre-se à corrente sociológica de Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 53) em uma reflexão desde o pensamento pós-abissal: “um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul”.

De acordo com Santos (2010), o pensamento abissal é caracterizado pelo marcador da diferenciação, por um sistema de distinções entre os “visíveis e invisíveis, sendo que os invisíveis fundamentam os visíveis, [...] consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso” (SANTOS, 2010, p. 31-33). Esta lógica opera a construção e fundamentação de um arcabouço epistemológico e metodológico na qualidade de um monopólio universal da verdade científica de práticas de saberes, em detrimento da “invisibilidade de formas de conhecimentos que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer [...], os conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas” (SANTOS, 2010, p. 33).

Não se trata de refutar o que foi construído, mas de repensar as relações e interações culturais, políticas e sociais na coexistência da produção de conhecimentos a partir de seus saberes locais. Se as linhas das distinções e/ou diferenciações operam a regulamentação sobre o fazer ciência na construção de uma verdade universal, o “pensamento abissal e pós-abissal” (SANTOS, 2010) permite reflexionar uma arquitetura estrutural da construção do conhecimento moderno enquanto produto de um pensamento ocidental, criado e dogmatizado sob ‘outros’, os que se encontram na linha

---

<sup>2</sup> "Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.



da invisibilidade e/ou dos não reconhecidos a partir de seus saberes locais e uniformizados.

O sistema de distinções entre o que é ‘verdade’ e ‘falso’, entre os ‘visíveis’ e ‘invisíveis’ e/ou entre o ‘legal’ e ‘ilegal’ orquestrou historicamente uma permanência de linhas globais abissais, impondo aos indivíduos e aos coletivos uma exclusão social que “é sempre produto de relações de poder desiguais (SANTOS, 2010, p. 51). No entanto, apesar do caráter excludente e opressivo da invisibilidade e do não reconhecimento de saberes locais, Santos (2002) chama atenção para uma “sociologia das ausências e das emergências” em que novas práticas sociais e culturais às suas constelações de significados emergem, ainda que dispersa e fragmentada, de forma ampla e vasta, enquanto uma rede maior à expressar, debater e questionar uma compreensão de mundo estrutural que deve ser ressignificada.

As inquietudes do mundo moderno despertam, principalmente nos grandes centros urbanos à luz da pós-modernidade, tal como fora frisado por Santos (2010), um cosmopolitismo subalterno em que os indivíduos e coletivos constituem um movimento contra-hegemônico. Trata-se de um amplo “conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão econômica, social, política e cultural gerada pela mais recente encarnação do capitalismo global concebido como globalização neoliberal” (SANTOS, 2010, p. 51 apud Santos, 2002a, 2006a, 2006c).

Propondo romper a lógica do conhecimento universal e/ou único, Santos (2010) evidencia que, no pensamento pós-abissal, as manifestações sociais e seus saberes locais emergem como uma “proposta epistemológica que pretende identificar, validar os conhecimentos nascidos nas lutas, nas lutas sociais contra a opressão que, na época moderna, foram fundamentalmente produzidas por três formas de dominação: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado” (SANTOS, 2020, s/n).

Para Santos (2020, s/n), as lutas e manifestações sociais constituem “epistemologias porque procuram validar conhecimentos, conhecimentos outros, que não aqueles que estão validados pelas epistemologias do Norte”. Ou seja, essa identificação e validação de práticas de saberes locais que nascem das lutas e enquanto se luta, constituem-se na qualidade de uma epistemologia do Sul, porque “nascem dessa necessidade de criticar o monopólio epistemológico da ciência como conhecimento

rigoroso. Nada disto é contra a ciência, a ciência é um conhecimento válido, que procura ser rigoroso, mas não é o único conhecimento válido” (SANTOS, 2020, s/n).

Nesse sentido, as epistemologias do Sul nascem não de um sul geográfico, uma vez que “o sul geográfico é tão dominado pelas epistemologias do norte quanto o Norte e, por vezes, mais”, mas nascem de um Sul epistêmico, que “são a reivindicação da ideia dos conhecimentos nascidos na luta e enquanto se luta” (SANTOS, 2020, s/n). Para tanto, por um exercício decolonizador, em um confronto com a monocultura ocidental, assume-se como saberes epistêmicos que nascem na luta e enquanto se luta, as práticas ecológicas que se baseiam “no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia, baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento” (SANTOS, 2010, p. 53).

Como materialidade desse pensamento, as ecologias de saberes emergem não mais na produção do conhecimento como representação do real, mas instituem na produção do conhecimento na intervenção do real (SANTOS, 2010, p. 57). A lógica de existência de intervenção do real articula experiências e vivências, caracterizadas como subalternas e oprimidas em um processo “trans-escalar”, permeando uma escala global desde saberes locais “às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da interação” (SANTOS, 2010, p. 60). Mas afinal, como podemos conceber as práticas e/ou exercício de ecologias de saberes?

Para Santos (2010), as práticas de ecologias de saberes são compreendidas a partir das vivências e experiências que emergem como um

conjunto dos conhecimentos nascidos na luta, nas lutas anticapitalistas, anticolonialistas e antipatriarcais, lutas das mulheres, dos povos quilombolas, dos povos indígenas, dos povos colonizados, dos trabalhadores, que ao lutarem sempre usaram e produziram conhecimentos e esses conhecimentos nunca foram reconhecidos como tal. Portanto, é uma tentativa de captar esse processo de conhecimento que nasce na própria luta e no viver na luta contra a opressão” (SANTOS, 2020, s/n).

Dessa forma, as Epistemologias do Sul (SANTOS, 2010) são nada mais que as experiências sociais formadas por sujeitos-indivíduos reflexivos e críticos, dotados de

conhecimento local, como também de experiências da vida urbana e campesina, que utilizam suas condições pré-estabelecidas como território de reflexão de sua realidade. Tais indivíduos, a partir do pertencimento de suas vivências, usam os elementos que estruturam o espaço em que estão inseridos, como objeto de observação e crítica a reflexionar a condição estrutural que molda a sua realidade, na medida em que os instituem enquanto uma pessoa dotada de um conhecimento social, político e cultural. Trata-se de uma concepção humanista de assumir as vivências e experiências como práticas de conhecimentos, a partir de seus apegos locais, que se unem a outros indivíduos e que se expressam na coletividade social em um processo de emancipação de ‘si’ e de ‘ser’.

A decolonialidade epistemológica do saber assume o seu caráter pluriversal de reconhecimento de outros saberes que compartilham suas experiências sem negar a “si” e o “outro”, sem recair na dualidade da verdade ou falso, uma vez que as formas de produção de conhecimento nos levam a um exercício desestabilizador na decolonialidade do saber, “numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível” (SANTOS, 2010, p. 64).

Para tanto, a seguir será exposta uma reflexão de estudo de caso específico de práticas culturais urbanas, a partir do Movimento Hip Hop na cidade de Foz do Iguaçu – Brasil, precisamente de rappers que emergem nas lutas e manifestações sociais como entes de uma “policy” cognitiva de saberes locais. Trata-se de um exercício de desestabilizador que impõe nos espaços normativos de produção de conhecimento a necessidade de reconhecer as práticas orgânicas de produção de conhecimento a partir das vivências, experiências, narrativas e saberes locais que os instituem.

### **Práticas culturais urbanas: subsídios a partir do Movimento Hip Hop**

O Movimento Hip Hop é uma ação de indivíduos e coletivos que se originou a partir dos encontros de imigrantes afro-latino-americanos, caribenhos, jamaicanos e dos próprios afro-americanos na década de 1970 nos Estados Unidos da América, precisamente em Nova York, no South Bronx e Harlem (ROSE, 1997). O encontro desses imigrantes afro-latino-americanos e caribenhos, como também dos afro-americanos

ocorreu em um período de transformação pós-industrial que levou a uma reestruturação na vida urbana nos EUA, principalmente para as comunidades afrodescendentes e hispânicas.

Tais comunidades constituíram entes decisórios para uma compreensão de como o modelo estatal e econômico impõe no estabelecimento de suas fronteiras políticas, sociais e territoriais a emergência de práticas de saberes culturais no desenvolvimento de estéticas políticas, enquanto organizações de reivindicações e questionamento da vida social e política. Em um contexto específico, o encontro da comunidade negra e hispânica no estado de Nova York, nas áreas do “South Bronx, Bedford-Stuyvesant, Brownsville e as áreas de Crown Heights no Brooklyn, a área da Jamaica em Queens e Harlem” (ROSE, 1997, p. 200), fez com que ocorresse a convergência de significados culturais das comunidades locais no tocante às ancestralidades africana e latina em um processo emancipatório.

No entanto, as comunidades formadas por imigrantes negros e hispânicos constituíram no seu “apego local” desde suas práticas ancestrais e de saberes culturais (ROSE, 1997), um ato de resistência contra a opressão e marginalização, em um processo de ressignificação do *ethos* que os instituiu como seres humanos, indivíduos políticos e sociais. Para tanto, pensar a insurgência como um ato de resistência de pessoas/indivíduos que exprimem nas condições de aprisionamento social o ato de libertação de seus corpos culturais, coloca-nos a repensar como “as experiências pessoais, os sentimentos, as emoções, as condições sociorraciais, as de gênero, as de imigração” perpassam enquanto marcadores estruturais na sujeição de indivíduos (SOUZA, 2009, p. 77).

Tendo em vista que o encontro dessas comunidades nos EUA ocorreu em um período de transformações das grandes metrópoles, principalmente no setor econômico, urbanístico e tecnológico na ascensão da globalização na década de 1970, na América Latina e Caribe o despertar da cultura Hip Hop ocorre a partir da década de 1980-1990. Foi a partir das experiências de imigrantes latino-americanos vindos dos EUA que ‘despertaram’, assim como ‘influenciaram’ o desenvolvimento da cultura Hip Hop na população juvenil e interessados em diversos países na América Latina e Caribe.

Na América Latina, autores como Castro (2008), Estacio, (2013), Poch Plá (2011), Silva (2015), Souza e Silva (2021) demarcam que o Movimento Hip Hop surge no período pós-ditadura militar na década de 1980. Um período marcado por ascensão de lutas, reivindicações políticas e diversificação das questões culturais e sociais em que sobreviviam os jovens latino-americanos contra a opressão e a prática de silenciamentos em que estavam inseridos pelo regime militar. Foi por meio da vinda de latino-americanos que se encontravam exilados pela ditadura em diversos países latino-americano e caribenho que o contexto ‘local’ foi influenciado a partir das práticas de *breakdance*, dos discos musicais e por influências de filmes do movimento estadunidense.

Silva e Souza (2021) proferem que no contexto latino-americano, além de estar ligado desde seu início às condições urbanas, o Movimento Hip Hop se constituiu não somente como um Movimento de grupos e/ou coletivos urbanos, como também de camponeses e indígenas, principalmente na região Andina na América Latina, por meio de uma linguagem (narrativa) e instrumentos e musicalidades próprias. Ainda, para Silva e Souza (2021) não se pode negar, no caso do Rap latino-americano, por exemplo, que, ainda que este tenha se desenvolvido sob forte influência estadunidense, a sua formação local mostra que configurou uma identidade própria, uma vez sua identidade “está profundamente arraigada às experiências locais e específicas e ao apego a um status em um grupo local ou família alternativa (ROSE, 1997, p. 202).

No Brasil, entre os primeiros nomes de coletivos e/ou grupos nacionais de rappers destacam-se o grupo Racionais Mc's, Facção Central, MV Bill (Alex Pereira Barbosa), GOG (Genival Oliveira Gonçalves), Sabotage (Mauro Mateus dos Santos), Criolo (Kleber Cavalcante Gomes) e Mano Brown (Pedro Paulo Soares Pereira). Neste percurso, o rap ganha novos espaços e visibilidades, adentrando no cenário nacional, onde novos nomes ganham espaço, como Ndee do Rap, Realidade Cruel, Marcelo D2, Dexter, Negra Li, Projota, Emicida, Nega Gizza, entre outros. É nesse período que emergem os coletivos de Hip Hop nacional, pois entre as décadas de 1970-80 surge “um novo ator social juvenil: o jovem das favelas, das comunidades e dos bairros populares” (ARCE, 1997, p. 141).

Tal período é marcado pela ausência de projetos estatais sociais e culturais a uma emancipação crítica de Movimentos Sociais e Culturais frente aos instrumentos hegemônicos sociais. Nesse contexto insurgente, o Movimento Hip Hop por meio de suas práticas estéticas e corpos políticos desenvolve-se como uma das “manifestações político-socioculturais que se tornaram marcas da juventude frente às lutas políticas, constituindo-se através de manifestações estéticas, numa força político-cultural de resistências frente às práticas das violências” (SOUZA, JESUS; SILVA, 2014, p. 13).

Para Santos (2007, p. 68), “estamos em um contexto no qual a legalidade, direitos humanos e democracia são realmente instrumentos hegemônicos; portanto não vão conseguir por si mesmo a emancipação social; seu papel, ao contrário, é impedi-la”. Assume-se como foco de enunciação na emergência do Movimento Hip Hop, a produção de fanzines como ecologias de saberes, que são práticas orgânicas de indivíduos e coletivos que se organizam na afirmação, no protesto e debate contra as práticas de monopólio político e do poder estatal frente a população. Utiliza-se como recorte de reflexão as manifestações de significados que emergem de indivíduos e coletivos a partir de suas experiências e vivências no processo de materialização dos fanzines a partir do saber local.

Os coletivos de Hip Hop na produção de fanzines permitem compreender como as práticas culturais locais imergem na difusão e produção de seus saberes, informações e conhecimentos dentro de uma comunidade local. Como recorte de análise, a partir da pesquisa realizada no projeto “Estéticas afro-latino-americanas: o rap redefinindo fronteiras”<sup>3</sup>, apresentaremos o contexto da produção dos fanzines na cidade de Foz do Iguaçu (PR), precisamente no bairro Cidade Nova, a partir de alguns indivíduos e coletivos desde o Movimento Hip Hop.

É a partir do viver urbano (VELHO, 2009), dos deslocamentos, dos trajetos e percursos na cidade de Foz do Iguaçu (Brasil), demarcada espacialmente por sua geopolítica transfronteiriça com Ciudad Del Este (Paraguai) e Puerto Iguazú (Argentina), que se instituiu um olhar mais preciso para o contexto social e político

---

<sup>3</sup> Este projeto foi orientado pela Dra. Angela Maria de Souza, sob financiamento PIBIC-UNILA entre 2011-2014.

urbano no qual estava inserido. Recém-chegado nesse espaço urbano trinacional no ano de 2011, as articulações e trânsitos da prática de pesquisa e extensão universitária revelaram diferentes olhares e perspectivas que se ressignificaram contidamente, na medida em que os bairros eram explorados.

Por intermédio de um trabalho de campo virtual, inicialmente na catalogação de dados, elementos, informações e informantes, estabelecemos um fluxo de articulações na formação de uma rede de contatos por meio das interações sociais e culturais locais. Por meio dos diálogos estabelecidos com o rapper Mano Zeu, passamos a redefinir olhares e a perceber as múltiplas facetas do contexto urbano de Foz do Iguaçu e sua via de acesso ao Paraguai a Argentina. Os diálogos ampliaram as percepções sobre a cidade, suas fronteiras, e os fluxos em que foram originados o mover no urbano (VELHO, 2009) e o Hip Hop em Movimento na cidade de Foz do Iguaçu com suas articulações fronteiriças.

Os diálogos permitiram a realização de entrevistas que trouxeram à luz dados determinantes sobre os coletivos no Hip Hop em Foz do Iguaçu, assim como informantes que favoreceram a observação geográfica de indivíduos e coletivos, suas dinâmicas sociais e espaciais do Movimento da cidade até suas fronteiras. A vivência, tal como as participações em eventos e as observações de campo, permitiu a realização de entrevistas, entre elas com o rapper Mano Zeu, com o grupo Mandamento da Rua e com o grupo 5º Naípe, os quais foram determinantes para a compreensão sobre a cidade e seus fluxos transfronteiriços.

As primeiras articulações do Movimento Hip Hop na cidade de Foz do Iguaçu - PR ocorrem por influência do rap nacional, que chega na cidade na passagem de 1990 para 1991 por meio dos discos e fitas cassetes. Para Mano Zeu (2011), o rap:

chegou não pela mídia, mas pela rua, amigos que me passaram umas fitas das músicas, dos Nacionais e alguns Rap do Brasil. O Funk veio para mim através da mídia, e o Rap chegou até mim, em um outro circuito, que foi o circuito da rua, de ir na casa de um amigo, e eles estar escutando. Uma coisa engraçada que até então, era uma música muito particular ouvir o Rap, e eu ouvia escondido. Eu estava em casa ouvindo música, e alguém chegava, eu corria rápido e trocava de música, trocava o Rap por um Samba ou por um Rock ou por um próprio Funk né. Eu tento buscar em minha memória, mas parecia que era um receio de que, o pessoal iria falar “pô”! Porque até então, as músicas que chegam dos Racionais, falavam de coisas de que, por mais que o Samba e o Funk

falavam, falava de uma outra forma. O Rap era muito direto nas questões da criminalidade, do racismo, e como chegou para mim de uma forma que parece escondida. “Oh, escuta isso aqui, que tu vais gostar!” E não chegou de uma forma aberta em mídia, ou num evento, ou quando tinha muito público, eu comecei a ouvir num muito particular meu, assim em casa, e as vezes até cuidando para minha mãe não ver que eu estava ouvindo, os meus irmãos. Até que um dia, eu achava que a única pessoa que curti, era eu e essas pessoas que me passaram essa música né, então tem muito escondido, isso na década de 90 ainda, até que um dia chegou um rapaz, e não deu tempo de eu trocar a música, e ele tal, você tá curtindo isso aí, Racionais já é, eu também gosto e tal. Eu comecei a identificar que outras pessoas também gostavam desse tipo de música, gostavam de ouvir (MANO ZEU, 2011, Entrevista I).

Na medida em que o rap ganha novos espaços no cenário nacional, um momento de articulações e encontros de pessoas que se identificavam com esse gênero na cidade de Foz do Iguaçu se ampliava continuamente. O Movimento Hip Hop é realizado por ações estéticas isoladas em distintos espaços-bairros da cidade, visto que somente após o ano de 2000, frente ao fenômeno da globalização, foi criado um circuito para formar o Movimento Hip Hop em Foz do Iguaçu.

Entre os anos 1998-2000, tornam-se mais visíveis as articulações das ações isoladas de jovens iguaçuense na formação de coletivos e grupos de rappers que se revelam por meio da divulgação e realização de eventos em diferentes pontos da cidade, na medida em que estabelecem contatos entre uma rede de articulação local para iniciar um fluxo de significados coletivos. Durante os percursos e articulações, as barreiras de relações sociais entre os atores que fazem o Movimento Hip Hop iguaçuense são redefinidas quando novos coletivos e grupos se (re)criam a partir de suas afinidades nos modos de ver e sentir o mundo em que estavam inseridos. Assim, o ritmo e a poesia dos rappers e seus coletivos ressignificaram as interações, bem como as percepções e narrativas de quem produz o rap local. Compreende-se que, com a ascensão do rap nacional, as (re)articulações e intersecções das práticas individuais até então isoladas do rap local, reorientam-se em diferentes bairros em Foz do Iguaçu e surgem os primeiros coletivos de rappers.



## **Cartéis do Hip Hop: emergência de coletivos socioculturais**

Foi a partir de 1998 que se tornou possível evidenciar o surgimento dos primeiros coletivos socioculturais na arquitetura do Movimento Hip Hop na cidade de Foz do Iguaçu (PR). Um fluxo de indivíduos, aqui tomados como atores, conseguiu promover (re)articulações nos bairros e espaços públicos marcados por uma performance corporal própria que, por meio da união de seus interesses e cosmovisões de mundo e espaços, desenvolveu-se na orquestração social dos coletivos e/ou grupo insurgentes. Em 1998, surge o coletivo de Rap Mundo Iguaçu, em 1999, os grupos Enquadro Verbal e Aliados da Periferia. No ano 2000, o MH2I (Movimento Hip-Hop Iguaçuense) e a Banca CDR (Cartel do Rap) que passam a expandir o Movimento hip-hop pela cidade, em uma emergência de indivíduos e coletivos no exercício político de ocupação do espaço urbano, ora como entes de resistência social, ora como agentes de reexistência política e cultural (SOUZA, 2011).

O Cartel do Rap foi o maior responsável pela divulgação e expansão do Movimento hip-hop em Foz do Iguaçu, assim como pelo desenvolvimento de vários encontros na comunidade local. O desenvolvimento da Banca Cartel do Rap ampliou o rap em diferentes espaços na cidade de Foz de Iguaçu (PR), na medida em que os jovens começam a despertar seus interesses, em distintas partes da cidade, pelas práticas do break, do rap e do grafite.

Desse modo, os fluxos e articulações dos rappers iguaçuense entre 1998-2000 passaram por uma melhor acessibilidade de conhecimento ao Movimento nacional, pois por meio da divulgação do rap nas rádios, na televisão, CDs e revistas foram ampliados por todas as partes. Conforme aponta Mano Zeu (2011):

[...] no ano 2000, chega a revista RAP BRASIL. Essa revista chega nas bancas em Foz do Iguaçu, e nós temos acesso as informações sobre o rap, sobre o que era, sobre algumas entrevistas com alguns grupos, sobre o movimento, sobre coletivos, que em São Paulo já estavam bombando. Na verdade, em 1999 que nós tivemos acesso a alguns fanzines e algumas coisas. Aí o que acontece, em Foz constrói uma pista de skate, de 1999 para 2000, foi tudo nessa mesma época, foi uma overdose de coisas aparecendo ao mesmo tempo. Constroem pista de skate, vem grupos paulistas para apresentar, a gente conhece uma galera do outro lado da cidade que já estava fazendo rap, e tinha uma concepção a mais do movimento, inclusive já tinha intitulado MH2I, que era Movimento Hip-

Hop Iguaçuense. E a gente ainda estava naquela questão de como fazer, de como que era, de como se faz. Essa galera (MH21), já estava com contato o pessoal de SP (MANO ZEU, 2011, Entrevista 1).

O período de mais acessibilidade às referências do Rap nacional revelou o plano local, ou seja, uma transformação urbana local, uma vez que os espaços eram privados e não públicos para o desenvolvimento de atividades culturais, emergindo a necessidade de se fazer presente nas praças e pistas de skates. Nesse contexto, as pistas de skates na cidade de Foz do Iguaçu revelaram-se como espaços de encontros e promoção das ações de vários eventos culturais promovidos pelo Movimento Hip Hop iguaçuense.

Os encontros, eventos e o próprio Rap, bem como o grafite e o break, constituíram práticas sociais que tiveram destaque como manifestação de luta social e política contra a subalternização, opressão e marginalização humana. Sendo assim, assumimos em um outro plano de análise os fanzines como importante ferramenta de expressão e produção de conhecimento e saber local.

### **Saberes locais – fanzines**

Como fonte de articulação e disseminação de saberes do Movimento Hip Hop em Foz do Iguaçu, deve-se compreender as práticas orgânicas de coletivos de rappers a partir dos fanzines, como meio de expressão de tradução das vivências e suas percepções como sujeitos sociopolíticos que se desprendem em suas narrativas à escrita social das condições em que se encontram inseridos.

Tomando como fonte de informação social e de tradução das vivências urbanas, assumimos a partir dos coletivos existentes no Movimento Hip Hop, os fanzines como fonte de saber local, que surge da contração da expressão em inglês *fanatic magazine*, “*fanatic*” (fã) e “*magazine*” (revista), sendo revista de fãs. São revistas de produção dos coletivos sociais que trazem uma forma de autoexpressão funcional de vozes muitas vezes marginalizadas e oprimidas nos meios científicos formais (BRENT; BIEL, 2008).

Os fanzines constituem uma prática estética de performance de autoexpressão, possibilitando ao zineiro, “trabalhar e [re]combinar diversos materiais criando, assim, outro suporte para além do papel, além das múltiplas possibilidades de trabalho da

linguagem” (LIMA; MIRANDA, 2010, p. 53-54). Trata-se de um importante veículo de informação, uma forma de manifestação e expressão de vivências e experiências, dando lugar às críticas locais, às denúncias sociais, às escritas de poemas e pensamentos, um “o ato de dar sentido a um sentimento, uma atitude sóbria, racional e reflexiva de criar significados a partir de uma 'explosão” (MORAES, 2010, p. 66).

Com um caráter político, conscientizador, educativo e de reexistência social, os fanzines figuram como mecanismos de mediação e reinterpretação do espaço urbano (VELHO, 2009) e das capacidades políticas que cada morador possui em narrar suas vivências a uma reinterpretação de suas histórias, valores e significados de suas relações. Em Foz do Iguaçu, as produções das fanzines foram iniciadas no ano 2000 pelo coletivo Cartel do Rap, importante coletivo de rappers dentro do Movimento Hip Hop, que utiliza o pertencimento social vivenciado como fonte de expressão e questionamento da vida urbana nas periferias. Conforme aponta o rapper Mano Zeu (2011), um dos integrantes do coletivo Cartel do Rap:

[...] Eu era do Jardim Paraná, o primeiro lugar que nós reunimos com o Cartel do Rap, era no Jardim Paraná, aí depois fui morar no Jardim Belvedere. E a gente montou um CD-Zinho do Cartel do Rap lá, em frente de casa tinha um salão, e aí se reunia em eventos, para ensaiar, para discutir as questões do Hip Hop lá nesse lugar. Aí voltando um pouco no tempo, em 2005, a gente estava com um, essa questão de shows e eventos, algo cultural já na cidade. E nessa época, as informações do Hip Hop era muita precisa, a galera nos bairros, sem informações conseguia comunicar-se, chegava para fazer divulgação nos bairros, e a galera já estava toda sabendo que iria ter tal evento, sem ter acesso à internet, sem essa questão de divulgação que é hoje, com todas as facilidades que têm com a tecnologia. Naquela época, dificilmente se tem, não existia Lan House nas favelas, dificilmente o pessoal tinha acesso à Internet ou computador em casa, e a comunicação era algo muito forte, nessa questão de shows. E a gente pensou em aproveitar, já que tinha essa comunicação toda, e fazer alguma coisa, uma revistinha, alguma coisa pensou em fazer um fanzine de hip-hop. Em fevereiro de 2005, a gente lançou a primeira edição do fanzine de hip-hop do Cartel do Rap. Chamava-se “A chave é a união” (MANO ZEU, 2011, Entrevista I).

É possível verificar a seguir, por meio de uma amostra gráfica, a produção de fanzines sob slogan “A Chave é a União”, sendo representada na Figura 1 com a frase de ideologia “Cartel”. Na Figura 2, “América Latina – precisamos resistir”. Na Figura 3, “Homem primata.... Capitalismo selvagem!” e, na Figura 4, “Consciência Negra”. Vejamos:

Figura 1 – Adeus ano velho, que venha o novo!!!



Fonte: Cartel do Rap (2009). Disponível em: <[http://fanzinecarteldorap.blogspot.com/2009\\_12\\_01\\_archive.html](http://fanzinecarteldorap.blogspot.com/2009_12_01_archive.html)>. Acesso em 15 jan. 2022.

Figura 2 – É Hora de Lutar



Fonte: Cartel do Rap (2009). Disponível em: <<https://fanzinecarteldorap.blogspot.com/2009/10/?m=0>>. Acesso em 15 jan. 2022.

Figura 3 – Homem Primata, Capitalismo Selvagem (Titãs)



Fonte: Cartel do Rap (2009). Disponível em:  
[http://fanzinecarteldorap.blogspot.com.br/2009\\_01\\_01\\_archive.html](http://fanzinecarteldorap.blogspot.com.br/2009_01_01_archive.html). Acesso em 15 jan. 2022.

Figura 4 – Consciência Negra



Fonte: Cartel do Rap (2008). Disponível em:  
[http://fanzinecarteldorap.blogspot.com/2008\\_11\\_01\\_archive.html](http://fanzinecarteldorap.blogspot.com/2008_11_01_archive.html). Acesso em 15 jan. 2022.

A Figura 1 demarca, por meio de sua estética visual e gráfica, a posição de um código cultural gráfico de letras graffiti interseccionadas sob forma de pichação em uma parede. A Figura 2 ilustra uma águia revestida por uma bandeira americana com o bico sob o território da América do Sul, em uma lógica da águia estar sugando o sangue latino-americano. A Figura 3 mostra a posição de homens primatas trabalhando à luz do capitalismo selvagem referenciado pelo consumo, sendo ilustrado por carrinhos de compras. Por fim, a Figura 4 mostra mulheres negras e seus filhos referenciando a Semana da Consciência Negra, celebrada no mês de novembro.

Os fanzines possibilitam um olhar crítico da nossa existência, tanto a partir da caracterização gráfica, quanto dos temas e agendas abordadas, referenciando as nossas vivências e experiências pessoais e coletivas em um processo autoafirmativo de identidades e corpos políticos. Compreende-se que, ao longo da história do Movimento Hip Hop em Foz do Iguaçu, a performance estética social dos fanzines revelou significados importantes nas relações comunitárias, como fonte de união e conscientização. As publicações perpassaram temas como economia, ciência, educação, debates de raça, gênero e etnia, dentre outras questões. Trata-se de um exercício orgânico de protesto e reexistência, visto que a linguagem social comunitária emerge desde as comunidades caracterizadas como ‘periferias’ e ‘marginais’ em seu caráter político conscientizador dos valores das relações coletivas locais, uma prática de manifestação estética e de expressão das condições vivenciadas, expondo e debatendo os anseios, compartilhando as alegrias na forma de arte, poemas e ilustrações visuais.

Para Mano Zeu (2011), os fanzines produzidos pelo coletivo Cartel do Rap em Foz do Iguaçu foram transpostos para o meio virtual como fonte de existência e afirmação diante o advento da globalização da Rede de Internet. Inicialmente, a produção e distribuição dos fanzines era mensal, chegando a 58ª edições em sua existência, divulgando as narrativas urbanas da favela e do viver marginal, conforme aponta Mano Zeu:

Tem na Internet, na verdade tem no blog, só que o blog a gente só lançou ele em 2008. Então, o fanzine, ele era mensal, distribuição gratuita e, ele chegou-a 58 edições. A uma ideia de divulgar os escritores da cidade, de favela, e também

tinha uma divulgação do Movimento Hip-Hop do Brasil, e a divulgação da literatura marginal de RJ e SP. O fanzine ficou cinco anos, o Cartel do Rap terminou em 2010, ele foi do ano 2000 até 2010, 10 anos de rap na fita. Então o franzino começa em 2005 (MANO ZEU, 2011, Entrevista I).

A narrativa do rapper Mano Zeu exprime o exercício de práticas de saberes no viver urbano, quando os fanzines assumem como veículo de informação e espaço estético de expressão das experiências e significados instituídos nas relações humanas, muitas vezes marginalizadas e oprimidas, do viver nas periferias. Não se trata de uma reclusão e/ou submissão à marginalização, mas de um exercício de uma ‘policy’ cognitiva de indivíduos e coletivos que se reúnem contra as práticas hegemônicas e de poderes que os instituem as faces da criminalização, da opressão social e cultural. Como exercício contra essas práticas, o ato de resistência e protesto político pode ser visto a partir da produção dos fanzines, por meio de uma reexistência de suas condições. Tem-se que

muito além de veicular as ideias de seus autores, os fanzines nascem do cotidiano e traduzem a percepção do sujeito sobre a sociedade e cultura às quais pertence. Ao publicar um zine, o zineiro mostra ao mundo como pensa e convida seus leitores a observarem a realidade por outro prisma. Assim, esta publicação aparentemente despretensiosa torna-se um poderoso aparato de manutenção e transformação da cultura e, também, da memória (AMARAL, 2018, p. 37).

Nesse sentido, os fanzines como meio de tradução das percepções dos sujeitos e sua relação social cotidiana imprime por meio de uma linguagem local o ordenamento discursivo “no qual o singular se reconheça, uma forma de resistir a todo um sistema de discursos institucionalizados que ditam identidades, regras e maneiras de viver e se comportar” (AMARAL, 2018, p. 50). Repensando o exercício crítico da produção dos fanzines, deve-se assumir o seu caráter de prática de saber orgânica que, a partir da tradução das vivências culturais, instituem um exercício desestabilizador dos padrões normativos dos saberes científicos.

O referido exercício desenvolve-se como uma prática conscientizadora do saber local, uma ferramenta de transformação e manutenção das vivências e experiências, visto que os fatos sociais, políticos e culturais se revelam como notícias, poemas, imagens, narrativas poéticas e fatos cotidianos, em uma reflexão das relações humanas da comunidade-bairro e a população às suas forças de existência e afirmação como entes



sociais e políticos. Dessa forma, compreende-se que os fanzines, consequentemente instituem um processo de afirmação de saberes locais, pois as dimensões sociais e culturais imprimem das memórias coletivas a representação de suas identidades, tal como salienta Amaral (2018):

[...] os zines pertencem à dimensão material da cultura, por serem uma publicação impressa; à dimensão social, por encontrarem seu sentido na distribuição e troca com outras pessoas e zineiros, e à dimensão mental da cultura da memória, por servirem de potencial gatilho às mais diversas lembranças tanto a partir de sua forma física quanto de seu conteúdo, já que a linguagem que impera em um zine é aquela que seu(s) autor(es) decide(m) por bem utilizar, sem os filtros do mercado editorial (AMARAL, 2018, p. 49).

À luz das interfaces sociais e culturais, torna-se determinante compreender o caráter político que os fanzines imprimem como fonte de tradução e debate das vivências e experiências de quem os produzem. Os fanzines, além de um espaço informal de expressão, que se desenvolve por meio de ferramentas editoriais artesanais instituídas por coletivos culturais, figuram como um importante espaço político de alteridade social, “caracterizando-se como reflexo do mundo pelos olhos de quem os cria, [e] que vão além das intenções conscientes de seu(s) autor(es), o que o torna um intrigante objeto de apreciação, estudo e, principalmente, experimentação (AMARAL, 2018, p. 73-76).

### **Considerações finais**

Em nossa condição de existência e consciência humana, em que as relações sociais imbricam os meios virtuais de forma mais intensa e acelerada, faz-se determinante repensarmos como as práticas de saberes orgânicas se constituem determinante no conhecimento de saberes locais.

Em uma ação de aprendizagem orgânica de saberes locais, é oportuno o exercício autorreflexivo de nossos corpos sociais e culturais, em um esforço que nos permita ir além do assujeitamento de padrões de normatização e regulamentação do fazer ciência e/ou produzir conhecimento que reside em nós. É fato que este processo



não deve ser orientado por uma negação epistemológica do que foi construído, mas por uma reorientação epistêmica que valorize as experiências e lutas pluriversais.

Nesse contexto, as práticas, as lutas e experiências que emergem de coletivos do Movimento Hip Hop, como os ‘cartéis’ de rappers, são determinantes para pensarmos a expressão das vivências de conhecimento e saberes locais, em um exercício desestabilizador dos marcadores sociais. Para tanto, reflexionar a produção de ‘fanzines’ a partir desses coletivos nos permite ir além, trata-se de um recurso estético e performático que permite uma autoexpressão de experiências e vivências cotidianas, muitas vezes silenciadas e oprimidas pelo modo de produção ocidental da cientificidade.

Os fanzines, como fonte de tradução das vivências, são caracterizados por um processo de manutenção e expressão dos anseios coletivos e individuais dentro de uma comunidade. Na sua interface social, cultural e política, a prática de se fazer e/ou criar os fanzines constitui um exercício orgânico que imprime dentro de cada indivíduo e coletivo o despertar de suas vivências e condições que os circunscrevem, imprimindo uma ação de protesto, questionamento, resistência e reexistência de identidades.

## Referências

ARCE, José M. Valenzuela. O funk carioca. In: HERSCHMANN, Michael. **Abalando os anos 90: funk e hip hop**. Globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

AMARAL, Yuri. **Fanzines: reflexões sobre cultura, memória e internet**. Foz do Iguaçu (PR): EDUNILA, 2018.

BRENT, Bill; BIEL, Joe. **Make a Zine!** When words and graphics collide. 2ª Edition, Bloomington: Microcosm Publishing, 2008.

CASTRO, Germania. **El Hip Hop en Venezuela**: Documental audiovisual sobre el Hip Hop. Caso Distrito Capital. Caracas: Trabalho de conclusão de curso de Comunicação Social, UCV - Universidad Central de Venezuela, 2008.

ESTACIO, Víctor Hugo Salazar. **Análisis descriptivo del hip hop en la ciudad de Quito**. Tesis previa a la obtención del Título de Licenciado en Comunicación Social. Carrera de Comunicación Social. Quito: UCE, 2013. 125 p.

HERSCHMANN, M. (org.). **Abalando os anos 90 – Funk e Hip-Hop**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, v.1. 218p.

LIMA, Tiago Régis de; MIRANDA, Luciana Lobo. Subjetividades de papel. In: MUNIZ, Cellina [organizadora]; **Fanzines: Autoria, Subjetividade e Invenção de Si**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

MANO ZEU. **Brasil Illegal (CD)**. Foz do Iguaçu, 2010.

MANO ZEU. **Entrevista I - Movimento Hip Hop em Foz do Iguaçu**. [Entrevista concedida a Dr<sup>a</sup>. Angela Maria de Souza; Ronaldo Silva; Santiago Salles]. Foz do Iguaçu: UNILA, novembro de 2011.

MORAES, Everton. A escrita como guerra: Ética e subjetivação nos fanzines punk. In: MUNIZ, Cellina [organizadora]; **Fanzines: Autoria, Subjetividade e Invenção de Si**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

POCH PLÁ, Pedro. **Del Mensaje a la Acción: Construyendo el Movimiento Hip Hop en Chile (1984-2004 y más allá)**. Santiago: Editorial Quinto Elemento, 2011.

ROSE, Tricia. Um estilo que ninguém segura: Política, estilo e a cidade pós-industrial no Hip Hop. In: HERSCHMANN, Michael. **Abalando os anos 90: funk e hip hop. Globalização, violência e estilo cultural**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, out. 2002: 237-280. Disponível em <<http://rccs.revues.org/1285>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura Santos; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologia do Sul. Entrevistador: Cleyton Andrade. São Paulo: **Boletim DOBRADIÇA**, 2020. Disponível em: <<https://www.ebp.org.br/epistemologias-do-sul/>>. Acesso em 31 de set. 2021.

SILVA, Ronaldo.; SOUZA, Angela Maria de. O Rap Afro-Latino-Americano: transpondo fronteiras. In: SOUZA, Angela Maria de; SILVA, Ronaldo; SANTANA, Janaina de Jesus Lopes (org.). **Movimento Hip Hop na América Latina desde as fronteiras sociopolíticas e culturais**. Foz do Iguaçu: CLAE e-Books, 2021. 112 p. Disponível em: <<https://doi.org/10.23899/9786589284178>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

SILVA, Ronaldo. **Estéticas Afro-Latino-Americanas: O Movimento hip hop no contexto da política internacional**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação Relações Internacionais e Integração) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015. Disponível em: <<http://dspace.unila.edu.br/123456789/2765>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

SOUZA, Angela Maria de. 2009. **A caminhada é longa e... o chão tá liso: O movimento hip hop em Florianópolis e Lisboa**. Tese de Doutorado, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2009.

SOUZA, Angela Maria de. **O Movimento do RAP em Florianópolis: A Ilha da Magia é só da Ponte pra lá!** Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 1998.

SOUZA, A. M. de; JESUS, J. S. de; SILVA, R. Rap na fronteira: Narrativas poéticas do Movimento hip hop. **Revista TOMO**, Sergipe, n. 25, jul./dez. 2014. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/3433>>. Acesso em: 18 out. 2021.

VELHO, Gilberto. Antropologia Urbana: Encontro de tradições e novas perspectivas. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 59, p. 11-18, 2009.

VIANNA, Hermano. **O Mundo Funk Carioca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

# Cassava, flour, tucupi and people: mutual becomings in a *casa de farinha*

Gabriel Graton Roman<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## ABSTRACT

This article explores the human-cassava relationality that unfolds in a *casa de farinha* located in the quilombola community of Espírito Santo do Itá (Pará). Grounded in ethnographic fieldwork, this text describes the way cassava is processed into flour and *tucupi*, attending to the multisensorial and embodied knowledge that emerges in these tasks. Drawing on feminist material semiotics, most notably Haraway's work on 'companion species', I suggest that the cassava and the people come into being relationally in this space. Such mutual becoming flourishes in multiple ways, constituting collective, individual, and gendered identities. It is further argued that the performances identified are unstable and are, thus, affected by the introduction or removal of artifacts in the *casa de farinha*.

**Keywords:** Cassava; Flour Mill; Material Semiotics; Companion Species.

## Mandioca, farinha, tucupi e pessoas: devires mútuos em uma casa de farinha

## RESUMO

Este artigo explora a relação humano-mandioca que se forma em uma casa de farinha localizada na comunidade quilombola do Espírito Santo do Itá (Pará). Embasado em um trabalho de campo etnográfico, este texto descreve a forma como a mandioca é transformada em farinha e tucupi, abordando o conhecimento multisensorial e corporificado que emerge nessas atividades. Inspirado na teoria semiótica material feminista, mais notavelmente no trabalho de Haraway sobre "espécies companheiras", sugiro que a mandioca e as pessoas emergem de forma relacional neste espaço. Tal devir mutual se desdobra de múltiplas formas, constituindo identidades coletivas, individuais e de gênero. Argumenta-se ainda que as performances identificadas são instáveis e são, portanto, afetadas pela introdução ou remoção de artefatos na casa de farinha.

**Palavras-chave:** Mandioca; Casa De Farinha; Semiótica Material; Espécies Companheiras.

---

<sup>1</sup> PhD Candidate in Social Anthropology at the Université libre de Bruxelles (ULB) and the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). – gabriel.roman.graton@ulb.be. I would like to thank the people of Espírito Santo do Itá for making this research possible, mainly Christina, Adelson, Xaboca, and Jane. I also would like to thank my colleagues Simon Oxholm Roy and Markus Enk for their comments and discussions, as well as the two anonymous reviewers.

## Introduction

Making a good cassava flour, worthy of being described as '*biscoito*' (biscuit), is not an easy feat. This process cannot be abstracted into clear instructions, and each person has their own way to go about it. Nevertheless, once a nice batch of flour has been toasted, everyone around, both workers and visitors, draws closer to taste it and assess its quality. The yellow and warm flour which sits in a wooden recipient is an open invitation for taking part in this sensorial engagement.

This scene takes place in a *casa de farinha* (flour mill), where around 5 families, connected by kinship or friendship, spend most part of their days. More than a place of work, the *casa de farinha* is a site for continuous social interaction, and identities are at stake. As the cassava changes into flour, starch and *tucupi*<sup>2</sup>, the people who take part in this performance reproduce their individual and collective identity. This engagement depends, however, in an intimate and embodied knowledge, which has been cultivated across generations.

In this article, I try to explore the specific human-cassava relations that unfold in this *casa de farinha*, located in the quilombola community Espírito Santo do Itá. Drawing on a short-term fieldwork in the community and inspired by sensibilities from what has been called feminist material semiotics (see LAW, 2019; HARAWAY, 1991; BARAD, 2003), I attend to the co-constitutive aspect of this more-than-human relation. The article suggests that it is fruitful to consider the people and the cassava there as 'companion species' (HARAWAY, 2008), who become with each other. This argument is illustrated through some ethnographic observations that shed light on the ways this relation reproduces and reshapes individual and collective identities in this space.

In what follows, then, I briefly present a historical account of the cassava in Brazil and introduce the site of investigation, Espírito Santo do Itá. After that, theoretical

---

<sup>2</sup> *Tucupi* (or *manipueira*), as described below, is the liquid that is juiced from the cassava. Although it is poisonous before being properly boiled, it has become an important part of the regional cuisine in Pará (see Picanço, 2018).

and methodological positions are discussed, and I describe the processing tasks that occur in the *casa de farinha*. This ethnographic description is subsequently analyzed in the following two sections, drawing on contemporary literature in social sciences about *casas de farinha*, where an argument is put forth regarding the specific co-constitutive aspect of the cassava-human relations observed. As I suggest, the cassava may allow for individual or collective identities to emerge, and the *tucupi*, which is almost exclusively done by women, allows for an understanding of the way womanhood can be performed in this space, and through which artifacts. Finally, some concluding remarks are presented.

### **The most brazilian of crops**

Cassava (*Manihot esculenta*) is among the most important staple crops worldwide. Its hardy traits and low-cost planting material make it an attractive food source, especially for smallholders (FAO, 2013). In Brazil, this crop also gains a historical and cultural significance, as Conceição (1979) argues: “Cassava is considered the most Brazilian of all economic crops, due to its connection to the historical, social, and economic development of our people [...]” (CONCEIÇÃO, 1979, p. 27, my translation). Cassava was the primary food source in colonial Brazil, allowing for the project to move forward without the unsustainable importation of foodstuff from Europe (AMARAL, 1958; AGUIAR, 1982).

Although this root reached its peak in Brazil by the 19<sup>th</sup> century, slowly reducing in popularity since then, its products are still widely produced and consumed all over the country (PICANÇO, 2018; CASCUDO, 2011). The cultural importance of cassava products, however, is more pronounced in the North and Northeast region, especially in Pará, where the cassava flour, starch and *tucupi* have become essential for the regional cuisine (CASCUDO, 2011). As Picanço (2018) suggests: “[...] nowhere else in Brazil does the cassava complex remain as alive as in the lands and tables of Pará [...]” (p. 85-86, my translation). It is not surprising, then, that the state capital, Belém, has an estimated annual per capita consumption of 34 kg of flour (CEREDA; VILPOUX, 2003 apud CHISTÉ; COHEN, 2011), most of which is produced locally (SALES; MACIEL, 2020).

This regional importance partially overlaps with an often-undermined role that the cassava played in the resistance to the Brazilian colonial project, as it was (and still is) a typical element of quilombos (runaway-slave communities) (GOMES, 2015). As described by Bezerra Neto and Macêdo (2009) in their investigation of eating practices in the quilombos of Pará in the 19<sup>th</sup> century:

Cassava flour was so important that runaway slaves, in transit, or without a fixed location, or who could not grow their own cassava, had to use their cunning and their relations to others in order to obtain the flour. A different situation was that of fugitive slaves living in quilombos, who, in addition to hunting, fishing, and gathering forest fruits, had their own crops, including cassava for the production of not only the different types of flour, but also of the tucupi (BEZERRA NETO; MACÊDO, 2009, pg. 4-5, my translation).

This centrality of the cassava in the quilombos also relates to Scott's (2009) argument that root crops play a role in the resistance against state appropriation, since they are: "[...] unobtrusive and could be left in the ground to be harvested at leisure." (p. 190; See also ROMAN; WESTENGEN, 2021).

Currently, cassava is still planted and processed in many contemporary quilombo-remnant communities (e.g., COSTA, 2012; O'DWYER; CARVALHO, 2002; VIZOLLI; SANTOS; MACHADO, 2012) and the sale of cassava products is often their main source of income. This is the case of Espírito Santo do Itá, where almost all community members work with cassava cultivation and processing.

Espírito Santo do Itá is a quilombo-remnant community located in the northeast region of the state of Pará, in the municipality Santa Izabel. Although it is somewhat far from urban centers, the city of Santa Izabel do Pará, which is 20 kilometers away, can be reached by van, bus or motorcycle (the most common means of transportation) in less than an hour. This city is often visited by community members, due to the shops, schools, and the open-air market where the cassava products are sold. In the region, there are also multiple other quilombola or rural communities, connected to each other and to Santa Izabel by a van system.

The community comprises around 45 families, and most of them depend at least partially on the processing and sale of cassava. The processing work is done in the nine individually owned *casas de farinha* (flour mills), which are shared by family members

and friends. There are also two churches (catholic and protestant) and a big concrete house which has been constructed in the past decade and made into the space for the annual cassava festival. The members have a good relation to the neighboring communities, with whom they often have parties and events. Some of the spaces of leisure and social interaction are the small patios in front of the houses, the narrow water channel (*igarapé*) which runs alongside the community land and, most importantly, the *casas de farinha*.

## Methods and sensibilities

This article is based on ethnographic observations that were done in Espírito Santo do Itá, during the month of October in 2019. This limited time makes explicit the partiality of the arguments made here, which focus on only one of the *casas de farinha*, the one owned by Cristina and Adelson. They are community members and siblings in their late 30s, who were nice enough to allow me to observe, learn, and participate in their activities. Therefore, this narrative should not stand as a representative of the way the cassava is processed in the whole community. Moreover, as I argued elsewhere (ROMAN; SOUZA, 2020), the community members do not tend to describe their processing tasks in abstract terms, since they are somewhat heterogeneous and there is a level of contingency that does not translate well into clear instructions or descriptions. Therefore, although I inevitably add fixity by translating the ethnographic moments into a text, this is a consequence of the writing apparatus, and it should not be ascribed to the reality explored.

These observations are examined here through concepts from what has been called material semiotics (see LAW, 2019; LAW; SINGLETON, 2004). This movement, which stemmed initially from the interdisciplinary field of science, technology, and society (STS), consists of:

[...] a set of tools and sensibilities for exploring how practices in the social world are woven out of threads to form weaves that are simultaneously semiotic (because they are relational, and/or they carry meanings) and material (because they are about the physical stuff caught up and shaped in those relations) (LAW, 2019, pg. 01).



By attending to the weaves of materiality, narrative, and performativity, thus, it becomes possible to observe the ways that identities come into being relationally, through contingent but real choreographies.

I am especially inspired by one of its approaches, developed by Haraway (1988, 1991), and later Barad (2003, 2007), which has been called feminist material semiotics. This project brings up the ethical and political aspects of material-discursive practices, and highlights their situatedness (LAW; SINGLETON, 2004; see HARAWAY, 1988). Here, I draw mostly on Haraway's recent work, which attends to the co-constitutive relations between humans and what she calls our 'companion species' (HARAWAY, 2003, 2008). Although the relations between people and animals illustrate her concept more prominently, this term is heterogeneous, and encompasses multiple other entities that come together through meaningful and material encounters (see HARAWAY, 2003). This article is, thus, an attempt to narrate the ongoing encounter between people and the cassava in the *casa de farinha*. In the following sections, I describe the activities that unfold in Adelson and Cristina's *casa de farinha*.

### **The cassava, *tucupi* and flour**

The cassava usually arrives in the *casa de farinha* on Monday afternoons. Due to a decrease in soil productivity and an increase in sales, this cassava which is processed is no longer planted and harvested in the community land. They are bought from nearby landowners, with whom long term deals are made. Therefore, on Monday mornings, some community members visit one of the landowners' cassava patches, harvest the crops, pack them into sacks, and bring them back to their *casas de farinha* by truck or tractor, paid for by the municipality.

The *casa de farinha* where most observations were done has a central location, being close to both community's churches, and it is the first stop the truck or tractor makes on the way back from the harvest. It is owned by Cristina, the community's president, and her brother, Adelson. They live on opposite sides of the *casa de farinha*, and spend most of their days there, either working or relaxing. The rectangular space is

surrounded by half brick walls, apart from one side, whose wall extends from the floor to the ceiling.

The *casa* is inhabited by several objects which are necessary for the processing tasks. The most notable ones are the two ovens, which consist of a large round metal plate supported by a round clay structure. They have been built next to the higher wall, so that on the other side of it the temperature of the fire can be controlled by adding or removing the firewood in two holes in the wall which connect to the oven. In addition, there are: two electric grinders, made of wood, which are connected to an electric outlet through multiple make-shift wires that hang from the roof; a screw press made of metal; a handful of big plastic tanks and barrels; and two *cochos* (a large wooden recipient traditionally made of a hollowed-out tree trunk). Interspersing these mostly fixed objects, there are a dozen of plastic chairs and wooden stools, which move around when needed, and a plastic table, usually supporting multiple mugs and a thermal carafe filled with sweetened coffee.

The *casas de farinha* are individually owned, but they are collectively used by relatives and family members for free. That is, the ownership of the means of production does not seem to generate a socially relevant separation into a small-scale class system. Instead, the distinction which frames the working life is that between the people who own cassava and the workers.<sup>3</sup> The former are the ones that made the deal with the landowners and have a few fixed customers whom they sell their products to. The latter are either hired by the ‘cassava owners’ for a daily wage or are family members who do not receive direct compensation for their work.

Cristina, who is a cassava owner, starts the peeling task as soon as she gets back from the cassava patch. This activity allows for multiple people to work at the same time, so it usually involves the help of family members, including teenagers and the elderly, and the work of hired *raspadeiras*, who receive a daily wage to peel the cassava harvested by a specific owner. Cristina, as well as other cassava owners, peel their own cassava with

---

<sup>3</sup> For a more in-depth analysis of ownership relations of the *casa de farinha* and cassava in Espírito Santo do Itá, see ROMAN; WESTENGEM, 2021.

their workers, but once their attention is needed for the subsequent tasks, they let someone else take their place.

Before the peeling starts, a circle of chairs and stools is formed in the center of the *casa de farinha*, and two cassava sacks are emptied in the middle of it. Sometimes more than one circle is formed, when cassava from more than one owner will be peeled at the same time and, thus, the roots should not mix. The *raspadeiras*, family members, and the owners sit in this circle and start peeling the cassava. The skinless cassava is tossed in plastic crates, and the peels gather on the floor, in front of the person peeling, sometimes burying their feet.

The peeling is carried out using a knife or a *raspador* [peeler]. The knife is more popular, since it can be used to remove the ends of the cassava, called *cabeça* [head] and *ponta* [tip], and it is also better for peeling smaller roots. The *raspador*, on the other hand, is more effective when it comes to bigger roots. These tools are individually owned: the *raspadeiras* bring their own knife or *raspador* to the *casa de farinha*; but they are shared once new people enter the circle and others take a break.

This is an extremely social task, and it sometimes seems like the conversations and jokes are almost as important for the cassava to get peeled as the knife or *raspador* themselves. The topics vary, encompassing soap operas, news, funny stories, and gossip. During this task, the pile of cassava and peel become the center of the space's social interaction, and when visitors enter the *casa de farinha* to catch up with the people working there, they usually stand around the circle or, if there is an empty chair or stool, sit down and peel. Teenagers also assist their parents when they come back from school, mostly working on the smaller roots, but they are expected to stand up if there is an adult who would like to peel instead.

Peeling is a demanding task, and it requires attention, but experienced peelers can effortlessly and quickly get through big and small roots. They even flip them in the air after half of it is peeled, so that they can work on the other half more easily. They also use the knives to reach the roots on the floor. After some hours of work, the milk from the cassava makes the hands sticky, and a characteristic but faint smell lingers.

After this task, the plastic crate full of recently peeled cassava is poured into a big basin full of water, where it is cleaned. The roots soak for some time and the basin

is stirred to rinse off any dirt that may have gotten stuck. The piles of peel on the floor are swept into sacks, and the circle of chairs, people, and cassava disperse. The *raspadeiras* do not work on other tasks, so once they have peeled all the cassava, they go home and come back only in the following week or in case another cassava owner hires them.

Once the cassava is clean, it needs to be ground. This task is done in an electric grinder, which was the first electric artifact introduced in this *casa de farinha*. It consists of a declined wooden board which is framed by 1 palm of wooden borders, to prevent the roots from falling on the sides. On the lower end, there is a cylinder which turns quickly and crushes the roots which are pressed against it. This task can be done individually, but sometimes one person fills up the wooden board, while the second one pushes the cassava against the cylinder. Xaboca, a man on his late thirties who works for his sister's husband, does this task very skillfully by himself. He uses the bigger roots to press the cassava, without getting dangerously close to the cylinder. The mushy dough which comes out pours down a big plastic tank which lies under the machine, and as it gets filled up, a hoe is used to stir it.

This artifact requires electricity, which comes in through a wire hanging from the ceiling. In order to start the machine, an exposed segment of this wire needs to be connected to the end of the grinder's wire, which has been shaped into a hook so it can remain attached and hanging for the duration of the task. When it is connected, the machine makes a constant loud noise, which oscillates as the cassava forces the cylinder to slow down as it turns the roots into mush. The sound takes over the *casa de farinha*, and people are forced to talk loudly should they wish to continue their conversation.

The mushy and wet dough in the tank is watered down and stirred, until it is ready to be juiced. A bucket is used to take this mixture to the screw press, located less than a couple of steps away. The press is made of metal, and it is operated manually by rotating a long and removable metal bar. The wet dough is poured on the bottom part of the press and enveloped in a woven plastic sack. The sacks are kept in place by a wooden frame, which is removed once the filled-up sack is closed, and another one is put on the top of it, interspaced by a wooden plank. When there are three sacks on the

press, the top part of the structure is lowered. As the sacks get pressed, a yellow liquid is released, and it pours down a bucket or basin strategically located under the press.

This liquid is called *tucupi*, and it is poisonous, so it should not be drunk before it is cooked. In the bucket or basin, the *tucupi* is left to sit for a few hours. The women are almost always the ones responsible for it, from the moment it gets juiced. They need to keep an eye on it, since the starch which remains in the liquid will decant after some hours, but if too much time passes, they will mix once again and the *tucupi* will be wasted. Therefore, Cacá and Jane, who are married to cassava owners (Gaspar and Adelson, respectively), and Cristina, who is a cassava owner herself, are often checking their *tucupi* by examining the liquid and feeling the bottom of the recipient to see if enough starch has gathered in the bottom. This waiting time also affects the flavor of the *tucupi*, which may vary from sweet to sour.

Following the decantation of the starch, the liquid is filtered using a cloth. It is taken to an outside segment of the *casa de farinha*, where a simple firewood oven is set. The *tucupi* is poured and boiled in a big metal pot, where it is seasoned with salt, *cipó alho* [garlic vine], *alfavaca* [basil], and *chicória* [chicory]. This takes around 30 minutes, but the ideal time is defined by the woman cooking it, who decides when it is done by tasting it. The *tucupi* is, then, filtered once again and stored in two-liter plastic bottles.

The dough which has been juiced still needs to have its starch removed. This task is called *lavar a massa* [washing the dough], and it is carried out on a stretch cloth which is set on the top of a plastic tank. This is an individual and often considered a male task, due to the strength required to do it continuously for hours. Part of the dough is put on the cloth and rinsed with water, which consequently fills the tank. As this happens, the dough is rubbed against the cloth, back and forth, so that some *tucupi* mixed with starch and water drips down. The process only stops when the water dripping is clear, and the lack of starch can be felt on the dough; both markers which are not easily identified by the untrained eye and hand.

Adelson remarked that although the work is arduous, the cold of the water is enjoyable, as opposed to the warmth of the oven. This is a common comparison, since “washing the dough” and toasting the flour are the most difficult tasks undertaken by the men in the *casa de farinha*. These tasks stand in opposition to the peeling task, which

is done mostly by women (the *raspadeiras*), children and the elderly, and the work women do on the *tucupi*. Far from a fixed structure, however, these divisions are often undermined by the many women who take part in toasting and washing (Cristina being an example) and the men who peel or may eventually work on the *tucupi*.

After the starch has been removed, the dough is once again ground, in the same way described above, but together with a new batch of roots. This is done so that the flour produce still contains some starch (since the dough will not be 'washed' again). This mixed dough is juiced, and then it is ground again, but this time in an electric dough grinder. This separation between a cassava and a dough grinder is only a practical decision, and both grinders could fulfill either function. This second grinder is located near the ovens, and unlike the first one, this structure includes a type of horizontal and squared wooden pestles, almost like drawers, that push the dough against the cylinder without touching it. Since one person needs to move these pestles back and forth, this task requires a second one to pour the dough down the cylinder. This is done very quickly, and unlike most of the other tasks, it does not require a lot of skill.

The thick powder which comes out on the bottom of the dough grinder is ready to be *escaldada* [heated]. Using a metal dish, this powder is thrown on the oven, where it is spread over the metal plate using a tool called *vassoura* [broom]. The handle of the 'broom' is made of wood, while the brush is made of a thick husk. With circular movements, the thick powder is added and mixed with the broom, until the increase in quantity requires a different tool: the *rodo* [squeegee]. This wooden squeegee allows for more precision, and it is better when working with a full plate. A back-and-forth motion is added to the circular one, and this continues until the dough has become a much thinner powder, called flour.

The person in charge of the flour needs to identify the moment it is done by looking and feeling its texture. The newly heated flour is removed from the oven using a metal tin and poured in a wooden-framed rectangular metal sieve, supported on the *cocho*, where the flour finally lands. This thin yellowish powder sits on this wooden recipient until it is ready to go back on the oven to be toasted.

Toasting the cassava is the most popular part of the flour processing. It has an understandable visual appeal to it, since the light flour moves quickly in different

directions, almost falling on the sides, and sometimes, if the skill allows, it is also thrown into the air using the *rodo*, creating a fascinating effect. Debora, a woman in her early twenties who works for her father, Tolete, is extremely skilled in throwing the flour high into the air, and she does this often when she is put in charge of toasting. There is no consensus on whether this maneuver serves a purpose, such as preventing the flour from burning, but it is enjoyed by many.

Even the more basic moves using the *rodo* are difficult. There is a specific rhythm that needs to be learned, and the type of flour and *rodo*, as well as the temperature of the fire, affect this rhythm and require some adaptation. The mistakes made are not so easily forgiven by the flour, and it can quickly get burned or end up clumpy. Noticing when it is toasted is essential, and that is done mostly by tasting it. It is said that very skilled people can do so by hearing the sound the flour makes, but no one in this *casa de farinha* was able to do so, despite their great abilities. The ideal flour is referred to as *biscoito* [biscuit]: bright yellow and crunchy. A good *biscoito* does not go unnoticed, and the workers and visitors often make comments regarding its quality. A bad flour, either clumpy (called 'bigbig', the name of a brand of chewing gum) or burned (called '*podada*') on the other hand, can turn the person responsible into a target of mockery.

Once the flour is poured back into a *cocho*, where it sits until it is weighed and packed, it becomes a temporary collective snack. People who walk by grab a handful of flour and eat it, sometimes adding a remark on its quality. When it is lunch time, this same flour may come to inhabit the dishes, or it may even be added to their coffee. In the evening, after the work is done and the electric light needs to be turned on, the workers and visitors sit around the *casa de farinha* to talk, drink some beer, and relax. The flour which is still warm in the *cocho* remains part of the interactions, inviting people to snack on it with its enticing smell.

### **Becoming with cassava**

As it can be inferred from the ethnographic account above, the *casa de farinha* where the observations unfolded is inherently social. This position is supported in the

literature, and multiple authors who have explored contemporary *casas de farinha* have remarked their importance in the reproduction of social life (e.g., MORAIS, 2003; ALVES; TOMASI; SAHR, 2011; SILVA; SILVA, 2015; SILVA; ALCIDES; CERQUEIRA, 2019). Indeed, the fact that in many communities this space is called *retiro* [retreat] bespeaks its social relevance (SILVA; SILVA, 2015).

In different regions of Brazil, the *casa de farinha* seems to comprise a privileged site for social investigation. In her exploration of a *casa de farinha* in Monte Santo (Bahia), for instance, Coutinho (2015) characterizes the practices of flour-making as constitutive of the identity of her interlocutors. She further adds that the “Casa de Farinha is a space for sociability, exchange of information on techniques and is the ideal place for carrying out any analysis that deals with reciprocity, solidarity and eating habits [...]” (p. 228, my translation). Furthermore, in Alagoas, Silva, Alcides and Cerqueira (2019) indicate the economic and social importance of the flour and the role of the *casa de farinha* in perpetuating the local culture. Such cultural aspect also become an object of study for Moraes (2003), who identifies the emergence of an intense socialization and sharing of beliefs in the *casa de farinha* in the quilombola community Pêga (Rio Grande do Norte).

The *casa de farinha*, thus, seems to draw the attention of social scientists, mainly when it comes to issues of solidarity and tradition. However, this literature often ends up reproducing the nature/culture divide by isolating the social aspects of these activities and leaving the nonhumans, infrastructure, and materiality vital to this space unexamined. It is important to highlight, notwithstanding, that there are some notable exceptions (e.g., VELTHEM, 2015; JACQUES, 2013; PICANÇO, 2018). Jacques’ (2013), for instance, attends to the material culture and its lively relations to the quilombolas in the community Cinco Chagas do Matapi (Amapá), as she describes: “The dynamics of the *casa de farinha* involve the circulation of bodies and things, as if it were a dance [...]” (2013, p. 13, my translation). Velthem goes even further, by attending to the agency and corporeality of the artifacts in a *casa de farinha* in Alto Rio Juruá (Acre). She writes:

Without the action of the artifacts nothing happens and, therefore, it is necessary to consider in this process that the objects are not passive, but display resistance, they are bursting with ‘will’: the press must ‘want’ to squeeze the



cassava dough, the *rodo* must become 'docile'; the oven is the one who 'determines' whether the flour will be good or not (VELTHEM, 2015, pg. 106, my translation).

It seems to be fruitful, thus, to consider the agential choreography of entities that inhabit the *casa de farinha*.

In what follows, I attempt to contribute to this body of literature by introducing sensibilities from feminist material semiotics to an analysis of this space. Such sensibilities, I argue, allows us to shed light on the human-cassava relationality which is central to the *casa de farinha*. From this perspective, I identify in the ethnographic account some ways through which the cassava and the community members come into being relationally, that is, the way they constitute what Haraway calls 'companion species' (HARAWAY, 2003, 2008).

In the past decade, Donna Haraway has written extensively about situated becomings of humans and non-humans, most notably dogs, in naturecultures. As she writes:

[...] all the actors become who they are in the dance of relating, not from scratch, not *ex nihilo*, but full of the patterns of their sometimes-joined, sometimes-separated heritages both before and lateral to this encounter. All the dancers are redone through the patterns they enact (HARAWAY, 2008, p. 25).

Interestingly, this excerpt has resonances with the 'dance of bodies and things' that Jacques (2013) identifies in the *casa de farinha*, as cited above.

Haraway illustrates her concept in a fascinating narrative about her 'becoming with' her dog, Cayenne. As she states: "We make each other up, in the flesh." (2008, p. 16). It is through this relation that the companions are constituted: "The partners do not precede the meeting; species of all kinds, living and not, are consequent on a subject- and object-shaping dance of encounters." (HARAWAY, 2008, p. 4). This position is developed in conversation with Barad's (2003) concept of intra-action, which is further relevant here. Barad explains that: "It is through specific agential intra-actions that the boundaries and properties of the "components" of phenomena become determinate and that particular embodied concepts become meaningful." (2007, p. 815). 'Intra-actions',

thus, stand in opposition to ‘interactions’, which presuppose the existence of independent singularities prior to their relations (see BARAD, 2007).

Thinking through these concepts, I suggest that, in the *casa de farinha* studied, it is through the engagement with the cassava and its products (or what Picanço (2018) calls cassava’s offspring) that the community members attain an individual and collective identity. In order to substantiate these claims ethnographically, I return to the observations presented above. Three moments are examined: the peeling of the roots, the toasting of the flour, and the toasted flour which sits in the *cocho*. Although they constitute heuristic framings imposed on the phenomenon studied, I believe they illustrate how these more-than-human relations matter to the interlocutors of Espírito Santo do Itá and their cassava.

The process of peeling is thoroughly social: it is done in groups and the interactions between peelers are pivotal to this work. Cacá, who owns some cassava but also works for her husband on the side, considers peeling her favorite task, due to the constant laughter and conversations. This observation is also echoed in Vizolli, Santos and Machado’s (2012) study of the quilombolas of Lagoa da Pedra (Tocantins). They write: “During the peeling task, people tell stories and remember old times, which creates a pleasant environment and a moment of relaxation.” (p. 600, my translation). Furthermore, since teenagers and the elderly assist in peeling the roots, this activity allows for intra-generational communication. As Linhares & Santos (2014) highlight: “This reunion is marked by the socialization process itself, which even in the face of the transformations experienced in this space is still one of the main characteristics of the *casa de farinha* that remains alive.” (p. 62, my translation). This gathering also contributes to the blurring of the boundaries between working and helping or work and play: both dichotomies which do not seem to find much ground in the *casa de farinha*.

In performing this task, the peelers get to know the cassava in a particular way: they make use of their sight and touch to remove the peel, and, in return, their hands and clothes become sticky and marked with a characteristic smell. Jacques’ (2013), for instance, emphasizes this multisensorial aspect of the activity, but she downplays its relationality and generative potential. As suggested, these moments of cassava peeling do not only constitute the cassava, but also the circle of peelers, who reproduce their

sociality, strengthen their social bonds (VIZOLLI; SANTOS; MACHADO, 2012) and develop an intimate knowledge of the root. This knowledge is often passed on to the children who sometimes venture out into this task. They are taught the best and safest ways to use the knife and they slowly develop the gaze required to identify rotten roots before their skins are removed. The companionship that emerges here, thus, seems to be characterized by a bodily and sensorial relatedness. The people and the cassava are enacted in the peeling circle through sticky and tired hands, enjoyable conversations, and a lingering smell.

There is also a strong personal character to the way the cassava is enacted in relation to each of the community members. As mentioned, the processing of cassava is hardly ever talked about in abstract terms, and there is no general standard to be followed. Each cassava owner has their own preferences regarding grain size, oven temperature, wetness of the dough, among others, all of which manifest differently in the flour. As it is argued regarding *casas de farinha* in Paraná: “[...] each farmer has their recipe, their logic, their rationality. The farmers have the ability to produce flour that is thinner, thicker, more or less toasted. This identity knowledge is often shared, whether between family members or in neighborly relationships.” (DENARDIN; SULZBACH; KOMARCHESKI, 2015, p. 209, my translation). In Cristina and Adelson’s *casa de farinha*, this observation also applies and, during the moments of participant observation, even when clear instructions were given, they were often challenged by others.

The toasting process brings the individuality of this relation to the forefront, since it requires a specific embodied skill and knowledge. As Vizolli, Santos, and Machado (2012) point out: “[t]he toasting time (02 and/or 03 hours) is consolidated when, with the naked eye and/or the taste of the flour, the producers consider it to be good. [...] it consists of a practical knowledge in which time (duration in hours), appearance (color, texture), and taste are combined.” (p. 604, my translation). Indeed, ‘knowing’, here, is inherently linked to a corporeal and sensorial ‘mutual becoming’ (HARAWAY, 2008), through which the person toasting needs to learn to “[...] orchestrate a multisensorial perception” (VELTHEM, 2015, p. 94).

In addition, this engagement with the cassava/flour materializes in the final product, which is publicly assessed by others in the *casa de farinha*, and, in the open-air

market, by the customers. Identities and subjectivities are at stake in this contact zone, and they are reproduced as the flour moves back and forth in the oven. Cacá, for instance, prefers to heat the dough when it is still partially wet, producing a different flour from the one Maria, her sister, makes. Maria follows a very different process and removes the *tucupi* using a cloth, before the press. Their brother, Vadeco, makes a much thinner grain, which is appreciated by him and his customers. These differences matter, not only for the people who make or eat the final product, but also for the ones who take part in this social space.

Both the different processing tasks, and the specific taste of the flour produced, as assessed by others in the *casa de farinha*, are important moments for the performance of an individual identity. This individuality is not grounded in a stable and a priori concept of the self, but it seems to emerge through and with the flour.<sup>4</sup> That is, the contingent and emergent individual identity is manifested and becomes relevant to the people through the potentially incommensurable flours produced.

Nevertheless, there are moments when these incommensurabilities fade, and the multiple ‘flours’ in the *casa de farinha* become a collective entity. This happens, for instance, when the toasted flour sits in the *cocho*. The warm flour has an agential effect in this circumstance: it invites (see VAN DE PORT; MOL, 2015) the cassava owners, workers, and visitors to snack on it. As argued, after eating a handful of the flour which has just come out of the oven, it is commonplace to assess its quality and, consequently, to become part of the human-cassava relationality which materializes in the flour and in the maker’s social identity. At the same time, the flour also becomes a collective entity, drawing everyone close with its enticing smell – an open invitation to taste it. The relationality which emerges here is, thus, not solely about individual identities, but about binding the community members and visitors together.

This is, furthermore, a contingent and situated material agency, which depends on this specific heterogeneous assemblage for its manifestation: the *cocho*, sieve, and other nonhumans also take part in this agential choreography (see CALLON; LAW, 1995). This role the flour plays also relates to the lack of a work/play separation in the

---

<sup>4</sup> I thank the anonymized reviewer who encouraged reflection on this issue.

*casa de farinha* mentioned above. The flour which is the outcome of the day's arduous tasks, invites the visitors and workers to taste it and to occupy this space of sociality, even after the sun has set and the work is done.

In reading these few ethnographic fragments through the concepts of feminist material semiotics, I attempted to craft an argument in this section for the generative and intra-active character of the human-cassava relations in the *casa de farinha* studied. I stated that, through a multisensorial choreography, the cassava and flour may become incommensurable, allowing for individual identities to be performed. They may also take on a collective character, affecting the sociality of the space through a contingent socio-material agency. In the following section, I attend to another way this companionship manifests itself: in the women-tucupi relation.

### **Womanhood and the *tucupi***

As described above, some tasks in the *casa de farinha* have a gendered aspect to them: toasting/heating the flour and washing the dough are considered to be traditionally male activities, and peeling is often seen as female. Nevertheless, there is only one activity that is almost exclusively carried out by women: the processing of *tucupi*. I do not take this to be evidence that a neat gender division structures this space (cf. VELTHEM, 2015), but rather that the *tucupi* has become an important entity in the way womanhood is performed in the *casa de farinha*.

In order to illustrate this position, it is relevant to add a historical aspect to this processing task. The press is a somewhat recent addition to the *casas de farinha* in Espírito Santo do Itá, and some *casas* still have not obtained it. Before the inclusion of this artifact, the dough was juiced using the *tipití*, which can be described as: “[...] an extendable basketry tube made from reed strips, enclosed at the lower end and open at the upper. It is plaited on the bias, which is to say that the two sets of interwoven elements opposed to each other run diagonally in relation to the long axis of the tube.” (CARNEIRO, 2000, p. 61). It is operated by shoving the cassava dough inside of the tube and then stretching it using a wooden lever structure.

This artifact has traditionally been operated by women (see also SILVA; ALCIDES; CERQUEIRA, 2019). The same way *raspadeiras* are hired weekly to peel the cassava, women used to be hired to operate the *tipiti* and juice the *tucupi*. The justification for the gendered aspect of this task does not stem from a physical difference in strength (cf. BARBOSA et al., 2015) but, as the people in the *casa de farinha* explained, from an essential female skill, a “*jeitinho*” or knack, which allows women to have a better way with it. Operating the *tipiti*, however, is a hard task, and women would often have bruises on their legs from the repetitive movement required to fit the dough in the tube. This is remarked as the main benefit of buying a press, so that women do not need to perform this arduous task anymore.

As feminist STS scholars have pointed out, artifacts take part in the way gender is performed (see WAJCMAN, 2000; CROISSANT, 2000). In the *casa de farinha*, there is an ongoing process of gender-in-the-making (see HARAWAY, 1997), and the *tipiti* is central to the way women come into being. With the introduction of the press, juicing the *tucupi* ceases to be an activity through which womanhood is performed, and women lose their particular knack. This does not mean there was opposition to this technological development, or that this change is negative. Instead, this episode highlights the contingent aspect of the choreographies in the *casa de farinha*, which become affected by the inclusion of new entities, producing different people and cassava products.

With the press in place, womanhood became more strongly connected to the processing of the *tucupi*. Cristina, who diligently checks on her *tucupi* to make sure it has not yet decanted, has an intimate connection to the liquid. She prefers the sour *tucupi*, and she knows how much time she must wait to achieve the desired flavor. All the women who work with it have learned the rhythms and temporalities of the liquid; a knowing that is not solely epistemological, but material semiotic. There is also a subjectivity that emerges, since there are specific techniques and recipes, and these differences are important for the women and their customers.

In summary, I argue that, in the *casa de farinha*, womanhood is performed relationally through the *tucupi* and, as the inclusion of the press and exclusion of the *tipiti* indicate, this performance is contingent and somewhat unstable, depending on

specific artifacts in order to come into being. This argument requires a clarification: the focus of this examination on the *tipiti* and womanhood should not be taken to indicate that manhood is a given in the *casa de farinha*, as it also requires specific performances and artifacts. Further investigation should be developed in order to shed light on the way gender-in-the-making unfolds in these spaces and the artifacts involved in these performances.

The case discussed in this section also adds a layer of complexity to the individual and collective identities discussed above, since it makes explicit the potential consequences of introducing new artifacts in this performance. Indeed, another example that could be lifted from the observations is the inclusion of an electric grinder. Although it makes the grinding of cassava much easier, it also hampers the conversations which, as argued, are pivotal to the reproduction of sociality in this space. As artifacts enter and leave the *casa de farinha*, new cassava and people emerge.

### **Concluding remarks**

In this article, I have tried to read the ethnographic material collected in the quilombola community of Espírito Santo do Itá through the sensibilities of feminist material semiotics. This allowed me to focus on the multisensorial relating that takes form in the *casa de farinha*. I suggested that this human-cassava relationality is marked by intra-actions, that is, mutual becomings through which the partners do not precede their encounters. From this perspective, I attempted to describe the specific way this phenomenon unfolds, highlighting that it allows for the performance of both individual and collective identities. I also argued for the importance of the *tucupi* in the way womanhood is performed in this social space. In addition, I drew attention to the contingent character of this phenomenon, which changes as new artifacts are introduced and older ones removed.

Finally, it is vital to emphasize the partiality of this analysis, which stems from a short-term fieldwork. The structure of this article also led the *casa de farinha* studied to be presented as a somewhat independent space, isolated from the broader community, ecology, and economic system. Although this framing allowed for a more

in-depth exploration of this moment of human-cassava relationality, there are important ways broader social forces, such as the market and the government, affect this space and the performances that unfold there, and they require further investigation to be accounted for. Similarly, there is much more to the cassava and its relations to humans that exceeds this narrative. This intra-active touch (HARAWAY, 2008) inherits multiple stories, including those of colonization, resistance, and violence (see AGUIAR, 1982). Cassava does not have an innocent past, but relationality and mutual becoming is not about innocence. As Haraway writes: “Touch, regard, looking back, becoming with—all these make us responsible in unpredictable ways for which worlds take shape.” (p. 36). I tried to show here that, in their careful and skilled touch, the interlocutors of Espírito Santo do Itá have found ways to inherit this entangled past and to become responsible for their cassava and its worlds.

## References

- AGUIAR, Pinto de. **Mandioca: pão do Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1982.
- ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TOMASI, Tanize; SAHR, Cicilian Luiza Löwen. 2011. A Perspectiva etnográfica na identificação e caracterização de elementos cotidianos de uma comunidade quilombola. **Observatorium: Revista Eletrônica de Geografia**, v. 3, n. 7.
- AMARAL, Luis. **História Geral da Agricultura Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- BARAD, Karen. 2003. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs: Journal of women in culture and society**, v. 28, n. 3, p. 801-831.
- BARAD, Karen. **Meeting the University Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARBOSA, Milka Alves Correia et al. 2015. Mulheres e patriarcado: relações de dependência e submissão nas casas de farinha do Agreste Alagoano. In: DENARDIN, Valdir Frigo; KOMARCHESKI, Rosilene (Org.). **Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca**. Matinhos: UFPR Litoral. p. 109-128.



BEZERRA NETO, Jose Maia; MACÊDO, Sidiana da Consolação Ferreira de. 2009. A quitanda de joana e outras histórias: Os escravos e as práticas alimentares na Amazônia (séc. XIX). **Histórica** – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, v. 38, p. 1-9.

CALLON, Michael; LAW, John. 1995. Agency and the hybrid «Collectif». **The South Atlantic Quarterly**, v. 94 n. 2, p. 481-507.

CARNEIRO, Robert L. 2000. The evolution of the tipiti: A study in the process of invention. In: FEINMAN, Gary; MANZANILLA, Linda (Eds.), **Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints**. New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers. P. 61-93.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação No Brasil**. São Paulo: Itatiaia Limitada, 2011.

CHISTÉ, Renan Campos; COHEN, Kelly de Oliveira. 2011. Influência da fermentação na qualidade da farinha de mandioca do grupo d'água. **Acta Amazonica**, v. 41, n. 2, p. 279-284.

CONCEIÇÃO, Antônio José. **A Mandioca**. Cruz das Almas: Universidade Federal da Bahia, Escola de Agronomia. 1979.

COSTA, Marcilene. 2012. “Mandioca é coida de quilombola? Representações e práticas alimentares em uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira”. **Amazônica** – Revista de Antropologia, v. 3, n. 2, p. 408-428.

COUTINHO, Andrea Lima Duarte. 2015. A “feitura da farinha”: notas etnográficas de uma farinhada no Alto Sertão da Bahia. In: DENARDIN, Valdir Frigo; KOMARCHESKI, Rosilene (Org.). **Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca**. Matinhos: UFPR Litoral. p. 219-243.

CROISSANT, Jennifer L. 2000. Engendering Technology, Culture, Gender and Work. **Knowledge and Society**, v. 12, p. 173-191.

DENARDIN, Valdir Frigo; SULZBACH, Mayra Taiza; KOMARCHESKI, Rosilene. 2015. Farinheiras no Litoral do Paraná: uma análise a partir da noção de sistema agroalimentar localizado SIAL Farinheiras. In: DENARDIN, Valdir Frigo, KOMARCHESKI, Rosilene (Org.). **Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca**. Matinhos: UFPR Litoral. p. 197-218.

Food and Agriculture Organization (FAO). **Save and Grow Cassava: A Guide to Sustainable Production Intensification**. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations. 2013.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. Editora Companhia das Letras, 2015.

HARAWAY, Donna J. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599.

HARAWAY, Donna J. **Simians, cyborgs, and women**: The reinvention of nature. New York, NY: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna J. **The companion species manifesto**: Dogs, people, and significant otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna J. **When Species Meet**. Minneapolis and London: University of Minneapolis Press, 2008.

JACQUES, Clarisse Callegari. 2013. Os sentidos da cultura material no cotidiano e na memória das famílias da comunidade Quilombola de Cinco Chagas do Matapi. **Revista de Arqueologia Pública**: Revista eletrônica do Laboratório de Arqueologia Pública de Unicamp, v. 7, n. 2, p. 7-21.

LAW, John. 2019. **Material Semiotics**. Heterogeneities. Disponível em: <<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2019MaterialSemiotics.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2021.

LAW, John; SINGLETON, Vicky. 2014. ANT, multiplicity and policy. **Critical policy studies**, v. 8, n. 4, p. 379-396.

LINHARES, Anny da Silva; DOS SANTOS, Clarissa Vieira. 2014. “A casa de farinha é a minha morada”: transformações e permanências na produção de farinha em uma comunidade rural na região do Baixo Tocantins-PA. **Agricultura Familiar**: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento, n. 10, p. 53-66.

MORAIS, Glória Cristiana de Oliveira. 2003. Para uma possível etnografia da comunidade do pêga (Portalegre/RN). **Mneme**-Revista de Humanidades, v. 4, n. 08, p. 164-182.

O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. 2002. Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV. p. 173-212.

PICANÇO, Miguel de Nazaré Brito. **Na roça, na mesa, na vida**: uma viagem pelas rotas e desvios da mandioca ao fazer-se coisas de comer, no e além do nordeste paraense. Belém: Paka-Tatu, 2018.

ROMAN, Gabriel Graton; SOUZA, Iara Maria de Almeida. 2020. Plantando Mandioca e Criando In/comensurabilidades. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, 24, v. 31, n. 1, p. 141-168.

ROMAN, Gabriel Graton; WESTENGEN, Ola T. 2021. Taking measure of an escape crop: Cassava relationality in a contemporary quilombo-remnant community. **Geoforum** (in press) doi: <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2021.10.008>.

SALIS, Dione Vieira; MACIEL, Rogerio Andrade. Cultura Material da Farinha na Amazônia Paraense. **Humanidades & Inovação**, v. 7, n. 15, p. 50-66, 2020.

SCOTT, James C. **The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia**. New Haven. CT: Yale University Press, 2009.

SILVA, Maria Angélica da; ALCIDES, Melissa Mota; CERQUEIRA, Louise Maria Martins. 2019. Memórias palatáveis: práticas e saberes na produção da farinha de mandioca em Alagoas, Brasil/Palatable memories: practices and knowledge of cassava flour in Alagoas, Brazil. **Patrimônio e Memória**, v. 15, n. 1, p. 47-72.

SILVA, Cirlene do Socorro Silva; Silva, Maria das Graças. 2015. Casas de farinha: cenários de (con)vivências, saberes e práticas educativas. In: DENARDIN, Valdir Frigo; KOMARCHESKI, Rosilene (Org.). **Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca**. Matinhos: UFPR Litoral. p. 56-81.

VAN DE PORT, Mattijs; MOL, Annemarie. 2015. Chupar frutas in Salvador da Bahia: a case of practice-specific alterities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, n. 1, p. 165-180, 2015.

VELTHEM, Lucia Hussak van. 2015. Homens, mulheres e artefatos na produção da farinha de mandioca no Alto Rio Juruá - Acre. In: DENARDIN, Valdir Frigo; KOMARCHESKI, Rosilene (Org.). **Farinheiras do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca**. Matinhos: UFPR Litoral. p. 83-108.

VIZOLLI, Idemar; SANTOS, Rosa Maria Gonçalves; MACHADO, Renato Francisco. 2012. Saberes Quilombolas: um estudo no processo de produção da farinha de mandioca. **Bolema: Boletim de Educação Matemática**, v. 26, n. 42b, p. 589-608.

WAJCMAN, Judy. 2000. Reflections on gender and technology studies: In what state is the art? **Social studies of science**, v. 30, n. 3, p. 447-464.

# Perfil de Dona Joana: entre casos e memórias de cura

Marcos Rodrigues<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

Este artigo apresenta parte da história de vida de Dona Joana, líder religiosa na Ilha de Maré, em Salvador (BA). O objetivo é refletir sobre a pesquisa, com destaque para a técnica da observação participante e a ferramenta da entrevista, durante o trabalho de campo. A narrativa é um relato parcial da pesquisa para o curso de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos com a construção do pesquisador e as dificuldades surgidas nas atividades. Esta abordagem etnográfica sinaliza a importância de rever o método a ser aplicado numa atividade empírica diante de surpresas.

**Palavras-chave:** Dona Joana; Ilha de Maré; História de vida.

## Dona Joana's profile: between cases and healing memories

## ABSTRACT

This article presents part of the life story of Dona Joana, religious leader from Ilha de Maré, in Salvador (BA). The objective is to reflect in the research, with emphasis on the technique of participant observation and the interview tool, during the fieldwork. The narrative is a partial report of the research for the Master's course in Ethnic and African Studies with the construction of the researcher and the difficulties that arose in the activities. This ethnographic approach signals the importance of reviewing the method to be applied in an empirical activity in the face of surprises.

**Keywords:** Dona Joana; Ilha de Maré; Life's history.

Num primeiro momento a ideia deste trabalho é apresentar uma breve reflexão sobre a fase de preparação para chegar até o objeto desta narrativa, seguindo as orientações de Geertz (2009). Para conhecer o campo, é preciso “estar lá” e para escrever as respectivas impressões, é preciso “estar aqui”. Um movimento de grande utilidade para repensar sobre a importância de se afastar para a construção do discurso. Num segundo momento, o trabalho situa a Ilha de Maré, em Salvador (BA), e expõe o desenrolar da pesquisa, entre momentos de

---

<sup>1</sup> Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Pesquisador colaborador do Museu Afro-brasileiro da UFBA (MAFRO), Salvador (BA), Brasil. Email: jmbr.ba@gmail.com.

encontros e desencontros, realização de entrevistas e a trajetória de Dona Joana na comunidade dentro de uma abordagem etnográfica.

Os momentos em que ocorre a arte da entrevista constituem registros do caderno de anotações cuja (re) leitura revela a dimensão do universo de experiências empíricas obtidas após a realização da pesquisa. Sendo “o procedimento mais usual no trabalho de campo” (MINAYO, 2002, p. 57) para obter informações das fontes escolhidas, a entrevista tem a qualidade funcional de interação entre pesquisador e informante, demonstra a importância do seu apoio à coleta de dados e ao caráter de observação participante em uma investigação científica.

A aplicação da entrevista semi-estruturada como recurso implica em uma opção de caráter teórico-metodológica na construção de um estudo etnográfico. E a reflexão sobre os caminhos percorridos entre negociação, preparação e realização da entrevista, desperta os sentimentos de gratidão aos contatos estabelecidos. Com isso, o caminho de reconstrução da memória facilita o esboço de uma trajetória ainda não revelada à luz do conhecimento. E ao tempo em que a etnografia ganha espaço no plano científico, também cresce o interesse por análise de elementos empíricos, a partir da entrevista, segundo o contexto e o conteúdo em questão para fins de eventual discussão.

O presente texto é um relato parcial do trabalho de campo da pesquisa desenvolvida no curso de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).<sup>2</sup> Em perspectiva, discorre sobre a história de vida de Dona Joana, líder religiosa de Praia Grande, Ilha de Maré, uma trajetória de curandeira, rezadeira, parteira e mãe de santo. Personalidade importante para uma comunidade que se mantém em um contexto de carência absoluta dos serviços sociais básicos. Atuante desde a década de 1940, ou até antes, a memória de sua extensa bagagem se encontra restrita ao grupo familiar ou, no máximo, ao povo de santo<sup>3</sup> do local.

---

<sup>2</sup> Versão parcial do capítulo 3 da Dissertação de Mestrado intitulada *Três Conversas de Barracão em Praia Grande (Ilha de Maré) hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina*, defendida e aprovada em abril de 2012, orientada pelo Prof. Dr. Marcelo N. Bernardo da Cunha.

<sup>3</sup> Comunidade praticante dos cultos de matriz africana.

Bem antes de realizar este trabalho, a ilha sempre se mostrou um terreno fértil de elementos passíveis de uma investigação. Para quem se interessa por histórias de vida, as comunidades nativas constituem grandes fontes de pesquisa. Logo, importa identificar os possíveis informantes para uma atividade de campo e ampliar o olhar sobre o local observado. Aos olhos de um visitante, a memória social é um fator silencioso perante os rastros da história de quem vive no local ao sabor do tempo em meio à paisagem natural. E assim a prática científica requer aliar o olhar observador e a habilidade de exploração da memória social para construir um discurso narrativo histórico. A curiosidade faz chegar à Ilha de Maré, conhecer os moradores e seus hábitos, a exemplo do recorte desta pesquisa na busca por histórias de vida na respectiva comunidade de terreiro.

**Figura 1 - Mapa da Ilha de Maré em frente ao Porto de Aratu.**



Fonte: Adaptação do autor do Portable Network Graphics

A Ilha de Maré (fig. 1) é a segunda em extensão, entre as mais de 50 da Baía de Todos os Santos, com quase 14 quilômetros quadrados de área<sup>4</sup>. Afastada de Salvador, a partir do terminal de São Tomé de Paripe, por apenas nove milhas náuticas (equivalente a cinco quilômetros), a ilha tornou-se ponto turístico sem muita estrutura ou local de veraneio para visitantes urbanos. Localizada em frente ao Porto de Aratu, na foz do rio Cotegipe, a Ilha de Maré possui uma população estimada em cerca de 6.434 habitantes<sup>5</sup>, majoritariamente pessoas negro-mestiças de baixa renda. A comunidade de Praia Grande fica na zona noroeste da ilha dividida em áreas imaginárias, de acordo com a ocupação territorial.

A Rua do Beco, um dos principais destinos de quem chega a Praia Grande, é onde mora Dona Joana. Estive lá algumas vezes como simples visitante, ainda sem saber a dimensão da sabedoria que tinha aquela senhora com jeito de avó, conselheira, dona de sua história. Na casa dos 80 anos, sem mostrar sinal de cansaço, em nada parecia ser mãe de 14 filhos. O senso de humor fazia parte do seu perfil. O olhar sempre na mira do horizonte.

Desde as primeiras vezes em que visitei a casa de Dona Joana, procurei identificar ou localizar sinais de sua liderança religiosa. Mas nada via além da sua simplicidade, do semblante sereno, olhar para o infinito. Muito tempo antes de idealizar este trabalho, quando a conheci, tinha a impressão de estar diante de uma senhora absoluta de si, tamanha a sua serenidade. Ali sentada numa poltrona, perto da janela, ao sabor do tempo, via todos que passavam para lá ou para cá. Nada parecia alterar o seu semblante tranquilo e alegre. É um pouco da sua história que segue na abordagem deste texto.

Dona Joana sabia receber quem chegasse à sua porta, desde que se identificasse, claro. Nada de turbante, nem conta no pescoço, nem bata, nem saia longa. Sua roupa diária era um vestido (tipo robe) e um lenço branco amarrado na cabeça, além de calçar um chinelinho leve. Na frente da casa nada indica ali

---

<sup>4</sup> Dados da Secretaria Municipal dos Transportes Urbanos e Infra-Estrutura – SETIN informam que a ilha tem exatamente 13,79 km<sup>2</sup>. Disponível em: <[www.infraestrutura.salvador.ba.gov.br](http://www.infraestrutura.salvador.ba.gov.br)>. Acesso em: 2 jul. 2011.

<sup>5</sup> Estimativa segundo os dados do censo de 2010 (IBGE).

ser um espaço religioso afro-brasileiro, mas a sua presença já consistia na típica representação, sem nenhum paramento que simbolizasse esse *habitus*. Dentro da interpretação de Pierre Bourdieu, aqui também o *habitus* é percebido como suporte de ajuda sobre as características de uma identidade social, de uma experiência de vida, um sistema de orientação, consciente ou não (SETTON, 2002).

Outrora portadora de uma conversa franca e descontraída, Joana do Nascimento da Encarnação, filha de Oxossi<sup>6</sup> convicta, é uma pessoa que goza do respeito e admiração de quem a conhece. Órfã desde a infância, criada por Mãe Balbina<sup>7</sup>, parteira muito falada na região, acabou se tornando seu braço direito nos afazeres religiosos no terreiro de candomblé que ficava na Cidade de Palha. Herdou toda a sabedoria sobre cura e as habilidades de rezadeira e parteira. Grande conhecedora das folhas e suas funções, Dona Joana desempenhou com propriedade o ofício de curandeira junto à comunidade.

Durante a realização deste trabalho, D. Joana desfruta da companhia dos filhos, devido ao seu estado de saúde. Há cerca de cinco anos o quadro ficou delicado com a cegueira provocada pela catarata e pela deficiência auditiva. Recusou-se a passar por uma intervenção cirúrgica para recuperar a visão, sob alegação de que iria piorar. A perda da visão foi acompanhada pela surdez quase total. Foi também perdendo a mobilidade. À base de muito esforço se estabelece um diálogo com ela, que sempre quer saber o que está acontecendo em volta. Ao saber da entrega do livro *Mapeamento dos Terreiros* (2008)<sup>8</sup> e diante do meu interesse em pesquisar sobre sua história, se mostrou entusiasmada. Recomendou ao filho Beneco que não falasse pelo meio, que falasse do princípio.

---

<sup>6</sup> Deus da caça na cultura iorubá, representado como rei das matas na linhagem dos caboclos.

<sup>7</sup> Balbina Bárbara de Santana, Mãe Bina de Iansã, (hoje lembrada como finada Balbina) era uma mulher multifacetada para a época em sua comunidade. Era considerada uma pessoa hábil e dotada de poderes sobrenaturais. Acumulava as funções de líder religiosa, parteira, médica popular e líder comunitária na região. Grande parte da população da Ilha de Maré até o início dos anos de 1960 nasceu através de suas mãos.

<sup>8</sup> O Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador foi um projeto desenvolvido pelas secretarias municipais da Reparação e da Habitação, em conjunto com o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) com o objetivo de conhecer, localizar e saber da situação fundiária desses espaços sagrados. Ver: SANTOS, Jocélio Teles dos (coord.). *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Salvador. CEAO/UFBA, 2008.



O plano de entrevistar Dona Joana estava ameaçado. Com a iminência da pesquisa, o clima era bem diferente das primeiras vezes para o trabalho de campo. Como coletar alguma coisa diante da nova situação? Desafio para o pesquisador. Contudo, Dona Joana ainda mantinha alguns sinais de lucidez, falava a partir de algum estímulo, até cantarolava, lembrava nomes e coisas antigas. Mas nem sempre era assim. A construção de um relato pode levar em conta a reflexão de que num sentido mais amplo as pessoas são historiadoras pelo fato de aprenderem a contar histórias sobre suas próprias vidas ou ainda casos que lhes são atribuídos pela importância ou relação de significado (MONTENEGRO, 2005). Com sua história de luta pela sobrevivência, Dona Joana se mostrava uma pessoa muito rica em episódios da vida.

Terreiro de Oxossi é apenas um nome fantasia, sem nenhum tipo de registro, nem representação civil em forma de associação. A concepção de casa de culto se deu com a construção da residência durante a década de 1940. Impossível precisar uma data em função da carência de documentação fundiária e da incerteza da memória oral. A casa tem reconhecimento da população local muito mais em função de seu nome.

A casa possui seis cômodos mais uma área de serviço (que serve de barracão) junto ao quarto do santo. No fundo, uma área verde, íngreme, dispõe de algumas plantas de uso sagrado ou não. A área de serviço tem cerca vinte metros quadrados contornados por meias paredes. O chão de cimento tem o desenho de uma estrela no centro, o que sinaliza ali ser um espaço religioso. Vasos plásticos reciclados com folhas dentro ficam pendurados no entorno, seja na parede ou em alguma pilastra. O quarto do santo acoplado, de acesso restrito, tem as paredes pintadas de verde claro e o chão pavimentado com cerâmica branca. Com pouca iluminação, ali estão todos os santos da devoção e simpatia de Dona Joana (fig. 2).

**Figura 2 - Quarto do santo**



Fonte: Marcos Rodrigues / Pesquisa de campo.

Na sua agenda de atividades, a casa realiza uma festa por ano, de Oxossi, em 23 de abril (dia de São Jorge no calendário católico). Também oferece o caruru de Crispina,<sup>9</sup> no dia 25 de outubro, em homenagem a São Crispim e ao aniversário de uma das filhas. Formar uma família de santo nunca foi do interesse. Dona Joana nunca iniciou ninguém e sempre cuidou de tudo sozinha ou com a ajuda dos filhos em alguns momentos.

Tive a oportunidade de ouvir Dona Joana conversar algumas vezes. Com a fala mansa, uma sabedoria admirável, ali na cadeira, próximo da janela, via todo mundo passar, no seu modo simples de ser. Certamente teria sido assim que aprendeu e teria passado um pouco do que sabia a quem soube aproveitar. Seria o seu modo de cultivar a ancestralidade? Em torno dessa questão que envolve memória, esquecimento e silêncio, Michael Pollak (1989) apresenta esses aspectos como integrantes da estrutura da coletividade a que pertencemos, já apontados

---

<sup>9</sup> O mais comum é o caruru de Cosme e Damião, cerimônia tradicional de origem africana sincretizada com rituais católicos, realizada por famílias que possuem descendentes gêmeos nascidos em setembro. Entretanto, na região Nordeste observa-se casas que oferecem caruru de Crispina em devoção a São Crispim pelos (as) filhos (as) nascidos (as) em outubro.

por Maurice Halbwachs.<sup>10</sup> Segundo Pollak, Halbwachs indica a existência da memória seletiva e negociada em busca de uma conciliação entre o coletivo e o individual.

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea na sociedade civil dominada e de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (POLLAK, 1989, p. 8).

É possível perceber a importância da memória coletiva para garantir temporariamente parte da história de uma pessoa ou de um grupo, pois

[...] nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada. Sua memória, contudo, pode sobreviver a seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas (POLLAK, 1989, p.11).

Assim como a coleta de dados em uma pesquisa de campo ocorre através do que é possível encontrar, a construção da história de vida por meio da oralidade se dá conforme o momento da sua realização. Com seu caráter seletivo, a memória busca elementos que marcaram uma existência. Por ser um elemento de construção de antigas e novas narrativas, a memória recupera e traduz o conhecimento histórico. Para levantar as memórias de Dona Joana, os interlocutores conseguiram fazer uma retrospectiva, ainda que fragmentada, mas espontânea e rica em exemplos que dignificam o agora.

A ideia original era entrevistar Dona Joana como discípula de Balbina. Porém, em meio à pesquisa, a surpresa do campo mostrava a necessidade de repensar o trabalho. As anotações do caderno me lembram que Dona Joana não saía mais da cama, estava sob cuidados da família. E fazer entrevista era algo inadmissível no momento. O silêncio indicava um novo caminho ou uma parada provisória. Parar ou seguir em frente. A realização ou não da entrevista era uma

---

<sup>10</sup> Ver: *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.

etapa da pesquisa, que dava sua resposta. Como importante ferramenta de trabalho, a entrevista se tornava elemento relativo perante as fontes passíveis de exploração pelo procedimento metodológico da oralidade.

A recomendação do inglês Evans-Pritchard é de que “o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: a organização, os valores e sentimentos do povo, e assim por diante” (1978, p. 300). Os fragmentos e indicações vão formando o mosaico da etnografia, através dos elementos coletados em campo. E esse longo espaço ocupado a propósito pela entrevista improvisada com Dona Joana possui uma representação simbólica de grande dimensão. Diante do quadro encontrado em que ela estava impossibilitada de conversar, dar entrevista ou qualquer coisa do gênero, esse trecho de diálogo que segue se constituiu uma grande conquista e uma relíquia para os arquivos da memória de Praia Grande.

Revendo as ideias e diálogos do caderno de anotações, o momento simbolizava uma encruzilhada. Era preciso aceitar o campo como ele se apresentava para o pesquisador. E apesar de estar transitando de forma satisfatória, era preciso rever as condições metodológicas seguidas até ali. O uso da entrevista era um detalhe essencial que poderia ser estrategicamente substituído pela coleta de narrativas outras e pela observação pura e simples. Já que o estudo não foi apenas baseado na técnica de entrevista, outras abordagens fizeram parte do trabalho de campo em contatos informais e diálogos espontâneos.

Algumas conversas aconteciam mesmo antes de marcar entrevista e geravam dados importantes para a construção do trabalho. Todo momento era uma oportunidade preciosa para observar e coletar dados. Houve ainda ocasiões em que deveria ocorrer entrevista e ficaram restritas ao plano da mera observação. Apesar do quadro delicado, era preciso muito esforço para manter um diálogo. E foi muito significativo o pouco que consegui obter de um depoimento ao vivo de Dona Joana.

Era um sábado pela manhã.<sup>11</sup> Cheguei lá para conversar um pouco. A varanda estava cheia de crianças. Ela encontrava-se no sofá sob cuidados das filhas Isabel, Nicinha e Anaíde. O clima não era dos melhores para entrevista. Mas a conversa começou espontaneamente sobre a formação da rua e o crescimento do local com a construção de casas, que eram cabanas de palha. Entre um momento e outro de observação, nada dizia que aquele dia seria diferente das outras vezes. Dona Joana tomava mingau. Isabel chegou mais perto e perguntou se lembrava quando chegou para morar ali. E tenta um diálogo com ela, conforme fragmentos a seguir:

Isabel - Essa casa, a senhora se lembra quando se mudou pra aqui?  
Parida não foi?

Ela - Foi.

Isabel - De quem?

Ela - Eu não me lembro...

Isabel - Quem foi que nasceu no dia 2 de julho?

Ela - Foi Isabel...

Isabel - Era o dia da visita de quem?

(Ela não acertava responder. Ficou calada).

Isabel - Era dia de que?

Ela - Era dia 2 de julho... Eh... (e retomou um pouco da memória) Isabel Maria nasceu no dia 2 de julho...

Este nosso lugar de fala tão subjetivo se mostra também enquanto diálogo com o próprio campo na trilha de observações sobre *habitus* e comportamentos. Assim, a presença silenciosa do pesquisador/observador sugeria mais a postura de ouvir e ver, além de demonstrar um compromisso ético com o objeto observado e sua realidade. O diálogo com o caderno de campo também gerava possibilidades para realização de entrevista compreensiva, recurso tão bem difundido na pesquisa social. E contando com certa dose de improviso, consegui esse depoimento surpresa de Dona Joana. O recurso da entrevista compreensiva pressupõe uma relação mais pessoal entre os sujeitos por

---

<sup>11</sup> Observações do caderno de campo.

meio de elementos que até superam outras técnicas para mera coleta de informação, a exemplo do questionário.

Isabel - ah o rapaz agora quer que a senhora cante um pouquinho, tá ouvindo?

Ela - O que?

Isabel - Ele quer que a senhora cante uma música de Oxossi...

Ela - Cadê ele?

Isabel - Tá aqui esperando a senhora cantar...

Ela - Pra que?... (e acabou entoando)

*Oxossi é o dono da lua  
veio ao mudo para clarear  
eu queria ver Oxossi  
para com ele eu falar...*

(cantou duas vezes)

Isabel - ... ele já ouviu, agora ele quer outra música de Oxossi...

Ela - (entou a segunda)

*Oxossi é  
Oxossi é  
Oxossi é  
A luz do mato é...*

Isabel - Falta uma... falta outra de Oxossi... ele quer botar no livro... lembra de outra de Oxossi aí.

Ela - Cadê o rapaz?

Isabel - Oh, ele aqui tá esperando mais uma música... mais uma de Oxossi...

Ela - (Pausa)

*Ajunta maracanã  
Eu sou filha de Oxossi  
Meu pai é rei das elvas tatamirô...*

(deu sinal de cansaço) Já ouviu? Tem um bocado, mas na hora a pessoa se esquece...

Àquela altura, a satisfação era grande por ter ouvido Dona Joana cantar. Dali em diante tinha certeza de que não emitiria mais nenhuma declaração, nem cantaria a pedido de alguém, ainda mais para efeito da pesquisa. Para surpresa, mandou voltar no dia seguinte que ela cantaria outras. Feita a sua vontade. Fui logo pela manhã mais animado com a oportunidade de captar de novo o canto de Dona Joana. Mas, quando Isabel avisou da minha presença e pediu que cantasse para Oxossi, ela saiu com essa resposta: “hoje não, estou indisposta! Fica pra um

outro momento”. Foi motivo de muita brincadeira entre todos da família durante aqueles dias.

Dona Joana nasceu em parto muito difícil sob intervenção de Balbina, que foi chamada com urgência para salvar a mãe e a criança. Nasceu em 24 de junho, dia de São João, certamente, daí o seu nome. Órfã, aos seis anos de idade foi morar com a madrinha, que veio a ser também sua mãe de santo. Cresceu numa casa de culto onde aprendeu a fazer de tudo. Contava que não sabia qual foi o pior, se foi lá o que ela pegou ou se foi depois que se casou. Além de ir lavar roupa na fonte, distante alguns quilômetros, passava muita roupa no ferro de carvão. Era uma pessoa para fazer tudo: carregar água, fazer lenha, lavar, engomar. Era um tempo em que não havia luz elétrica no local e Dona Joana dizia servir de “burro de carga” a qualquer hora do dia ou da noite.

No trabalho de campo, a informante sugere outras fontes potenciais fora da comunidade. Dona Joana tinha a parceria de uma amiga de infância nos afazeres. A relação com Adelita, mais tarde sua comadre, nem todo filho tinha com o pai. Tudo era muito bem combinado entre as duas. Cresceram juntas e conviveram até o momento em que Dona Joana se casou. Tão grande era a consideração que Adelita batizou um dos filhos.

Sobre a sua formação escolar, Isabel disse o seguinte:

Ela estudou foi bem pouco. Mas aprendeu a fazer o nome. O que ela sabe mesmo foi dom de Deus, as coisas que ela sabe. Se ela aprendeu foi bem pouco, acho que só mesmo o nome, e soube ensinar coisas boa. E a outras pessoas também, pessoas de... desavença dentro de casa, procurava ela, as vez de querer largar a família, querer largar os filhos, ela dava aqueles conselho, aquela pessoa obedecia, ela não fazia aquilo [...].

É importante lembrar que o saber apreendido por Dona Joana se deu no universo do candomblé liderado por Balbina. Ter acesso e frequentar escola era para poucos. A criança crioula (negra) não gozava da facilidade de ir à escola. Possivelmente, alfabetizou-se e aprendeu a escrever o próprio nome. Com as primeiras letras, talvez tenha aprendido o suficiente para vencer as dificuldades de uma sociedade subletrada que exigia a qualificação de saber ler, escrever e

contar. Do ponto de vista social, tal perspectiva existia antes e continuou paralela à sua existência.

O sistema de hierarquia social sempre foi estabelecido nos grupos a partir da família e da escola, servindo como guia para o indivíduo frente à legitimação de grupos dominantes. A simbologia das lutas cotidianas expressas pelos julgamentos culturais regula a legitimidade da conduta do indivíduo (LAHIRE, 2006). Apesar de ninguém tocar na questão racial, o sentimento aparece permeado num discurso que recupera a memória para a compreensão das relações sociais. A consciência da discriminação está refletida na conversa com Isabel, embora as relações parecessem esboçar um exemplo de harmonia. Receber tratamento diferenciado na família de Balbina, por exemplo, significava muitas vezes ser escravo doméstico.

Enquanto viveu ao lado de Balbina, aprendera e fizera de tudo um pouco. Além de ajudante de parteira, era uma pequena comerciante, vendia comida típica como mingau, arroz doce, etc. Quando começou a constituir família, sua vida passou a se dividir entre os afazeres da casa de Balbina e os filhos. Os depoimentos dão conta de que na década de 1940 Dona Joana foi morar com a família em Praia Grande, na Rua do Beco. Na época, havia uma fileira de casas espaçadas de um só lado da rua. Em sua modesta moradia, Dona Joana começou a realizar sessões para Oxossi e a coisa foi crescendo devido à procura das pessoas com problemas espirituais e de saúde. Acolhia sempre disposta a atender por caridade. Não cobrava nada de ninguém.

Muita gente em estado de aflição chegava até ela em busca de cura e ninguém voltava do mesmo jeito. Se fosse o caso de alguém precisar se iniciar, ela dizia: “agora você vai procurar fulano de tal, isso aí já não é mais comigo”. Com muito conhecimento acumulado, se dedicava apenas a curar o mal passageiro de quem a procurava. A resistência entre as pessoas mais antigas no santo é histórica para assumir a liderança de uma casa. Em princípio desconversava, mas acabou revelando o motivo. A falta de respeito das pessoas em não cumprir ordem e resguardo, disse ela uma vez. Sua condição de parteira, médica popular ou orientadora lhe deu muito prestígio. Ainda hoje, todos reconhecem.



No momento deste trabalho, sendo a liderança religiosa mais antiga da ilha, portadora de grande sabedoria, costumava dizer que gostava de labutar com a vida e não se furtava em contar muitos casos e episódios vividos, apesar das limitações. Muita gente a denominava como “minha enfermeira”. Pessoa de importância reconhecida na sua comunidade, Dona Joana tem uma trajetória religiosa e de contribuição social que a simboliza como uma cartilha do saber popular. Dentre suas habilidades, ficou conhecida por preparar garrafada, isto é, medicina natural caseira para todo tipo de doença, seja física ou espiritual. É do conhecimento de todos na ilha sua prática de cura também com reza, banho de folhas e outros procedimentos hoje utilizados pela medicina alternativa.

Quando Dona Joana saiu da casa de Balbina, não aplicou a capacidade de empreendimento de sua mãe de santo. Porém, uma vez instalada em sua própria casa, seguiu com as práticas religiosas e, na medida do possível, procurava transmitir o que sabia para as filhas. Entre as testemunhas diretas, Dona Adelita acompanhou de perto a trajetória da amiga desde a fase da juventude.

*P- E Dona Joana quando ela começou a atender gente em casa também?*

Demorou muito que ela não queria, Joana toda especial... (risos) você não viu, ela não queria isso, não queria não queria... ela não queria mas a ordem de Deus ela teve que se dominar. Ela deixou muita coisa a desejar, se ela trabalhasse desde a época, a coisa tava bem melhor. Eu tô até querendo mandar chamar Beneco pra me dar uma rezada, ele sabe rezar de olhado... eu também sei. A minha família (por) parte de mãe todo mundo reza de olhado. A minha mãe era neta de africano. E aí a gente se une. A minha bisavó ensinou pra gente.

*P- Mas Dona Joana aprendeu lá tudo com Dona Balbina?...*

Minha comadre Joana é plantação de caboclo, é cá na ilha... Balbina não sabia fazer um O com o copo, mas na hora que ela tava possuída ela sabia, dizia o nome das coisa e tudo. Era filha de índio, a mãe dela era uma índia.

*P- E Dona Joana quando ela começou a tratar as pessoas, a curar em casa? Como se dava esse processo todo?*

Ia na casa dela, ela olhava, via o que precisava, tirava a nota. A pessoa vinha, fazia se fosse de ficar lá um dia, ficava se não fosse ia embora... mas ela sempre se escusando (risos)...

*P- Por que ela sempre se escusava?*

Ela dizia que era muita responsabilidade. Ela era assim, se ela botasse uma caneta aqui, ela queria achar todo o tempo ali, ela sempre detalhista, tudo dela era ali, não saía... era sempre exigindo. Ela levou muitos anos com um filho só, depois deus mandou mais...

*P- Quando ela começou a fazer as sessões, a senhora conviveu com ela?*

Convivi. Eu sempre ia pra Ilha de Maré, ia sábado e só voltava segunda... ia segunda, voltava na outra semana.. (risos) sempre, qualquer coisa que tinha, se eu não fosse não tinha... ah, minha comadre tinha que vir. Ia graças a Deus. Ela dizia que dava força, garimpava...

Dona Joana não fazia jogo de búzios, nem de cartas. Sempre trabalhou com a intuição e a vidência. Os filhos Beneco e Isabel relatam isso com muita segurança baseados em fatos vivenciados. Isabel guarda muitos detalhes da vida da mãe desde o tempo mais remoto. Segundo relatou, ela costumava reunir os filhos em torno de si para conversar e ali saiam os casos e causos. Sobre o legado da cura, esse aprendizado poderia ter sido bem mais aproveitado. E ao que parece não foi por falta de aviso nem conselho, pois todas reconhecem que ela ensinava.

De sua geração, não há mais ninguém. Mais do que apenas espaço físico, sua casa esboça uma face de sua trajetória, que significa respeito e reverência à herança que contribui para a construção de uma memória que, certamente, se mantém de acordo com os costumes modernos. Depois de acamada, somente em datas especiais Dona Joana era conduzida até a sala. No fim de tarde do dia 24 de junho, por exemplo, estava sentada numa poltrona junto à mesa decorada com um bolo e bandejas de doces e salgados. As filhas em volta começaram a cantar hinos católicos em louvor a Nossa Senhora, ao Senhor do Bonfim, etc. Em seguida, cantaram os parabéns e apagaram as velas dos seus 94 anos. Algumas pessoas fotografaram o momento. Sem demora, chegou um grupo de tocadores para fazer um samba em homenagem a Dona Joana.

Como campo de pesquisa, a casa de Dona Joana apresentou mais surpresas. Era o primeiro sábado de outubro e pelo calendário popular o dia de oferecer caruru nas casas é 27 de setembro. Os preparativos estavam a toda prova para a festa das crianças. Até ali, eu não entendia bem por que do caruru naquele período já que a informação prestada no início era de o caruru de Crispina acontecer em 25 de outubro. Para mim, como pesquisador, foi uma surpresa e a

postura não poderia ser outra senão a de observar até o momento de tirar as dúvidas sobre qualquer mal entendido.

Enquanto buscava o significado da festa, da brincadeira, tratei de registrar alguns momentos da fase preparativa do caruru. A observação participante gozava da confiança dos personagens envolvidos para o registro de imagens. Caso não fosse a campo naquele dia, iria perder o espetáculo do momento e não teria muito como rememorar através da narrativa indireta. Ninguém saberia contar com uma riqueza de detalhes, inclusive de imagens, sobre um caruru e um vatapá feito no fogo de lenha ao ar livre, para quem não presenciou.

Pela segunda vez o marido de Dona Joana, Seu Basílio, foi citado por Isabel para explicar o motivo de a casa realizar o ritual do caruru no mês de setembro. Possivelmente se não fosse inquirida por isso, nada falaria sobre o pai. Ao que tudo indica, a figura paterna nunca esteve muito presente na história da família. Seu Basílio era artesão e feirante, vendia balaaios na feira de São Joaquim. Antes trabalhou no Mercado Modelo. Um fato ocorreu com ele no local de venda com duas crianças, que teriam roubado uma cana do seu estoque. Daí em diante criou a devoção de oferecer caruru de Cosme, em setembro.

Quando ficou viúva, Dona Joana assumiu a obrigação alheia e seguiu com o ritual no sábado seguinte à data. É a primeira casa de que se tem notícia a oferecer caruru duas vezes. Percebe-se aí uma construção de identidade religiosa a partir de um paradigma deixado por alguém que hoje em nada afetaria a sua não realização. Portanto, de acordo com os olhares da etnicidade, tudo é construído, reinventado no plano da cultura, com novos significados (CUNHA, 1989).

Nos últimos anos, os filhos passaram a fazer o caruru de meio quilo, dizendo ser fora do calendário de celebrações da casa. Em Praia Grande, Dona Joana tinha uma grande importância para a comunidade, no período de caruru. Era costume ser convidada pelos devotos que faziam a cerimônia em suas casas para entoar as cantigas na hora dos meninos comerem. Nada começava sem a presença dela.

O trabalho de campo seguia na base de muita observação. Entre outras situações registradas, havia uma relação indireta entre os desejos de Dona Joana e as ações pragmáticas da família. Ainda ligada em alguma eventual movimentação pela casa, certamente seu maior desejo era que as celebrações tivessem continuidade. Nem todo mundo prestava mais atenção ao que dizia, devido ao seu estado enfermo. E apesar disso, persistia em recomendar alguma coisa, em pedir que os rituais não interrompessem ou perguntar por algum familiar.

### **Considerações finais**

Assim procurei apresentar fragmentos da história de vida de Dona Joana, cuja trajetória se restringe à memória popular local, graças a seus feitos de cura e à afirmação dos seus códigos de crença. Sua extensa bagagem, certamente, poderia ser melhor aproveitada como legado. Os relatos de lembrança dos familiares possuem grande valor científico e cultural do ponto de vista da oralidade. A história de lideranças populares da ilha ainda segue invisível nos debates pelos estudos científicos sociais.

Nossa personagem teve um passado no qual desempenhou atividades diversas. Suas experiências de vida foram adquiridas basicamente no universo do terreiro onde foi criada. Assim, a construção da história de vida por meio da oralidade se dá conforme o momento da sua realização. Com seu caráter seletivo, a memória busca elementos que marcaram uma existência. Para levantar a história de Dona Joana, os interlocutores conseguiram fazer uma retrospectiva espontânea e rica em exemplos que dignificam o agora.

A narrativa também teve o papel de refletir sobre a aplicação das ferramentas metodológicas sugeridas por Geertz (2009) de “estar lá” e “estar aqui”, além de reafirmar o valor da entrevista para a construção do discurso etnográfico. A revisão do percurso do trabalho de campo demarcou o desafio de aprender a lidar com os imprevistos e estabelecer uma relação dialética entre pesquisador e objeto pesquisado. Rever os métodos de negociação no campo e

seguir com as investigações foi determinante para elaborar esse recorte da história de Dona Joana.

## Referências

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Etnicidade: Da Cultura Residual mas Irredutível**. In: CARVALHO, Maria Rosário (org.). *Identidade étnica, Mobilização Política e Cidadania*. Salvador: UFBA/Egba, 1989, p. 42-55.

EVANS-PRITCHARD, E.E.. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas – o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

LAHIRE, Bernard. **A Cultura dos Indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés jeje-nagô da Bahia**. 2ª ed. Salvador, Corrupio, 2003 [1977].

MINAYO, Maria Cecília de S. (org.) **Pesquisa social**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MONTENEGRO, A. T. **Oralidade, Memória e História: Questões Metodológicas**. *Encuentro Internacional de Historia Oral “Oralidad y Archivos de la Memoria”* Mayo 5, 6 y 7 de 2005. Disponível em: <[www.dimensioneducativa.org.com](http://www.dimensioneducativa.org.com)> Acesso em 25 ago. 2011.

PAOLI, Maria. Célia Paoli. *Memória, História e Cidadania: o direito ao passado*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da. (Org.). **Direito à Memória**. 2ª ed. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico/ SMC/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1992, v. 1, p. 25-29.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. *Estudos Históricos. Revista das Edições Vértice*, São Paulo, v.3, 1989, p. 9-15.

RODRIGUES, José Marcos B. **Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré): Hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - UFBA, Salvador, 2012.

SANTOS, Jocélio Teles dos (coord.). **Mapeamento dos Terreiros de Salvador**. Salvador. CEAO/UFBA, 2008.

SETTON, Maria da Graça J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, v. 20, n. mai/ago, p. 60-70, 2002.

### **Fontes Orais**

Belmérica Adelita Magalhães Matos, 82 anos, comadre de Dona Joana. Entrevista realizada em 27-7-2011.

Isabel Maria do Nascimento Pacheco, 56 anos, filha de Dona Joana. Entrevista realizada em 2-10-2011.

# Elementos socioterritoriais sobre prática de leitura na escola básica amazônica

Tiese Rodrigues Teixeira Júnior<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

Este artigo busca levantar elementos socioterritoriais que ajudem a compreender práticas de leitura na Amazônia brasileira. A partir de uma *corpora* constituída por um livro didático do Ministério da Educação e um *corpus* recortado do discurso de docentes da escola básica pública. O objetivo é identificar quais livros são indicados e como os estudantes se apropriam destas obras nas aulas de Literatura. A pesquisa é qualitativa e a rede teórica e metodológica é formada por conceitos vindos da sociologia e da análise do discurso, dialogando com Bourdieu (2001) e Maingueneau (2010). Entre os indícios encontrados destaca-se: a falta dos livros, o pouco tempo para as aulas e a dificuldade de compreensão dessas obras no ato da leitura, o que fortalece o distanciamento e o desinteresse dos estudantes por essa prática - revelando, assim, múltiplas violências simbólicas sofridas por esses agentes sociais por parte do estado brasileiro.

**Palavras-chave:** Livro; Leitura; Sociologia; Território; Amazônia.

## Socio-territorial elements about reading practice in amazonian elementary school

## ABSTRACT

This article tries to account for socio-territorial elements that help to understand practices of reading in the Amazon region. From a *corpora* formed by a textbook of Ministry of Education and a *corpus* selected from the elementary school teachers' statements. The objective here is to identify which books are indicated and how students use these works in literature class. This is a qualitative research and its theoretical and methodological basis is formed by the sociology of discourse analysis, in dialogue with Bourdieu (2001) and Maingueneau (2010). The findings are: lack of books, lack of time for the classes and difficulties of comprehension in the reading time. This reveals the distance and disinterest of students towards this practice, showing, thus, the multiple types of symbolic violence perpetrated by Brazilian Government towards these social agents.

**Keywords:** Book; Reading; Sociology; Territory; Amazon.

Em nossa sociedade, letrada e desigual, a leitura é um capital cultural de prestígio.

O domínio desta importante prática social pode ser decisivo na vida de um

---

<sup>1</sup> Docente da Faculdade de Ciências da Educação da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, UNIFESSPA. Marabá, PA, Brasil. E-mail: [tiese@unifesspa.edu.br](mailto:tiese@unifesspa.edu.br)

indivíduo, sendo verdade também que ela pode contribuir para a prática da reprodução das desigualdades sociais. Entre esta figura a ideia de que um leitor se constrói apenas por seus esforços individuais. Fazem parte deste quadro discursivo, também os sentidos de hábito de leitura, gosto por leitura e escolha do livro lido. Essas representações se inscrevem como fortes aliadas as dinâmicas reprodutivas das desigualdades na sociedade brasileira, que tem como uma de suas marcas culturais a negação do direito à leitura.

A construção e a introjeção dessas verdades em nosso cotidiano tentam naturalizar a ideia de que um indivíduo não lê porque não quer e que a prática da leitura e a conquista do posto de um “bom leitor” é de responsabilidade individual – sendo uma conquista exclusivamente meritocrática. Neste cenário, a prática de leitura é de responsabilidade da escola, do professor de língua portuguesa e daquele estudante que tiver interesse em ascender na hierarquia social, onde esse capital cultural é considerado importante.

O objeto de análise deste artigo é uma *corpora*<sup>2</sup>, constituída por textos prévios retirados de um livro didático de Língua Portuguesa e Literatura, e um *corpus* recortado e transcrito do discurso de professores e professoras de uma escola básica pública do sudeste do Pará, a partir da realização de uma entrevista e de uma roda de conversa virtual. O objetivo foi identificar, primeiro, quais livros são indicados no manual didático do Ministério da Educação (MEC) para a prática de leitura nas aulas de Literatura do terceiro ano do ensino médio de uma escola pública no interior da Amazônia brasileira; em segundo lugar, reconhecer como e em que medida, acontecem as apropriações (leituras) dos conteúdos dos livros pelos estudantes (MAINGUENEAU, 2010).

A rede teórica deste trabalho dialoga com as noções de capital cultural (BOURDIEU, 2001; 2010), discurso (MAINGUENEAU 2008; 2010; 2014) e território (SANTOS, 2002; 2020). Na primeira parte, trazemos a introdução e a rede teórico-

---

<sup>2</sup> Os analistas do discurso não estudam obras, eles constituem *corpora*, eles reúnem os materiais que julgam necessário para responder a esse ou àquele questionamento. Um *corpus* pode fazer parte da constituição de uma *corpora* (MAINGUENEAU, 2010, p.40).



metodológica; em seguida, a contextualização do objeto e o trabalho analítico; e, por fim, as considerações finais e as referências.

### **Rede teórico-metodológica**

Falar em sociologia da leitura neste artigo é afirmar que a leitura é uma prática cultural diversificada por suas funções sociais e pelos diversos suportes, que vão do livro ao jornal, passando pela internet. Esta se impõe e se oferece nas mais variadas formas servindo para trocas cotidianas, desfrute das artes, atividades de valor técnico e trocas simbólicas. A leitura possui significados variados de acordo com o leitor e com parâmetros de sexo, classe e instrução social. Por isso, é socialmente rica em complexidade (LAFARGE; SEGRÉ, 2010).

A primeira noção que compõe este quadro teórico é capital cultural, inserido no conceito de campo de Bourdieu (2001). Nas suas formulações teóricas, este liga-se a hierarquias e a poderes, podendo reforçar as desigualdades sociais, pois têm potencial para classificar os agentes segundo os bens culturais que estes consomem, produzem ou apreciam. Os grupos que de alguma forma se envolvem com bens culturais socialmente dominantes adquirem poder. A este poder Bourdieu chamou capital cultural. Faz parte deste universo, por exemplo, o domínio da linguagem culta, que funciona como uma moeda, um capital que proporciona diferentes recompensas a quem o possui, seja no universo escolar ou no mercado de trabalho. O capital cultural se expressa em três aspectos: objetivado, incorporado e institucionalizado. A leitura perpassa essas três dimensões.

Compondo o capital cultural, está o capital literário, que engloba o conhecimento sobre diferentes autores, estilos e obras. Este capital proporciona a quem o possui um certo poder de influência sobre os demais agentes sociais. A aquisição e o domínio da leitura se inscrevem predominantemente no campo literário sendo utilizadas em outros campos — econômico, social e simbólico — e no universo em geral. Neste campo, define-se quais são os bons livros, os livros sem qualidade, quem são os grandes escritores nacionais e regionais e, acima de tudo,

quem pode classificar e hierarquizar os produtos literários desse importante capital simbólico.

Neste sentido, os detentores e os representantes do capital cultural dominante mantém suas posições privilegiadas impondo seus bens como superiores aos demais, a esta estratégia Bourdieu deu o nome de violência simbólica. A imposição da cultura de um grupo como a única e verdadeira. O lado da cultura “dominada” pode aceitar e reconhecer esta superioridade, ou contrapor-se, buscando reverter a hierarquia cultural dominante.

Trazer capital cultural para esta reflexão é considerar que o livro didático como um manual do governo federal que traz uma indicação de quais autores e quais obras devam ser lidas pelos estudantes da escola básica pública; é tentar marcar uma ação de violência simbólica do estado brasileiro enquanto detentor da cultura dominante, uma vez que é feita uma imposição desse capital literário. Outra questão a ser pensada é: em que medida esses estudantes se apropriam desses livros nas salas de aula da escola básica pública amazônica?

A segunda categoria mobilizada aqui é discurso (MAINGUENEAU, 2008). Considera-se que falar é mais que uma forma de representar o mundo. É um modo de agir sobre o outro, já que toda enunciação constitui um ato - pois, “prometer, sugerir, afirmar, perguntar...” objetiva mudar uma dada situação. O discurso é sempre contextualizado, assumido por um sujeito, e aponta qual sua atitude em relação àquilo que diz e ao seu destinatário. Indica o responsável pelo que é dito assim, “um enunciado bem elementar como chove é estabelecido como verdadeiro pelo enunciador, que se situa como o responsável, como o fiador de sua verdade” (MAINGUENEAU, 2010, p. 27).

O discurso só encontra seu sentido no interior de um interdiscurso. A interpretação de um determinado enunciado, por menor que seja, necessita estar relacionada a outros enunciados sobre os quais ela se apoia de forma consciente ou não. Algumas linhas de interpretação defendem que um há um primado do interdiscurso sobre o discurso, um “dialogismo”. Trata-se de uma cadeia verbal interminável.

Algo que uma fórmula de M. Pêcheux resume bem: “isso fala sempre alhures e antes. Nesses dois casos, existe uma relação estreita entre a afirmação do primado do interdiscurso e certa concepção do sujeito falante; a fala nunca é concebida como o lugar em que a individualidade se põe soberanamente: cada autor está tomado pela sedimentação coletiva das significações inscritas na língua (Bakhtin), o sujeito está submetido a um descentramento radical, ele não pode ser a origem do sentido” (Pêcheux) (MAINGUENEAU, 2010, p.28).

Postula-se que o discurso constrói socialmente o sentido, desde as menores interações orais, até as produções coletivas. Falar em sentido aqui é assumir que este é re-construído no interior de práticas sociais por sujeitos que estão inseridos nos contextos de formas diversas. A noção de discurso “constitui assim, uma espécie de invólucro comum para posições às vezes fortemente divergentes” (MAINGUENEAU, 2010, p.29).

No interior da noção de discurso, encontramos os discursos constituintes que englobam múltiplos gêneros de discursos e dão sentido aos atos coletivos. Estes conceitos possuem um estatuto único e falas que pretendem sobrepor-se a outras. Por sua natureza devem aparecer relacionados a uma fonte legitimadora, pertencem a esta zona os discursos religiosos, literários, filosóficos, científicos etc.

Dito de outra forma,

Os discursos constituintes dão sentido aos atos da coletividade, eles são a garantia de múltiplos gêneros do discurso. O jornalista às voltas com um debate sobre um problema social recorrerá muito naturalmente à autoridade do intelectual, do teólogo ou do filósofo. Mas o inverso não acontece. Os discursos constituintes possuem, assim, um estatuto singular: zonas de fala em meio a outras e falas que pretendem preponderar sobre todas as outras (MAINGUENEAU, 2008, p. 38).

Considerados discursos-limite, situam-se e lidam com o limite. Seu estatuto exige a geração de paradoxos que precisam de uma fonte que os legitime, pois, tematizam sua própria constituição para poderem ser reconhecidos frente a outros discursos. Fazer um uso de um determinado gênero de discurso é considerar trabalhar em um “quadro” que a enunciação do locutor não pode modificar. É necessário “dizer, construindo o quadro desse dizer”, uma encenação colada ao sentido expresso pelo texto.

Assim, a situação de enunciação se constrói como cenografia por meio da enunciação, considerando um enunciador, um co-enunciador, um lugar e um momento em que ocorre a enunciação, que valida a existência do discurso. A cenografia não é uma simples cena, ela é quadro e processo. Implica, portanto, uma espécie de círculo, com uma situação de enunciação, um *ethos* e um código linguageiro. Com isso, se desenha um mundo que em troca os dá validade. O conteúdo do discurso, aparece ligado a cenografia que lhe dá suporte. Assim, a cena de enunciação é uma dimensão essencial que delineia um determinado conteúdo.

Como já dito, a *corpora* deste artigo é constituída pelas vozes de professores de literatura do ensino do ensino médio, cotejadas com *as falas* presentes no manual didático de Língua Portuguesa elaborado pelo MEC, este livro se torna, portanto, a cenografia através da qual o discurso constituinte — literário — faz sua enunciação. Assim, o livro didático em tela é portador de um discurso do estado brasileiro, a respeito de quais autores e quais livros devem ser lidos pelos estudantes, numa clara ação de *sugestão e afirmação*, próprias da natureza de um discurso que impõe um determinado capital cultural e simbólico.

Para fechar a composição de nossas categorias analíticas, utilizamos território concordando que este trata de um conjunto de “sistemas de coisas” criadas pelo homem. Falar em território é falar daquilo que é usado por uma dada população, defendendo que o fazemos e que ele nos faz. Tem a ver com o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. Diz Milton Santos:

O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais ele influi (SANTOS, 2020, p.96).

Defendemos que a escola básica é um território de trocas, físicas e simbólicas; de criação de sentimentos de pertencimento ou não; de fortalecimentos de laços de afeto, de descobertas e redes para construções e fortalecimentos humanos. Consideramos o livro e a leitura nesta cenografia. Enquanto objeto cultural físico, o livro pode ser trocado, emprestado, socializado entre uma rede de pessoas e marcar profundamente suas vidas; na sua dimensão simbólica, o livro é portador de mundos que podem possibilitar experiências únicas

de vida. Sendo constituído, também, por *identidades* e por *resistências*, no campo das ideias é possível considerar o livro como portador de elementos do território se considerarmos que seu conteúdo pode representar o *chão* que sustenta a vida de um determinado leitor, ou de uma geração deles, influenciando, oportunizando, sensibilizando e construindo possibilidades de movimentos singulares de acesso a mundos externos e internos, ricos em subjetividades. Defende-se, então, que a leitura pode ser interpretada como sendo um território, construído pelo livro – *chão* – e pelo leitor, a parcela da população que lê. Assim, do encontro do leitor com um livro pode construir-se um território: a leitura.

Consideramos que o acesso à educação está relacionado, intimamente, com o exercício da cidadania. Esta constitui, e é constituída em um território específico. Aqui, emprestamos estas categorias de Santos (2002). Sobre a relação entre território e cidadania, ele diz:

É impossível imaginar uma cidadania concreta que prescinda do componente territorial. O valor do indivíduo depende do lugar em que está e que, desse modo, a igualdade dos cidadãos supõe, para todos, uma acessibilidade semelhante aos bens e serviços sem os quais a vida não será vivida com aquele mínimo de dignidade que se impõe (SANTOS, 2002, p. 144).

Nesta perspectiva de interpretação, o livro assume o valor de um “bem”, um produto com significado sociocultural que pode ajudar um indivíduo na construção de seu capital simbólico. Ter acesso a livros e à prática da leitura é a oportunidade de exercer a cidadania. É fortalecer identidades e resistências, vivenciando a constituição e a partilha de diferentes territórios físicos ou *espirituais* entre os quais, por exemplo, a vida escolar, num sentido coletivo, e a prática da leitura, no âmbito pessoal.

### **Contextualizações do objeto: a Amazônia do sudeste paraense**

A Amazônia do sudeste do estado do Pará, como outras partes da Amazônia brasileira, foi historicamente marcada pelas ações do estado, que impôs políticas de desenvolvimento marcadas intensamente pela localização,

identificação e retirada de recursos naturais. Neste cenário se inscrevem os grandes projetos de exploração mineral e a infraestrutura criada para dar suporte às suas necessidades. Uma parcela significativa da população — indígenas, ribeirinhos, camponeses, quilombolas — tem travado ao longo desse período lutas incansáveis para defender seus modos de vida e os territórios em que se reproduzem socialmente.

A luta pela posse e manutenção da terra é uma marca importante nos processos de territorialização dos diversos grupos sociais que compõem esta parte do nosso regional. Na perspectiva sociocultural e socioeducativa, a escola básica pública representa um lugar por excelência de acesso ao conhecimento da maioria da população. É a partir deste contexto que o presente trabalho se expressa falando especificamente de um município que faz parte da área da abrangência do lago da Hidrelétrica de Tucuruí, que foi criada pelo estado brasileiro no início da década de 1970 como parte do complexo do Programa Grande Carajás (PGC).

O município de Goianésia do Pará está localizado na região Sudeste do estado do Pará, espaço amazônico que tem passado por profundas transformações, em especial no âmbito socioambiental. Neste contexto, a partir da década de 1980, a introdução dos projetos de mineração, colocados em curso pelo PGC, alterou de forma significativa os modos de vida e a relação da sociedade com a natureza, por exemplo, através das atividades de carvoaria, que passaram a produzir carvão para abastecer as guseiras.

Na primeira metade da década de 1970, chegaram os primeiros migrantes que deram origem ao povoado de Goianésia do Pará. O modelo de apropriação da terra pelos primeiros moradores se dava sem o controle do Estado — modelo este comum — para a região amazônica. O conflito pela posse da terra se fazia presente e se expressava de forma clara em confrontos que, em muitos casos, chegavam à morte. Com a abertura da Rodovia PA 150 e depois da Rodovia PA 263, aumentou a imigração em busca de terra e trabalho.

Os relatos orais dão conta de que o local onde se estabeleceu o primeiro núcleo urbano da cidade foi doado pelo dono da fazenda Baronesa. Assim, o nome da cidade, foi influenciado pelo nome da cidade de origem do fazendeiro.

Oficialmente o município foi criado em 20 de dezembro de 1991. Antes, a área estava ligada aos municípios de Rondon do Pará, Jacundá, Moju e Tucuruí.

O processo de criação foi marcado pela disputa política partidária. Os fazendeiros e comerciantes, em sua maioria, eram contra pois teriam que pagar mais impostos. A maioria da população, porém, era favorável à criação do Município. Em 1992 houve a primeira eleição para prefeito e vereadores, que tomaram posse em 1993. Goianésia do Pará está localizado na mesorregião sudeste do Pará e na microrregião de Paragominas. No campo educacional, o ensino básico é de responsabilidade do município e do estado, no meio urbano e rural. (SILVA, 2014; SILVA, 2017).

### **Trabalho analítico: os livros indicados para leitura nas aulas de Literatura no ensino médio**

A reflexão ora proposta considera o livro didático como um manual de orientação fornecido pelo governo federal, por meio do Ministério da Educação. Na perspectiva sociológica, este livro-manual é portador de um capital cultural (BOURDIEU, 2001) que, a partir de uma hierarquia, diz quais autores e quais livros desses autores devem ser lidos, o que nos remete a ideia de violência simbólica, já que se trata de uma imposição da cultura “dominante” sobre a cultura “dominada”. Há um órgão do Estado autorizado a dizer o que deve ser lido; na perspectiva discursiva, este livro-manual é veículo de discursos e se apresenta como uma cenografia, através da qual se faz a enunciação do discurso oficial do estado sobre quais são os livros indicados ou que devem ser lidos nas aulas. A literatura, como um campo do conhecimento (BOURDIEU, 2001) e como um discurso constituinte, se apresenta aqui em relação com outros discursos, como a da língua portuguesa, por exemplo, naquilo que Maingueneau (2010) chama de interdiscurso.

Ainda na perspectiva do discurso, o livro didático é considerado um *gênero de discurso* que adquire sentido ao ser integrado a uma unidade superior o *tipo de discurso*, neste caso, especialmente, o discurso educativo. Esse livro didático de Literatura, também se liga a um *campo discursivo*, o da Literatura, como uma

disciplina distinta em meio a outras que se ligam a outros tipos de discurso educativos. Assim, os livros indicados para a prática da leitura no manual do MEC são unidades que fazem parte do *discurso literário*. Os *tipos de discurso* estão ligados a uma mesma finalidade social. O livro didático é portador de um duplo discurso, de governo e literário, que assume um posicionamento acerca de quais autores e quais livros devem compor o seu catálogo de indicações (MAINGUENEAU, 2014).

O livro em tela faz parte da coleção *Português Contemporâneo*, da editora Saraiva, formado por 3 volumes. O terceiro livro é onde se encontra a disciplina de Literatura. A coleção chega às escolas através do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) e tem validade de três anos — no caso, 2018, 2019 e 2020. Os autores desta coleção são Wiliam Cereja, Carolina Dias Viana e Christiane Damien. Em Goianésia do Pará, a disciplina de Literatura é ofertada no terceiro ano do ensino médio. A partir de agora, passamos a identificar quais são os livros indicados para que os estudantes leiam nas aulas de Literatura.

Os livros mencionados aqui são os indicados na relação com seus autores, que aparecem em destaque, com fotos do livro ou do autor, no citado manual do MEC. A parte do livro que trata da literatura inicia na página 252. O primeiro livro que encontramos foi *Relato de um certo oriente* (1989), do autor Milton Hatoum. O manual de literatura do professor apresenta um resumo de uma página e meia do livro. Compõe esse painel, também, uma foto da capa do livro e uma de seu autor, entre as páginas 257 e 259.

O próximo livro indicado é *Todos os nomes* (1997), de José Saramago. Desta vez o trecho do livro apresentado é de 4 páginas, contendo uma passagem da obra. Há uma foto do autor e uma da capa do livro. Na sequência, são apresentadas 16 questões relativas à leitura do trecho do livro. As questões solicitam respostas que parecem dialogar com todo o conteúdo da obra. Por exemplo, a questão 9 pergunta: De que tipo ou de que natureza é o pensamento do protagonista?

O próximo livro trata do que o manual em tela chama de literatura negro-brasileira. É um livro coletivo. A obra chama *Cadernos negros* (1998), volume 36. O texto referente ao conteúdo do livro é de menos de uma página. Cita autores como



Luiz Gama, Cruz e Sousa, Paulo Colina e Abelardo Rodrigues — os dois últimos, como fundadores da coleção cadernos negros. Há uma foto da capa do livro. Não há nome de autores na capa. Não há fotos dos autores compondo o conjunto de informações presentes, como feito nos outros livros indicados. A referência a este livro se encontra na página 304.

O livro didático do MEC aqui analisado indica três obras de autores nacionais e internacionais, que ajudam na composição do conteúdo das aulas de Literatura e estão relacionados à prática da leitura no segmento de ensino sobre o qual refletimos. Um livro de um autor Português, um de autor da Amazônia brasileira e uma coletânea de contos. A seguir, buscaremos nas vozes dos docentes indícios que nos revelem às práticas de leitura colocadas em curso com esses livros, nas aulas de Literatura do terceiro ano do ensino médio em uma escola básica pública amazônica.

**“Às vezes, o aluno só consegue a cópia de cinco páginas de um livro”: a palavra de docentes sobre práticas de leitura em aulas de literatura na escola básica**

Neste tópico, vamos dialogar com o *corpus* recortado do discurso de docentes da escola básica. A intenção é refletir sobre a prática da leitura a partir dos livros indicados pelo MEC para as aulas de literatura, uma vez que, sendo este um *campo discursivo*, essa atividade se configura como um espaço importante na construção de circunstâncias de leitura. Os trechos analisados a seguir foram retirados de entrevistas realizadas no período de 03 a 30 de novembro de 2020, com duas professoras e um professor de literatura do ensino médio de uma escola básica pública no interior da Amazônia paraense.

Para melhor orientar a reflexão proposta, escolhemos algumas questões norteadoras para alcançarmos o objetivo proposto — a saber, como se dá o acesso aos livros indicados pelo MEC? Qual o grau de interesse e de compreensão dessas obras por parte dos estudantes? quais os possíveis desafios desse percurso e como são superados na prática docente?

Vejamos como as questões norteadoras propostas acima, podem ser respondidas nos trechos a seguir, extraídos da fala da professora A:

Os alunos chegam ao ensino médio sem o hábito da leitura, sem o gosto pela leitura. Muitos parecem que nunca tiveram contato com a literatura. Parece que a grande maioria nunca leu. É muito difícil fazer os alunos se familiarizarem com os textos literários (Professora A).

O trecho acima reforça um discurso conhecido dos professores da escola básica, o distanciamento entre os estudantes e a leitura. É preciso que se considere que o hábito e o gosto por leitura compõem um quadro discursivo de reprodução da cultura dominante que é um desafio no momento de se pensar a prática da leitura, pois ela não pode ser tratada como uma prática individual que dependa tão somente da vontade do indivíduo. Outro argumento presente é o de que a leitura, na aula de literatura, trata de um tipo de texto específico, o texto literário, que ocupa lugar de destaque nesse campo (MAINGUENEAU, 2014)

Neste quadro, a prática da leitura é um componente da aula de literatura. O que indica também que essa prática tem um território, um lugar e um tempo onde acontece. Aqui, o ato de ler está associado à ideia de leitura de um livro, pois a aula de literatura é o lugar por excelência para tal prática. Nesse recorte, há um sentido de pertencimento entre a leitura e a aula de literatura, que acontece na escola, no interior de uma disciplina. O distanciamento e a falta de familiaridade com esse mundo são os desafios mais expressivos até aqui.

Vejamos o recorte a seguir:

O trabalho com literatura é mais difícil. Os livros que são indicados eles vêm junto com português, apenas no terceiro ano é desmembrado. A carga horária é pequena, o tempo é muito curto. Os alunos não têm acesso aos livros indicados. O que temos são trechos dos livros indicados, às vezes, não temos nem um exemplar da obra para mostrar aos alunos (Professora A).

Este trecho é um desenho bem nítido das condições para a prática da leitura nas aulas de literatura do ensino médio. Ele revela outros elementos que fortalecem o distanciamento e o não gostar de ler. Traz um ponto central: os alunos não têm acesso aos livros indicados, às vezes, nem o professor da disciplina tem o

livro. Um grande desafio sem dúvida. Mas como superar isso? Vejamos o que a professora E nos diz

A gente fica com um livro, um livro que a gente comprou ou que a escola forneceu e aí temos que nos virar, tirar cópias, por exemplo, mas aí tem outro problema, nem todo mundo tem dinheiro pra tirar a cópia do livro. Às vezes, o aluno consegue tirar apenas a cópia de 5 páginas do livro. Dificulta porque o ideal seria ele ler a obra inteira. A gente tenta superar isso. No trabalho com os livros indicados, no geral, é solicitado que o aluno faça um resumo da obra indicada, mas como se ele não leu o livro? Se ele não tem acesso ao livro? (Professora E).

O caminho apontado é que os alunos tirem cópias do livro, solução que esbarra em outros desafios. Por exemplo, a falta de dinheiro para fazer isso. Os estudantes, quando muito, acabam lendo partes dos livros indicados pelo MEC. Isso coloca a prática da leitura realizada neste espaço em uma condição precária de realização. Este quadro revela uma dupla violência simbólica (BOURDIEU, 2010) do estado brasileiro sobre professores e estudantes, pois a primeira acontece quando indica quais são os livros sem ouvir os que farão uso deles e a segunda ocorre no momento em que não disponibiliza os livros que indicou para a prática da leitura nas aulas de literatura. A falta de condição material para a leitura fortalece o distanciamento e nega aos estudantes o direito de construção dos tais gostos e hábitos de leitura.

E quando os alunos conseguem a cópia do livro?

É tudo sempre muito corrido porque a carga horária é pequena. A gente tenta chamar a atenção para a importância da leitura. A grande maioria dos alunos não gosta de ler. No geral, eles acham as leituras de difícil entendimento. A linguagem dos livros não é acessível. Eles sentem dificuldades. O que mais ouço nas aulas é: estou lendo e não estou entendendo nada (Professora A).

O trecho acima traz três elementos que ajudam a ampliar o desenho desse contexto que nega o direito à leitura. O tempo - essa segunda natureza (ELIAS, 1998) - corrido, pequeno, escasso para a necessidade da leitura; mais uma vez, o discurso, (MAINGUENEAU, 2010) a respeito de "não gostar de ler", se faz presente; a linguagem dos livros; a dificuldade de compreensão daquilo que se lê por parte dos alunos; assim como outras manifestações de violência simbólica e diferentes

sinais constitutivos do território e da sociologia da leitura na escola básica pública do interior da Amazônia. Santos (2002), nos lembra que no território, por exemplo, existe resistência: dizer que não entendem a leitura do livro, é uma forma de expressar essa resistência, que pode vir refletida em um “não gosto de ler”. Assim, o exercício da leitura pode construir territórios de conflito.

O trecho a seguir traz outros olhares sobre o já dito. Vejamos:

São todos muito bons, principalmente porque são profundamente relacionados ao momento histórico em que foram escritos. Eu, como professor, tenho acesso porque eu mesmo, ao longo do tempo, fui montando meu acervo. Tenho mais da metade dos que são indicados, mas meus alunos não têm. Eles conseguem os livros realizando download's das obras mais clássicas, mas dos mais recentes eles dependem de cópias tiradas na reprografia da escola (Professor C).

Para promover a prática da leitura nas aulas de literatura é preciso que o professor da disciplina adquira os livros para si, compre-os. O professor os têm, os alunos não. Quando se fala em obras mais clássicas da Literatura, pensamos em um certo tipo de livro — construímos uma imagem, por exemplo, as obras de Machado de Assis. Ao falarmos em fazer download de livros, nos referimos a um estudante que tem acesso à uma determinada tecnologia que possibilita esse acesso. Em se tratando de estudantes de escola pública no Brasil, sabemos que uma grande parcela não tem, por exemplo, acesso à internet, computadores ou smartphones. Outro elemento que aparece, novamente, é a prática de tirar cópias de livros, uma prática que é ilegal, mas presente no cotidiano escolar. O trecho acima não fala nos estudantes que dão dinheiro para a “reprografia”.

### **Considerações finais**

A educação é um processo que se constitui através do compartilhamento da cultura, da política e das experiências do cotidiano. Tratar de práticas de leitura em contexto amazônico, propondo um diálogo com conceitos vindos das ciências humanas, é tentar ler essas constituições com outras lentes.

Entre os elementos presentes na *corpora* deste trabalho, pontuamos, primeiramente, os livros indicados pelo MEC: *Relato de um certo oriente* (1989);

*Todos os nomes* (1997) e *Cadernos negros* (1998). Nenhum destes livros foram disponibilizados para os estudantes. Eles leram cópias de partes dos mesmos. Entendemos aqui a expressão de diversas violências simbólicas. Os livros indicados, a negação ao acesso a estes livros e o desdobramento disso, em uma prática criminosa, que é copiar a obra de um autor. Dos livros indicados, dois são de autores muito conhecidos — Milton Hatoum e José Saramago. Nenhum deles está disponível para download.

Negar o direito dos estudantes de terem essas obras em suas mãos é uma violência, levá-los à copiadora da escola para fazer a cópia de 5 páginas que seja, é obriga-los a cometerem um crime — Outra, das muitas violências vistas neste contexto. O livro didático traz um questionário para ser respondido pelos estudantes a partir da leitura dos livros indicados. Como respondem perguntas sobre um livro não lido?

Ao olhar os livros citados, precisamos considerar as perspectivas de gênero, de classe e de raça. Os livros são de autores homens. E as mulheres? O livro *Cadernos negros* (1998) é coletivo e tem um espaço bem menor no tocante ao resumo apresentado no livro didático aos estudantes. Não há uma equiparação de conteúdo. Isso reflete, também, num discurso carregado de sentido, hierarquia, expressão de poder e um determinado capital cultural (BOURDIEU, 2001) que se impõe e nega, no plano macro, aquilo que Santos (2002) chama de *fluxos*, ao tratar das políticas públicas que possibilitam que as pessoas tenham acesso aos bens e serviços sociais — neste caso, o direito ao livro e à leitura. No material indicado pelo próprio MEC existem elementos da estrutura desigual da sociedade brasileira, reforçados pelos mais variados caminhos - entre eles, o campo literário.

A falta dos livros para a prática da leitura, fortalece outros elementos que perpassam este cenário socioterritorial. O desinteresse dos estudantes pela leitura, o pouco tempo das aulas, as dificuldades de entender as obras propostas dificultam mais a aproximação entre leitores e livros, impossibilitando a prática da leitura e a constituição desta como um território. O território age sobre a vida. (SANTOS, 2020).

O debate ora proposto busca abrir outras trilhas nos debates sobre prática de leitura em solo amazônico. As lentes da sociologia, da geografia e da análise do discurso usadas aqui reivindicam pensar esse capital cultural na escola pública, considerando as condições sociais e materiais de acesso. Primeiramente analisar os livros indicados pelo próprio MEC. Depois, pensar: quem são os estudantes? Eles/Elas têm acesso à internet? Tem dinheiro para tirar as cópias dos livros ou de parte deles?

Considerando que o discurso não nasce no sujeito (MAINGUENEAU, 2012), os docentes, ao tratarem das práticas de leitura de seus estudantes, devem considerar que hábito de leitura, gosto por leitura e escolha de livro não dependem apenas do querer do aluno. Não é apenas uma questão subjetiva. Há aí, um componente objetivo (BOURDIEU, 2010) que interfere na construção desses quereres. Devemos ter cuidado para não nos tornarmos reprodutores de uma cultura da desigualdade, que reforça estereótipos negativos da relação entre leitor e livro; individualiza o processo fortalecendo a ideia de que o aluno não ler porque não quer; e retira do debate as condições sociohistóricas e socioeducativas em que estes agentes estão inseridos. É preciso ecoar as vozes docentes destacadas aqui. Dos livros indicados pelo MEC, os estudantes das escolas públicas da Amazônia brasileira só se apropriam, muitas vezes, de algumas cópias, de alguns fragmentos dos livros indicados pelo governo federal. Falar em leitura é tratar de um capital cultural negado. Essa negação exclui, impossibilita, represa o acesso à cidadania.

## Referências

BOURDIEU, Pierre. **A Produção da Crença**. Porto Alegre: Zouk, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O Senso Prático**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LAFARGE, Chantal; SEGRÉ, Monique. **Sociologia da leitura**. São Paulo: Ateliê editorial, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da Enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e Análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2014.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. São Paulo: Recor, 2020.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA, Paulo Cesar Alves. **Africanidade e negritude no imaginário de professoras negras: um estudo em Goianésia do Pará**. Dissertação de Mestrado. Belém: UNAMA, 2014.

SILVA, Reinaldo Costa da. **Exploração do trabalho na produção de carvão vegetal no município de Goianésia do Pará/pa**. Dissertação de Mestrado. Marabá: UNIFESSPA / PDSTA, 2017.

# Corpo em relação: contribuições de Marcel Mauss e Luc Boltanski para a Sociologia do Corpo

Mauricio Priess da Costa<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

O corpo como objeto de estudo sociológico pode oferecer inúmeros desafios e não menos *insights* para o pensamento social. Dois importantes autores que trabalham este tema são Marcel Mauss e Luc Boltanski, que mostram tradições e formas diferentes de pensar o corpo. Uma análise de ambos os textos, pode mostrar pistas e direções sobre a categoria, bem como oferecer ferramentas, métodos e ideias de acesso ao corpo como *nexus* entre indivíduo e sociedade, servindo inclusive como meio de crítica às tradições sociológicas clássicas numa tentativa de superação da dicotomia sujeito/sociedade. Os textos aqui apresentados se dedicaram a explorar esse objeto tão íntimo e, por isso mesmo, tão difícil de ser definido em suas dialéticas relações com as sociedades que influenciam e são influenciadas pelo movimento humano. Os autores, mesmo que incipientemente, mostram formas de análise social que serão fundamento para correntes sociológicas ainda mais focadas na ação social disruptiva, como a Sociologia pragmática e a Sociologia do Corpo.

**Palavras-chave:** corpo; sociedade; relações sociais.

## Body in relation: contributions by Marcel Mauss and Luc Boltanski to the Sociology of the Body

## ABSTRACT

The body as an object of sociological study can offer countless challenges and no less insights for social thought. Two important authors who work on this theme are Marcel Mauss and Luc Boltanski, who show different traditions and ways of thinking about the body. An analysis of both texts can show clues and directions about the category, as well as offer tools, methods and ideas for accessing the body as a nexus between individual and society, have even been used to criticize classical sociological traditions in an attempt to overcome the subject/society dichotomy. The texts presented here are dedicated to exploring this object, which is so intimate and, for that very reason, so difficult to define, in its dialectical relationships with societies that influence and are influenced by human movement. The authors, even if incipiently, show forms of social analysis that will be the foundation for sociological theories even more focused on disruptive social action, such as pragmatic sociology and sociology of the body.

**Keywords:** body; society; social relations.

---

<sup>1</sup> Discente do programa de Pós-graduação em Sociologia no PPGSOCIO da UFPR sob orientação da Profª. Dra. Simone Meucci. Professor da Prefeitura de Curitiba-PR. Bolsista FIOTech. E-mail: priess@gmail.com.



O corpo humano: tábula rasa sobre a qual uma sociedade coercitiva escreve suas regras e comportamentos; força motriz desta sociedade através de suas ações transformadoras ou fruto de influências de uma estrutura econômica? As Ciências Sociais podem observar o corpo sob diversas formas. Através desta literatura (e em textos de áreas afins), é possível buscar a relevância deste objeto no estudo das sociedades humanas. Desde Aristóteles (2009), as aprendizagens corporais já chamam a atenção da intelectualidade ocidental. Nos interessa aqui, escrutinar um pouco da produção sobre o corpo na gênese e desenvolvimento das Ciências Sociais, para identificar legados e influências, aprofundando o tema e estimulando o pensamento social.

Assim, o objetivo deste pequeno artigo é mostrar como o corpo é um objeto de estudo social multifacetado e como sua obviedade esconde a grande complexidade de suas relações. Pretende-se analisar dois intelectuais: Marcel Mauss (2003) e Luc Boltanski (2004), buscando evidências de diferentes objetivações do corpo como *locus* onde se materializa a relação e interação social. De conceitos mais abstratos e generalistas, até a pesquisa empírica dos cuidados corporais, se pretende buscar diferentes métodos e técnicas do conhecimento relativo ao corpo e como eles influenciam a Sociologia na contemporaneidade.

Na primeira seção, a análise recai sobre o texto mais antropológico de Marcel Mauss, “As técnicas do corpo” (2003), um pequeno ensaio com grande impacto sobre as percepções de tradição e educação corporal. Já na segunda seção a discussão se desdobrará com o livro de Luc Boltanski, “As classes sociais e o corpo” (2004), uma análise empírica sobre as visões da medicina e dos conhecimentos populares sobre os cuidados corporais. Finalmente, na terceira seção, será demonstrado como esses estudos permanecem relevantes, atuais – mesmo com suas peculiaridades – e como deixam um legado dentro da Sociologia, problematizando o corpo como relação social a ser objetivada.

### **Marcel mauss: o corpo como idiossincrasia social**

Jogar, dançar, operar uma máquina, cuspir, saltar. Pode parecer um manual de educação física ou de psicomotricidade, mas é na verdade o início da observação que deu origem a uma tradição sociológica e antropológica, operando no despertar dessas disciplinas. Todos os grupos humanos transmitem suas ideias, valores e organizações, através de técnicas que, por sua vez, são expressas e absorvidas através dos corpos. As representações desses grupos sociais, são impressas em um corpo que já possui experiências únicas e expressas através das atitudes cotidianas. Novamente recorro aos verbos: balançar, equilibrar, dormir, urinar. Todas as sociedades os fazem – nenhuma igual à outra. A posição das mãos, dos braços, até mesmo os órgãos usados para mecânica da respiração são, pelo menos em parte, socialmente construídos. O corpo é tratado aqui como um instrumento: “o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem” (MAUSS, 2003, p. 407).

Nesse brilhante ensaio, Marcel Mauss apresenta o que começa a esboçar como objeto de pesquisa sociológica: menos o corpo em si do que as técnicas que se inscrevem nos corpos sociais. Através de observações práticas de atitudes cotidianas, foi capaz de chegar à conclusão de que as técnicas corporais são uma “idiossincrasia social”, o resultado de uma mistura peculiar de estímulos, ou seja, que os atos corporais são transmitidos pela sociedade mais do que resultado único de mecanismos psíquicos individuais. Para além da totalidade dessa afirmação, é interessante notar como o acesso a esse objeto de estudo, se dá pelos atos educacionais sobre ele. O ato de transmissão das técnicas deve ser tradicional e eficaz. Existe assim, “uma técnica do mergulho, e uma técnica de educação do mergulho”. (MAUSS, 2003, p. 402).

Para o autor, técnicas podem sofrer mudanças cumulativas (através de seu estudo específico), que podem torná-las mais eficientes. Todavia, o processo de inculcação e treino de determinada técnica é lento e demora a se sedimentar no corpo. É possível observar hoje como é difícil nos adaptar a novas técnicas, principalmente de manipulação do corpo, com o passar do tempo. Ficamos espantados com a facilidade com que as gerações mais jovens lidam com as tecnologias de forma muito mais “natural”. Como dominam rapidamente qualquer aparelho de comunicação e suas

interfaces como forma de expressão e divertimento, inclusive de natureza corporal. Mesmo para a geração anterior, nascida nos anos 1980, ainda que já possuísse contato com tecnologias comunicacionais, lida de maneira diferente ao se acostumar às novas formas de comunicação e expressão.

Para explicar essa relação envolvida no aprendizado e na mudança das técnicas corporais ao longo do tempo, Mauss evoca o conceito aristotélico de *habitus*: aquilo que é construído através da educação, que é estudado. O *habitus* é um conceito específico. Se difere do “hábito” que é adquirido através da mera observação e imitação. Longe de invocar, metafisicamente, um “espírito” da memória, o *habitus* maussiano designa o que é lentamente apropriado através de um ato educacional, mesmo que inconsciente ou desapercibido enquanto tal. Sem perceber, as pessoas constroem sua motricidade baseada em elementos diversos dos ambientes em que vivem: jeitos de andar, de dançar, de flertar apresentam características de todo um sistema de influências que atravessa o corpo.

Assim, neste universo de movimentações possíveis, o que dá peso e vetor para estimular a imitação de determinado ato, é a autoridade investida em quem se move e sua influência sobre os demais indivíduos. Essa autoridade pode ser institucional, como entre professor e aluno, ou mais informal como entre o público que imita os trejeitos de certa celebridade da música ou do cinema. O termo funciona como um elo dialético entre o indivíduo e a sociedade, uma vez que o *habitus* é produto tanto coletivo quanto individual. Nenhuma pessoa terá exatamente as mesmas experiências que outras: os “hábitos mentais” tradicionalmente aprendidos são frequentemente confrontados com outras fontes de conhecimento, que fazem parte de determinado grupo social gerando assim uma manifestação única em cada pessoa.

Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, com as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição (MAUSS, 2003, p. 404).

O corpo é assim, uma entidade que se manifesta como uma interface entre a subjetividade e objetividade do social. É possível observar aqui o fato social total

maussiano, que além as características do fato social<sup>2</sup>, engloba as esferas econômica, moral, estética e política. As técnicas do corpo não deixam de ser, para o autor, fatos sociais totais:

Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos a chamá-los, exprimem-se de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – estas supondo formas peculiares de produção e consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2013, p. 10).

Os atos corporais são assim observados como resultado de atos educacionais, estabelecendo uma hierarquia de uma pessoa que educa para uma que a imita. É aí que se pode observar todo aspecto social do corpo, uma vez que o ato educacional situa o indivíduo, estabelece e é estabelecido pela sua condição social.

É interessante notar como o autor usa cenas do cotidiano, que poderiam ser consideradas banais não fosse a perspicaz análise dos usos das técnicas corporais. A ligação entre indivíduo e sociedade, uma das problemáticas clássicas da Sociologia é astutamente observada nessas situações corriqueiras da vida em sociedade e nos atos de transmissão do conhecimento. Não haveria situação corporal que não nos fosse imposta pela sociedade, ainda assim, regras sociais de comportamento corporal mudam o tempo todo e conforme os lugares; e mudam por que cada corpo é único, mesmo com todas as influências e coerções, cada corpo interpreta essas coerções de certa maneira, gerando movimento, nos vários sentidos da palavra.

Essa adaptação constante a um objeto físico, mecânico, químico (por exemplo, quando bebemos) é efetuada numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda a sua educação, por toda sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa (MAUSS, 2003, p. 409).

---

<sup>2</sup> “Um facto social se reconhece pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos; e a presença desse poder se reconhece, por sua vez, seja pela existência de alguma sanção determinada, seja pela resistência que o fato opõe a toda tentativa individual de violá-lo.” (DURKHEIM, 2004, p. 44). Durkheim coloca como o fato social é o objeto específico da Sociologia, representando o social: uma força anterior, exterior e coercitiva em relação ao indivíduo.

A Sociologia acumulou algumas categorias que atravessam toda a disciplina. São como axiomas, que estarão presentes em qualquer grupo estudado. Das mais clássicas como classe social, até as mais contemporâneas como gênero e etnia, esses termos, sem dúvida, também atravessam (e são atravessados), pelo corpo. Em todos os casos é ele, inclusive que sente e expressa essas categorias. Uma das principais revelações do estudo das técnicas do corpo, é a de que aquilo que nos parece trivial e natural é, na verdade, produto de uma mistura amplamente influenciada pela sociedade.

Para o autor, até mesmo as coisas mais básicas da vida como, dar a luz ou respirar, embora universais, são moldadas de acordo com a história dos grupos sociais aos quais a pessoa está vinculada. Por exemplo: nos exercícios físicos escolares aprendemos a respirar inflando a caixa torácica, mas nas técnicas de canto e teatro é muito mais produtivo uma respiração feita através do diafragma. Mesmo dentro do mesmo estrato social, os usos do corpo podem mudar. Um contraponto à noção clássica de sujeito, que está constantemente respondendo às coerções da sociedade. Essa abordagem, de uma análise sociológica das técnicas corporais, por mais que esteja ainda calcada na dualidade sujeito/estrutura, se mostra rica e muito atual, permitindo acessar o corpo em um de seus componentes mais básicos: a aprendizagem. Todas as sociedades humanas transmitem conhecimento. Transmitem através do corpo e para os corpos de outrem. É aí que reside uma “matéria social” quase palpável. O simples fato de reconhecer, enquanto técnicas, as ações da vida cotidiana de qualquer sociedade, já mostram a atualidade do pensamento maussiano.

Na introdução do livro “Sociologia e Antropologia” (2003), que contém o texto de Mauss com o qual dialogamos, Levi-Strauss, argumenta sobre a ideia de criar os *Arquivos internacionais das técnicas corporais*, ressaltando como seria uma obra realmente internacional (e absolutamente sociológica), visto que não existe sociedade que não deva contribuir à sua maneira para essa arcabouço de formas únicas de lidar com os corpos. Aquilo que nos parece mais natural é também portador de uma série de determinações exteriores, socialmente influenciado através das técnicas. Afirma Mauss: “talvez não exista maneira natural no adulto” (MAUSS, 2003, p. 405) e acrescento: talvez, nem na criança.

## Boltanski: corpo empírico

Antes de mais nada, é importante destacar que “As classes sociais e o corpo” (2004), é um texto produzido em uma incipiente fase intelectual do autor, quando ainda era assistente de Pierre Bourdieu e amplamente influenciado pela sua Sociologia crítica. Aqui, Boltanski usa inclusive, a categoria bourdieusiana de *habitus*, que veremos, mantém diferenças em relação à definição de Marcel Mauss. O próprio Boltanski ao desenvolver, com outros autores, sua Sociologia pragmática, critica certo resquício estruturalista da Sociologia crítica, por sua incapacidade de escuta e reconhecimento da ação social autônoma de atores e atrizes.

Portanto, a relação entre descrição sociológica e crítica é extremamente complicada, especialmente porque Bourdieu não está preparado para atribuir um papel importante à moralidade nesse contexto. Ao contrário do marxismo, Bourdieu não endossa uma versão específica da filosofia da história que poderia fornecer uma base para a descrição de contradições imanentes. De fato, essas contradições simplesmente não existem em seu universo. Ele descreve um mundo permeado por mecanismos de dominação que são reproduzidos em grande medida de maneira inconsciente e estratégica. De que serve criticar, porém, se o mundo é “naturalmente” assim e se, portanto, a mais admirável intenção revolucionária e moral pode ser reduzida a um efeito da falsa consciência e está condenada ao fracasso? (BOLTANSKI, 2021, p. 3).

Por mais que “As classes sociais e o corpo” (2004) possa parecer um estudo superado no contexto intelectual do autor, o texto permanece relevante. O que nos interessa verdadeiramente é a sagacidade de sua pesquisa empírica e dos *insights* que os cuidados com o corpo podem suscitar na teoria sociológica.

Enquanto Mauss escreve de um arcabouço corporal de toda a humanidade, conferindo certa primazia a uma estrutura social de transmissão de suas técnicas e usos do corpo, Luc Boltanski (2004) baseia-se em uma análise empírica e é enfático na ideia da divisão econômica operando nas formas de cuidar e tratar do corpo. O autor pretende analisar esse objeto através de dados qualitativos e quantitativos, baseados em teorias clássicas e influências não tão clássicas assim. É notável sua aproximação com Karl Marx já no título da obra, com as classes sociais em primazia. Essas classes são expressas como fruto da organização social baseada na divisão do trabalho e, por

mais que outras variáveis sejam consideradas e dominantes em alguns casos, todas elas se relacionam diretamente com o nível econômico das pessoas. Além disso, o rigor da análise empírica e a aproximação com os temas clássicos da Sociologia chamam a atenção por toda a obra, que não apenas elege o corpo como objeto sociológico, mas mostra como a Sociologia é capaz de descobrir aspectos únicos das relações, revelando toda a diversidade deste objeto.

Diferentemente de relatar experiências ou classificar técnicas, o autor usa outros métodos para acessar o corpo como objeto de estudo, partindo de 120 entrevistas realizadas com famílias do centro e dos subúrbios de Paris, além das áreas rurais no entorno da cidade. Seu principal tema é o cuidado médico, os cuidados com o corpo. Mesmo assim, não acredita que esse tipo de informação por si só possa oferecer grandes explicações, usando a teoria e as respostas das entrevistas para explorar generalidades e peculiaridades entre as famílias.

Ao melhor estilo durkheimiano<sup>3</sup>, Boltanski estabelece o que diferencia o estudo sociológico do corpo de outras ciências cujo o corpo também é objeto privilegiado de estudo, como a Antropologia, a nutrição clínica ou a sexologia. Destarte a Sociologia não pode ser uma justaposição de outras técnicas e ciências corporais, dada a relevância deste no entendimento da sociedade.

Neste texto, ainda é possível observar influências da Sociologia crítica de Bourdieu na definição da categoria *habitus*, apresentando-o como “princípio gerador e unificado dos comportamentos” (BOLTANSKI, 2004, p. 162), que são como regras interiorizadas e que mediam as relações de um grupo ou comunidade através de suas práticas. Assim, quaisquer que sejam as análises feitas usando o corpo como objeto, não podem ser completamente explicadas por um pensamento parcial como o econométrico, ou de variação de consumo. É na mediação da ordem cultural que são transformados determinismos sociais em regras, gostos e aversões que explicam os

---

<sup>3</sup> Refiro-me aqui, ao livro “O suicídio” do autor francês, no qual dedica boa parte do texto a desmistificar causas atribuídas ao suicídio que ele chama de extra-sociais, como as causas psíquicas ou do meio físico: “Os resultados do livro anterior não são puramente negativos. Nele mostramos, com efeito, que existe para cada grupo social uma tendência específica ao suicídio que não é explicada nem pela constituição orgânico-psíquica dos indivíduos nem pela natureza do meio físico. Disso resulta, por eliminação, que ela deve depender necessariamente de causas sociais e constituir por si mesma um fenômeno coletivo” (DURKHEIM, 2011, p. 165).

sistemas de relações. Nesse ponto o corpo se faz relevante como objeto sociológico e a Sociologia do corpo se faz relevante ao desenvolver conceitos, como o de *habitus*, que situam o corpo dentro da disciplina, oferecendo ferramentas práticas e análises empíricas. São referenciais que ajudam a observar os sistemas de relações e as condições materiais de existência dos diversos grupos sociais. (BOLTANSKI, 2004)

Como exemplo e tema de pesquisa, o autor usa os conhecimentos de cuidados médicos para acessar o corpo, o que torna necessária uma contextualização dos problemas de comunicação destes conhecimentos entre paciente e médico. O autor percebe como, ao visitar o médico, as pessoas de classes sociais menos abastadas são tratadas de formas distintas pelos profissionais da saúde, que tendem a usar palavras e frases mais simples, chegando ao ponto da infantilização da comunicação.

Essa dificuldade é aumentada pelo próprio sistema educacional oficial que inculca nos agentes das classes baixas, o respeito pela medicina oficial e a necessidade do conhecimento do médico. Esse conhecimento alienígena gera um distanciamento do próprio corpo, que é abandonado ao discurso do especialista, provocando tensões e ansiedades no indivíduo. As classes populares são excluídas do universo de conhecimentos oficiais sobre o corpo, sem nada para substituir a medicina popular, que em outras épocas preenchia lacunas de sentido que agora são impossíveis de serem completadas pelo discurso científico. Evocando Max Weber, o autor comenta que este é um processo de racionalização e institucionalização que toma conta dos discursos do cuidado com corpo, impondo determinadas condutas às classes populares cada vez mais distantes desses conhecimentos.

[...] os membros das classes populares estão hoje diante da doença, da medicina e dos médicos como diante de um universo estranho que, da mesma maneira que a organização capitalista, segundo Max Weber, preexiste aos indivíduos e impõe-lhes sua linguagem e suas regras (BOLTANSKI, 2004 p. 29).

Para o intelectual francês, o uso das teorias sociais nos permite observar como as relações entre médico e doente são sempre “uma relação de classe” (BOLTANSKI, 2004, p. 41), colocando a estrutura econômica como direcionadora da comunicação e das categorias da percepção médica. Fantasiada de uma relação “neutra” ou



indiferenciada, ela é na verdade, modificada de acordo com a classe social do doente. O elo indivíduo sociedade se dá aqui como em Marx e Bourdieu, fundamentado nas posições de classe.

Através de uma tipologia retirada de um texto médico, Boltanski demonstra como profissionais da saúde aprendem a distinguir alguns tipos de doentes através de técnicas específicas. Têm-se assim divididas as categorias de doentes: os “psicopatas”, “os desprovidos de inteligência” e “os demasiado inteligentes”. Ora, o corpo e os conhecimentos atrelados a ele são cada vez mais distanciados das classes populares. É através dessa tipologia que o autor chama a atenção para a forma como os “desprovidos de inteligência”, estão quase invariavelmente nas classes baixas.

Longe de ser a coincidência de um encontro neutro, “homem a homem”, esses mecanismos que os médicos utilizam para avaliar a classe “psicológica”, nada mais são do que uma ferramenta discursiva usada para mascarar de forma muito tácita e efetiva, os tratamentos relativos à classe social.

Como a percepção que o médico tem do doente opera-se naturalmente através de tais categorias, sua experiência cotidiana, não apenas nunca desmente a legitimidade da tipologia que recebeu durante a educação médica e que herdou de seus antecessores, mas ainda a reforça, exemplificando-a (BOLTANSKI, 2004, p. 41).

O autor ainda demonstra como, ao inquirir pacientes e perceber que usam muitos termos complicados e difíceis, os médicos os colocam na categoria “demasiado inteligentes” sancionando essa linguagem médica. É necessário lembrar ao paciente quem deve ter o domínio do conhecimento e – do jargão – técnicos, quem detém o “monopólio médico” (BOLTANSKI, 2004, p. 45). Além disso, quando em atendimento com pacientes das classes populares, os médicos adotam outras técnicas e posturas, desde brincadeiras infantilizantes até arquétipos de simplicidade na comunicação. O tratamento médico é influenciado pelas condições materiais de existência, e isso é escamoteado como “perfis psicológicos”.

É um método sociológico pautado em paradigmas específicos. Em vez de colocar próprio corpo como instrumento e objeto de pesquisa, o autor se vale de dados empíricos e uma análise qualitativa dos discursos médicos e de escutas de pacientes

para estabelecer as múltiplas faces dos usos e cuidados com o corpo. Alimentação, saúde e mesmo sexualidade são examinados com o intuito de compreender o que as classes sociais, mais que os indivíduos em si, compreendem de seus corpos. O discurso médico, aumenta a distância com as classes populares que não tem em sua linguagem o aparato necessário para expressar suficientemente bem, as causas da inquietação dos órgãos, como ocorre nas classes superiores. O autor chama a atenção para um aspecto da estrutura econômica internalizado a ponto de influenciar a capacidade de sentir o próprio corpo das classes populares. Não que sintam menos ou sintam errado, mas seu discurso sobre o próprio corpo é tão ignorado, e seus conhecimentos tão desautorizados, que nada resta a não ser confiar seu corpo aos conhecimentos especializados, como uma espécie de crença.

Ao observar outros agentes responsáveis pelo cuidado com o corpo, como o curandeiro, concorrente do médico e que precisa coexistir com ele, o autor evoca novamente a consciência de classe. O curandeiro é um especialista no conhecimento e cuidado do corpo. Contudo, diferente do médico, este concorrente ilegal faz parte da classe do paciente, compartilha com ele de momentos e contatos íntimos, além de utilizar uma linguagem imediatamente acessível, que não precisa de uma “tradução de classe” em sua transmissão dos tratamentos e sintomas: um mesmo *habitus*. O eventual apelo a um curandeiro não invalida o conhecimento e tratamento médico. Uma vez que ao final do dia ambos os tratamentos são baseados em certa crença, esses conhecimentos coexistem nas classes populares como camadas de racionalização que se sobrepõem umas sobre as outras sem interferência. Porém, o peso da classe sobre o discurso é novamente aqui colocado:

Se os membros das classes populares falam com admiração da ciência do curandeiro, insistindo, ao mesmo tempo, no caráter inato de sua ciência, não sendo o conhecimento deste, como o do médico, resultante de um aprendizado escolar mas a consequência de um “dom”, é por que o curandeiro, sábio que nada aprendeu e que, permanecendo no meio dos ignorantes, iguala ou ultrapassa o médico, faz com isso uma espécie de vingança de classe: fornece a prova de que o médico não é, nem infalível nem o único depositário do conhecimento médico, e dá o exemplo de um profano que, por espécie de virtude intrínseca ou escolha, tornou-se dono do discurso médico (BOLTANSKI, 2004, p. 50).

Essa passagem é importante, pois mostra como as classes populares têm seus próprios discursos e valorizam esses discursos justamente por fazerem sentido e se contrapõem ao que é colocado como hegemônico, trazendo o conhecimento para dentro do universo de sentido da classe. Longe de sentir apenas vergonha de classe do corpo, as classes populares detêm conhecimento próprio e não derivativo, que consideram significativo. Operam nessas camadas de racionalização que não interferem uma na outra e que, inclusive, ajudam as classes populares a preencherem as lacunas deixadas pelo conhecimento douto sobre seus próprios corpos.

Baseado nessa significação própria da classe trabalhadora, o autor apresenta uma discussão sobre as práticas de se maquiar e frequentar o médico mostrando como, nas classes superiores, esse cuidado com o corpo é apresentado como positivo e desejado. Para fazer um contraponto, apresenta os gostos e aspectos desejados pelo ponto de vista das classes populares e mostra como, para as mulheres operárias e camponesas, o cuidado meticuloso com o corpo é considerado excessivo e digno de reprovação.

Se os comportamentos em matéria de cuidados corporais e de cuidados de beleza são muito mais diretamente determinados pelas variáveis econômicas do que os comportamentos sanitários, o fato é que as atitudes relativas a saúde são verbalizadas e racionalizadas mais ou menos nos mesmos termos: assim, por exemplo, as mulheres das classes populares traçam um retrato quase idêntico e igualmente reprovado das mulheres que “cuidam da beleza” ou “vão ao cabeleireiro ou à esteticista” e das mulheres que “cuidam da saúde” ou “passam a vida no médico”; as primeiras são “mulheres que tem tempo e dinheiro para isso”, que “não trabalham”, “as mulheres da sociedade”, “as mulheres que tem meios e querem manter a linha”; as outras são “mulheres que não tem grande coisa pra fazer”, que “vivem tendo dores em alguma parte”, que têm “tempo para escutar a si próprias” (BOLTANSKI, 2004, p. 141).

Não só o olhar muda para a “primeira pessoa” das classes populares, como a sua justificativa passa a ser entendida como um princípio a ser objetivamente seguido dentro deste grupo social. A justificativa da estética, baseada na força e na resistência é mais da ordem da necessidade (justamente por sua posição de classe) que moral. Não é um ascetismo baseado em um conjunto de princípios que se orgulha da dor como virtude como nas classes dominantes, mas de ordem prática:

Se ele se recusa a “cuidar-se,” se espera o último minuto para ir ver o médico, fazer uma operação ou hospitalizar-se, é que as coerções cotidianas, as coerções econômicas, principalmente, proíbem, ou, pelo menos, tornam extremamente difícil o abandono das tarefas cotidianas, do trabalho, do trabalho físico que ele exige continuamente do corpo (BOLTANSKI, 2004, p. 142).

Assim o autor conclui que são as coerções, cotidianas e do trabalho, as formadoras desse elo ascético e baseado na força física, na força que move o corpo a trabalhar e subsistir. A linguagem que se exprime no corpo é sistematizada, mas não como em outras classes, uma vez que evoca atitudes que vão além do cuidado. Destarte, mostra como a doença só é percebida, quando termina com as forças da pessoa, quando o corpo já não consegue mais trabalhar, ter forças para se sustentar, então o médico é procurado.

Por outro lado, as classes dominantes já possuem um léxico compreendido e condições materiais que as permite prestar mais atenção aos sinais do corpo, antevendo doenças e sintomas. A medicina como prevenção é um privilégio das classes que gozam dessa naturalidade no tratamento com o discurso médico e não utilizam extensivamente o corpo e a força física para trabalhar. É o caso de um esquema cultural que reflete e perpetua as condições da estrutura social. A doença é para as classes populares, o interrompimento do tempo, do presente, do trabalho cotidiano, quanto menos tempo as doenças tomarem do trabalho, menos tomarão da vida e estarão mais longe de prejudicar o futuro. Isso forma enfim, uma cultura somática, ou seja, o conjunto de regras determinantes dos comportamentos do corpo, produto direto das condições objetivas traduzidas no modo de vida, ao qual o agente deve ajustar-se.

Os dados e entrevistas que Boltanski analisa o levam a inferir, através dos conhecimentos com cuidados do corpo, a capacidade e oportunidades que os agentes têm de prestar atenção aos seus corpos. Mostra como, quem o usa mais intensivamente, (justamente) as classes populares, são privadas de estabelecerem uma relação de escuta com o próprio corpo. Coagidas por sua situação econômica, elas não podem deixar a doença tomar muito de seu precioso tempo e temem que se prestarem atenção demais ao corpo, diminuirão sua resistência às vicissitudes cotidianas, o que pode “reduzir em qualidade e quantidade o trabalho que este fornece.” (BOLTANSKI,

2004, p. 158). É interessante notar como o autor usa uma conotação bastante marxista com a concepção do corpo como fornecedor de trabalho para as classes que dependem dele para sua subsistência, demonstrando também as coerções econômicas como formadoras das “regras de moral” que condicionam as motricidades por detrás da percepção.

Novamente chama a atenção como, no desenvolvimento de sua carreira, Boltanski inverte a ordem, conferindo cada vez mais peso e consideração pelas ações sociais do que para o quanto são sedimentadas nas estruturas, usando justamente as regras de moral. Através do estudo de desacordos, controvérsias e disputas em espaços públicos, sua Sociologia pragmática estabelece novas maneiras de estudar a ação social, partindo das justificações das agentes mais do que de suas posições na estrutura social (MARTINS; AMARAL, 2009, p. 102).

### **Considerações: influências e legados**

É instigante notar como ambos os autores, com tradições sociológicas distintas – Mauss mais ligado à Sociologia durkheimiana e Boltanski ainda influenciado pela Sociologia crítica de Bourdieu – mantém, no momento destes textos, vinculações com o estruturalismo, mesmo tentando superá-lo de formas perspicazes. Isso fica patente inclusive em suas formas de abordar o corpo; sempre por uma espécie de tangente: as técnicas, a saúde e os cuidados são usados como acesso ao corpo, partindo de estruturas maiores que vão sendo introjetadas nas pessoas através do treino e da educação. Ainda assim, são estudos que tentam superar dicotomias da Sociologia clássica com graus variados de profundidade. Tanto o fato social total de Mauss quanto o *habitus* da Sociologia crítica utilizada por Boltanski são ferramentas essenciais na construção da Sociologia contemporânea e seu legado pode ser facilmente identificado em muitas correntes de pensamento que vão desde Merleau-Ponthy e Michel Foucault, a Norbert Elias e David Le Breton, o que mostra a quão superadoras e críticas foram suas ideias.

Fica evidente também como tradições sociológicas podem tratar de uma mesma categoria atribuindo-lhe significados diferentes. Para Mauss o *habitus* é o

produto da educação, que transforma os corpos em portadores das suas sociedades. Por mais que o ato educacional se imponha de fora, num processo de imitação privilegiada por parte do educando, o autor avança evocando o “homem total” – fisiológico, psicológico e social – sendo todo o conjunto deste ato educacional “condicionado pelos três elementos indissociavelmente misturados”. (MAUSS, 2003, p. 405). Já Boltanski utiliza o *habitus* influenciado pela definição da Sociologia crítica de Bourdieu: uma interiorização das atitudes exteriores, na prática cotidiana, não apenas fruto de processos educacionais conscientes. Os agentes possuem uma predisposição prática para lidar com conflitos nas relações sociais que são oferecidos pela estrutura de acordo com a posição social dos agentes. Por mais que Bourdieu – e Boltanski – pretendam nesse momento, superar a antinomia da ação e estrutura, acabam por incorporar os gostos dos agentes como estruturas estruturadas.

O indivíduo adquire preferências e disposições na medida em que incorpora as estruturas sociais, interiorizando a exterioridade. Daí a visão de que as estruturas seriam estruturantes, já que o agente social as interioriza, adquirindo preferências e formando disposições para agir de uma determinada maneira (MARTINS; AMARAL, 2009, p. 96).

Por mais que a estrutura represente o papel condicionante, na Sociologia crítica os indivíduos possuem liberdade para agir, são agentes mais que sujeitos ou meros suportes da estrutura sem nenhum tipo de atitude reflexiva; uma renovação no conceito que se mostrará muito frutífera. Como o próprio Boltanski afirma, a sua Sociologia pragmática não tem a intenção de rejeitar a Sociologia crítica de Bourdieu. “Parece-me que o ponto é reconhecer que precisamos fazer algum desvio, para entender a prática da crítica e, assim, compreender por que é tão difícil criticar.” (BOLTANSKI, 2021, p. 3).

Finalmente, algo que ambos os textos aqui analisados já começam a deslindar, é que os jeitos de ser do corpo são produto da ordem cultural, mas mantém com ela certa relação dialética, ou seja, corpos carregam em sua motricidade as impressões das sociedades que os cercam. Mauss diz que o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem. Atrevo-me aqui a, humildemente, reinterpretar essa frase dizendo que o corpo é a primeira e mais natural linguagem da pessoa, que expressa

todo o mundo a sua volta: suas condições materiais de existência, as regras que estas condições definem, e os gostos que expressam de formas únicas. Objeto tão essencial, tão natural e óbvio, pode esconder, à frente dos olhos (ou por detrás deles), todo um sistema de coerções e lutas que são próprios do pensamento ocidental, da modernização. O corpo torna-se inapreensível, fugidio, hermético. Ele exige novas formas de pensamento e análise.

O corpo moderno é de outra ordem. Ele implica o isolamento do sujeito em relação aos outros (uma estrutura social de tipo individualista), em relação ao cosmo (as matérias-primas que compõem o corpo não tem correspondência em qualquer outra parte), e em relação a ele mesmo (ter um corpo, mais que ser o seu corpo). O corpo ocidental é o lugar da censura, o recinto objetivo da soberania do *ego*. Ele é parte insecável do sujeito, o “fator de individuação” (Durkheim) em coletividades nas quais a divisão social é admitida (LE BRETON, 2013, p. 9).

Ainda assim, esse corpo individualista e isolado é nódulo efetivamente apreensível da relação social e matéria capaz de estabelecer essa relação. Por mais fechados que tentem permanecer a própria dinâmica social, seja da educação, dos cuidados com a saúde ou da economia, colocam corpos em rotas de colisão e de anuência, gerando harmonia e conflito. O movimento dos corpos movimenta a sociedade.

Creio ter colocado, mesmo com tão poucos exemplos, como o corpo pode ser também fonte de descobertas sociológicas fecundas e de formas inovadoras de acesso às relações sociais. É este objeto tão presente e por isso mesmo tão complexo de ser problematizado em toda a sua pluralidade e diversidade. Na perspectiva desses autores, o corpo está indissociavelmente ligado às suas raízes sociais, a sua classe econômica, que lhe fornecem o universo de significado, que o localiza na realidade. Os conceitos de *habitus* e de fato social total, mesmo distintos, se desenvolvem nessa perspectiva de uma troca dialética entre os corpos e as coletividades e estão na gênese de parte das Ciências Sociais. Por mais tímidos que os textos sejam no avanço da ação social como força considerável da mudança, demonstram possibilidades que foram essenciais na construção da Sociologia pragmática e de outras correntes de

pensamento com ainda mais enfoque nas ações disruptivas da ordem do que na reprodução das estruturas.

## Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BOLTANSKI, Luc. 2013. Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária. **Sociologia&Antropologia**. Rio de Janeiro, v. 03 n. 06, p. 441 – 463.

BOLTANSKI, Luc; CELIKATES, Robin; HONNETH, Axel. **Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica?** Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates. Blog do Labemus. Laboratório de estudos de teoria e mudança social. 2021. Disponível em: <<https://blogdolabemus.com/2019/06/10/Sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-1/>> Acesso em: 13 dez 2021.

BOURDIEU, Pierre. 2006. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 07 n. 26, p. 83-92.

DUARTE, Luiz Fernando D. 1996. Distanciamento, reflexividade e interiorização da pessoa no ocidente. **Revista Mana** v. 2, n. 2, p. 163-176.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio**. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Lisboa: Editoria Presença, 2004.

GOMES, Lígia Ribeiro e Silva. 2012. Os usos sociais do corpo nas aulas de Educação Física: um diálogo com Pierre Bourdieu. **Atos de pesquisa em Educação**. PPGE/ME FURB, v. 7, n. 2, p. 256-271.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MARTINS, Guilherme Paiva de Carvalho Martins & AMARAL, Marcela Carvalho Martins. 2009. O habitus em Bourdieu e a teoria da justificação de Boltanski e Thévenot. **Latitude**. v. 3, n. 2, p. 94-106.

MAUSS, Marcel. 2003. **As técnicas do corpo**. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-422.



MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PANOSFSKY, E. **Arquitetura gótica e escolástica**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1991.

# Profissão de protagonista x Profissão de vilão: representação do trabalho em telenovelas da TV Globo

Valmir Moratelli<sup>1</sup>

*Recebido em setembro de 2021*

*Aceito em dezembro de 2021*

## RESUMO

Este trabalho reflete sobre as mudanças de representação dos personagens principais da telenovela brasileira ao longo de vinte anos, compreendido entre 1998 e 2017. A escolha metodológica por este recorte se deve ao que foi considerado contexto da “era de ouro” da ficção televisiva mundial, devido à quantidade, audiência alcançada e qualidade das produções nas principais redes de TV do mundo. Identificando possíveis interlocuções midiáticas, têm-se como ponto central as representações do protagonista e do vilão em produções ficcionais audiovisuais da TV Globo. Pretende-se contribuir para os estudos culturais, visando a um olhar crítico das representações simbólicas e da resignificação de profissões à luz dos acontecimentos sociais, políticos e históricos.

**Palavras-chave:** Telenovela; Representação; Séries; Audiovisual; Ficção.

## Profession of protagonist x Profession of villain: an analysis of representations in TV Globo soap operas

## ABSTRACT

This work proposes a reflection on the changes in the representation of the main characters of the Brazilian telenovela over the course of twenty years, between 1998 and 2017. The methodological choice for this cut is due to what was considered the context of the “golden age” of global television fiction, due to the quantity, audience reached and quality of productions on the main television networks in the world. Identifying possible media interlocutions, the protagonist and the villain in fictional audiovisual productions by TV Globo. It is intended to contribute to cultural studies, aiming at a critical look at symbolic representations and the reframing of professions in the light of social, political and historical events.

**Keywords:** Soap Operas; Representation; Series; Audio-visual; Fiction.

---

<sup>1</sup> Doutorando do PPGCOM da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, Brasil. Contato: vmoratelli@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6071-1360>.

*Na segunda-feira eu não vou trabalhar/ Na terça não vou pra poder descansar  
Na quarta preciso me recuperar/ Na quinta eu acordo meio-dia, não dá  
Na sexta viajo pra veranear/ No sábado vou pra Mangueira sambar  
Domingo é descanso e eu não vou mesmo lá*

Martinho da Vila, *Samba do trabalhador*

É o melodrama a principal característica das nossas primeiras experiências com telenovela, que remetem a modelos cubanos e estadunidenses de produção audiovisual. Isso tem a ver com o êxito da radionovela cubana, cujo dramaturgo Félix B. Caignet, autor de *O direito de nascer* (1964), entre outras, se destaca. Além das transmissões radiofônicas, eram produzidos no país, já nos anos 1950, livretos com capítulos da novela vendidos em bancas de jornal. O texto recebeu ainda duas versões para telenovela (na extinta TV Tupi, em 1965 e 1978). As telenovelas às quais habitualmente assistimos, apesar do requinte de cenários, locações e figurinos, são narradas basicamente por meio de diálogos, sendo, portanto, verbais, “mas com uma vantagem arrebatadora sobre o rádio: na TV, assiste-se a quem se ouve; o som tem forma visual e o dono da voz tem forma física” (SADEK, 2008, p. 34).

A telenovela brasileira, ao longo de sete décadas completadas em dezembro de 2021, se sofisticou e se tornou um produto diferenciado em qualidade e características em relação a produções de outros países. É por isso que se faz necessário contextualizar historicamente como as representações sobre a vida pública (JOVCHELOVITCH, 2000) se transformam em espaço simbólico, visto que o Brasil ainda discute a formulação de modelos para organizar o que se entende como país em sua complexidade sociocultural. E esse debate acaba inevitavelmente passando:

[...] pela discussão do que é nacional (e, portanto, autêntico para uns, mas atrasado para outros) e o que é estrangeiro (e, portanto, espúrio para uns, mas moderno para outros). Ou seja, o país continua girando em torno da questão da identidade nacional, que é reposta e reatualizada à medida que novos contextos são criados (OLIVEN, 2001, s/p).

O objetivo deste artigo é analisar uma pesquisa exclusiva feita por este autor, com foco na análise das representações das profissões dos personagens centrais de telenovelas brasileiras. Foi feito um levantamento de todas as novelas, séries e

minisséries da TV Globo, emissora hegemônica em produção e audiência no país, no período de vinte anos (janeiro de 1998 – dezembro de 2017). A escolha metodológica por este recorte se deve ao que foi considerado contexto da “era de ouro” (SEPINWALL, 2012; MARTIN, 2013) da ficção televisiva ocidental, levando em conta o *boom* de produções ficcionais de aderência popular (ou audiência) e qualidade técnica.

A partir disso, aprofundar-se-á o embate central entre protagonista x vilão e como eles são caracterizados nas tramas, para se perceber como as questões sociais interferem nas escolhas autorais. Quer-se entender como se dá a construção simbólica do trabalho dentro dessas narrativas.

Quando se refere a trabalho, não se limita às nuances simbólicas da palavra emprego. Apesar de os dois termos serem comumente empregados como sinônimo, possuem carga semântica diferente. Trabalho está relacionado a algo construído a partir de um crescimento pessoal, uma contribuição para o mundo, uma forma de fazer diferença no meio pessoal e social. Assim, o trabalho, muitas vezes não tem valor financeiro, mas pode ser remunerado – como por exemplo “trabalho voluntário”. Também é definido como ocupação. Já o emprego é simplesmente uma forma de conseguir renda. Pode também ser definido como ofício. Para Karl Marx, trabalho é a atividade sobre a qual o ser humano emprega sua força para produzir meios para seu sustento (WAGNER, 2002). A relação entre trabalho e subsistência, ou sobrevivência, seria íntima e direta, por isso Marx classifica força de trabalho como bem inalienável do ser humano.

A realidade do trabalhador no Brasil, temática pouquíssimo debatida na teledramaturgia, é a sua dificuldade em se manter ou ainda de reingressar no mercado formal, o que está relacionada a diversas questões, entre elas, a precarização das relações profissionais, baixos salários, escassez de oferta de oportunidades, crises econômicas, reformas trabalhistas, preconceito quanto à idade e o tema da aposentadoria. A manutenção no mercado de trabalho, por exemplo, é uma das dificuldades a serem enfrentadas pelas pessoas de idade mais avançada. Para Argimon, Lopes e Nascimento (2001), é comprovada a importância do trabalho na qualidade de vida de idosos, já que influencia no desenvolvimento físico, cognitivo e emocional destes. Quando o trabalho é atrelado à ideia de satisfação e realização pessoal, as possibilidades de uma sobrevida

mais digna e saudável são maiores, “preservando assim o papel social do sujeito em seu próprio meio” (GOULART JR, 2009, p. 432).

### **Base do folhetim**

Além do conteúdo em constantes alterações, a forma de se assistir a produções audiovisuais também viria a sofrer grande impacto nestas duas décadas de análise. Na onda da expansão dos bens de consumo, os serviços de streaming se popularizaram, a internet se tornou mais abrangente aos brasileiros e os dispositivos móveis já parecem imprescindíveis à vida contemporânea.

Antes de prosseguir neste percurso contemporâneo, faz-se necessário trazer um contexto histórico desse produto da sociedade de consumo<sup>2</sup> (BAUDRILLARD, 2011), que viria a se tornar tão popular entre os brasileiros. É sabido que o romance folhетinesco surge na França, em pleno movimento romântico, estreitamente ligado a uma literatura relacionada ao mercado consumidor. Com a revolução industrial, e consequentemente as profundas mudanças ocorridas na sociedade europeia a partir da segunda metade do século XVIII (CAVALCANTE, 2005), surgia uma sociedade aberta a transformações. Construía-se um mundo mercantilizado, onde tudo, incluindo as artes, transformavam-se em objeto de compra e venda.

[...] Daí a necessidade que sentiam os escritores da primeira metade do século XIX em retratar essa nova forma de pensar a arte. O desafio colocado para eles era a representação do todo social e seu processo de mudança. Cabia à literatura criar uma nova imagem do mundo social que se adequasse às novas demandas da produção e circulação de mercadoria. O produto da literatura deveria, também, transformar-se em material de consumo, agradável e vendável ao público consumidor dos centros urbanos (CAVALCANTE, 2005, p. 40).

A base estrutural da telenovela, o melodrama originalmente francês, também foi a mesma para o cinema e para produções teatrais e musicais. Há um preconceito contra o melodrama, talvez, por ser associado à “canastrice”, ao dramalhão, que, sem

---

<sup>2</sup> Para Baudrillard, o consumo se define sempre pela substituição da relação espontânea mediatizada por meio de um sistema de signos, os quais são impostos pelo sistema hegemônico.

dúvida, em muito caracterizou cenas de novelas, principalmente em sua fase inicial de produções no Brasil, quando ainda eram influenciadas por produções cubanas (CALZA, 1996, p. 12).

Essa nascente sensibilidade, até se codificar em gênero, como assinala Martín-Barbero (2001), percorre um longo percurso:

[...] As paixões políticas despertadas e as terríveis cenas vividas durante a Revolução [Francesa] exaltaram a imaginação e exacerbaram a sensibilidade de certas massas populares que afinal podem se permitir encenar suas 'emoções'. E para que estas possam desenvolver-se o cenário se encherá de prisões, de conspirações e justiçamentos, de desgraças imensas sofridas por vítimas e traidores que no final pagarão caro suas traições (...). Antes de ser um meio de propaganda, o melodrama será o espelho de uma consciência coletiva (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 152).

Tomando como princípio que a telenovela é entendida como um meio que ativa na audiência uma competência cultural em função da construção de um repertório comum, ela passa a um repertório compartilhado de representações identitárias, seja sobre a realidade social ou sobre o próprio indivíduo (LOPES et al. 2002, p. 23). Ressalta-se que esse repertório entre a produção e a audiência foi construído ao longo de décadas de telenovela no Brasil e, mais precisamente, de atenção diária às telenovelas da TV Globo.

Sendo assim, a telenovela se constitui representante da tardia modernidade brasileira. Como aponta Souza (2006), a atual ausência crônica de perspectivas de futuro em países periféricos, como o Brasil, tem a ver com a obsolescência dos antigos projetos políticos que se baseavam em análises tradicionais.

[...] A tendência a se acreditar num “fetichismo da economia”, como se o crescimento econômico por si mesmo pudesse resolver problemas como desigualdade excludente e marginalização, o hábito de se estabelecer clivagens regionais entre partes modernas e tradicionais dentro do país ou ainda as cruzadas populistas contra a corrupção se legitimam a partir desse mesmo caldo de ideias e servem como máscara ideológica contra a articulação teórica e política dos conflitos específicos de classe na periferia (SOUZA, 2006, p. 24).

Para não sairmos do foco de análise pretendido, a representação do trabalho, não nos aprofundaremos neste percurso histórico da popularização das telenovelas no país. Porém, é importante ressaltar que a televisão brasileira, consequentemente a

telenovela como seu principal produto, é beneficiada por contextos políticos vigentes. A própria ação de investimento em infraestrutura, possibilitando a instalação de satélites em diversos cantos do país, seria incentivo à indústria da televisão, entende-se como este meio teria papel fundamental na política de integração nacional, perante o discurso nacionalista e autoritário do governo militar já na década de 1960. Com a ditadura militar [1964-1985], passou a imperar uma nova vertente de modernidade. “A televisão foi essencial para esta conjectura. [...] A telenovela viria a ocupar a função de amálgama das diferentes regiões do país, tão caro ao projeto militar” (MORATELLI, 2019, p. 42-43).

Por se tratar de uma “obra aberta”, ou seja, em constante alteração de acordo com a influência da audiência diária (ORTIZ et al., 1989), a telenovela respira a contemporaneidade de forma imediata, sem permitir grandes hiatos entre o barulho das ruas e os dramas representados na televisão. Em algumas vezes, a representação do real é vista nitidamente como inspiração plausível para os produtos audiovisuais.

### **Sobre as representações**

Os desafios atuais permeiam a representatividade de grupos antes marginalizados pelas produções no campo de produção simbólica (BOURDIEU, 1996), com maior poder de consumo e voz; ascensão de classes populares após políticas governamentais; outras narrativas que perpassam por estereótipos (GOFFMAN, 1999; HALL, 2016) clássicos que não condizem com a realidade social; a amplitude da disposição de aparato tecnológico em constante transformação. Entendendo a televisão nacional como ferramenta de inovação e experimentação em sua origem, não significa que os temas agora são outros, mas são *também* outros, dentro de novas formas de complexidade social.

A afirmação usual de que as telenovelas são o retrato do país fica evidente quando se percebe a interferência da realidade nas obras de ficção. Os autores e diretores, as partes técnica e artística responsáveis por darem corpo a ideias, se colocam entre o meio ficcional e o real ao transportarem para a ficção releitura de fatos noticiados, incluindo consequências dos mesmos para a sociedade, seus anseios e inquietudes. As novelas são, portanto, espelho de uma época.

A revista americana *Variety* assim ponderou, já em 2018, a respeito da supremacia da TV Globo no Brasil e sua abrangência em outros países: “A relevância social de muitas séries da Globo pode, de fato, ser uma das razões do seu sucesso no Brasil e no exterior” (SCHRODER, 2018, s/p). Esta relevância é nitidamente construída, segundo Diretor-Geral da Rede Globo, Carlos Henrique Schroder. Em entrevista à mesma publicação, ele reforça os investimentos ao longo dos anos visando à demanda de mercado:

[...] Esses processos (de evolução de uma rede de televisão de transmissão para criadora e produtora de qualidade de conteúdo em multiplataforma) são originários de nossa conexão e alinhamento com a sociedade e fortalecem cada vez mais nosso desempenho nos mercados brasileiro e internacional. A Globo está em constante movimento. Devemos ser capazes de acompanhar mudanças no mercado, nas empresas e no público, sempre em sintonia com os nossos telespectadores e com o mundo (SCHRODER, 2018, s/p).

Para Schroder, estar “alinhado” com a sociedade fortalece o caráter inovador diante do consumidor final, o telespectador em diferentes plataformas. Uma empresa em constante transformação significa, aqui, empresa que acompanha novas exigências da sociedade. Talvez esteja aí o segredo de uma hegemonia que já dura mais de meio século e não se abala pela atual concorrência na TV aberta.

Como nosso foco é a análise do trabalho representado nestas produções, faz-se valer o que o filósofo Homi Bhabha (2013) trata como estereótipos, para quem “não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação” (BHABHA, 2013, p. 130). Uma representação apresenta, comumente, a concepção idealizada da situação acomodada sobre mobilidade social e nos símbolos de status (GOFFMAN, 1999). Já Stuart Hall (2003) lembra que a representação liga o significado e a linguagem à cultura. Assim, representar é usar a língua/linguagem para dizer algo significativo ou representar o mundo de forma significativa a outrem. Em comum estes autores concordam que a representação é parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e trocado entre integrantes de uma mesma cultura.

A reestruturação contemporânea da questão das representações coletivas, detalhadas por Émile Durkheim (1968), para representações sociais aprofundadas por



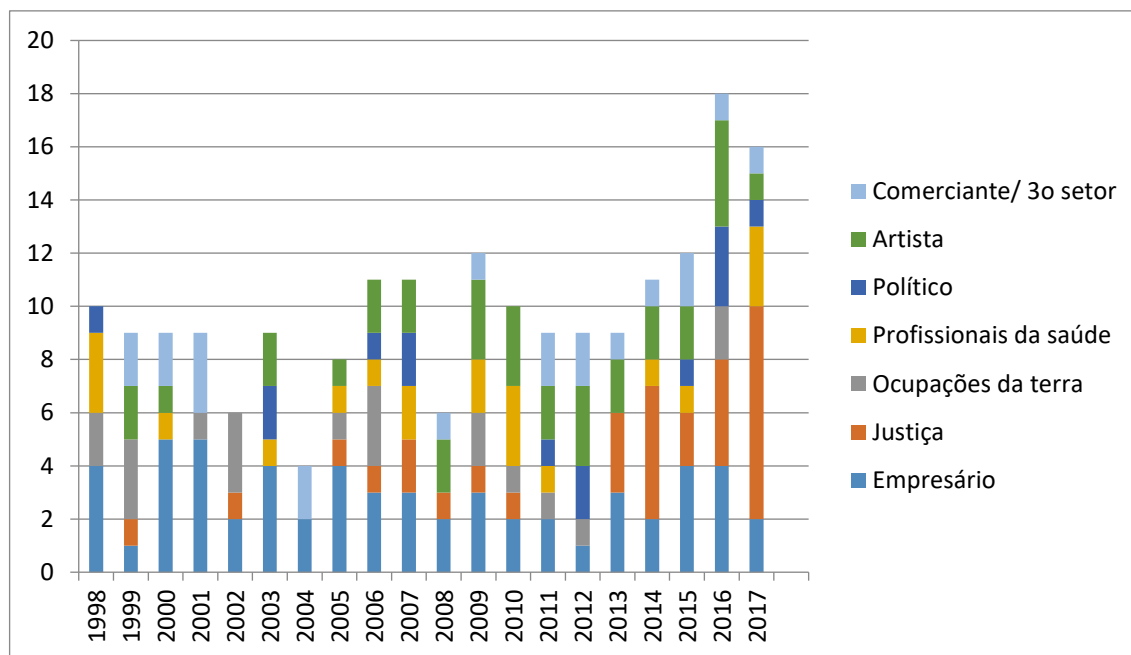
Serge Moscovici (1984), é complementada pela progressão da instalação de uma conexão importante entre as representações sociais enquanto espaço público e da esfera pública enquanto espaço social. Ao compreender os ambientes que originam as representações sociais, Moscovici (1984) mostra que estas representações estão radicadas nos lugares em que os sujeitos sociais se encontram, para falar e dar sentido ao cotidiano, como o lugar em que as representações sociais são formadas, como por exemplo reuniões públicas, restaurantes, ruas etc.

Por isso, se faz necessário reforçar o contexto histórico dessas duas últimas décadas e, a partir daí, compreender os espelhos sociais que as produções audiovisuais passaram a refletir. Visto que a telenovela é um produto midiático, de forte apelo comercial e que se caracteriza por uma ampla gama de enredos para cobertura de transmissão nacional, é de suma importância adequá-la no arrojo a que se está inserida no momento de exibição. Assim, pode-se entender mais claramente as escolhas que subjuguem temas, personagens, inserções sociais e consequentes reações do público.

A começar, nossa metodologia de análise toma como base a profissão do personagem principal das tramas ficcionais televisivas (telenovelas, séries etc), levando em consideração apenas as atividades remuneradas que: 1. Sejam explícitas desde o começo, já na sinopse de apresentação; 2. Tenham função ao compor a história central da narrativa; 3. Definam o protagonista e/ou o vilão.

Conforme gráfico a seguir, a pesquisa começa com as produções exibidas em 1998, quase na virada do milênio, para compreender o período de duas décadas completas, alcançando a fase do segundo governo de FHC [1999-2002], passando pelos dois governos Lula [2003-2006 e 2007-2010], o período de Dilma Rousseff [2011-2014 e 2015-2016] e chegando ao término do governo Michel Temer [2016-2018].

Gráfico 1: Profissões na ficção – de 1998 a 2017



Fonte: Análise do Autor

### Do empresário ao empregado

Ao analisar as produções audiovisuais do primeiro período, a fase da estabilidade econômica e controle da inflação, nota-se que as profissões mais corriqueiras, que circundam o arco dramático principal nas narrativas televisivas, estão a do empresário e a do fazendeiro (ou “profissionais da terra”, incluindo aqui dono de propriedades de terra, agroempresário, grileiro, peão, coronel, capataz etc).

A profissão de empresário é muito utilizada como recurso para composição de personagens ao longo da história da telenovela. Nota-se uma habitual opção por ambientar a trama central em empresas, e partindo para o seu desenrolar (briga por herança, disputa no controle da empresa, ascensão e falência da mesma). É a única profissão que, em todo o período de análise, não deixa de aparecer nas tramas. Como exemplos na transição do milênio: *Era uma vez* (1998), *Labirinto* (1998), *Torre de Babel* (1999), *Suave Veneno* (1999), *O Clone* (2001), entre outras.

A figura do empresário só perde relevância na caracterização do protagonista/vilão no final da primeira década dos anos 2000, quando outras profissões ascendem e as histórias se dinamizam, como consequência das transformações sociais em curso no

país. O trabalhador rural intercala na dianteira, pontuado nos anos de 1999 e 2002, quando há mais produções voltadas ao cenário do campo e, quase sempre, telenovelas de época, como *Força de um desejo* (1999), *Terra nostra* (1999), *O cravo e a rosa* (2000), *Coração de estudante* (2002). O comerciante (Figura 1) surge e desaparece entre 1998 e 2002, como em *Meu bem querer* (1998), *Porto dos milagres* (2001), *A grande família* (2001). E de 2010 em diante, na boa fase econômica do país, ganha relevância mais constante na teledramaturgia, pontuada, entre outros, pela série *Tapas & beijos* (2015).

**Figura 1 – Em *Tapas & beijos*, as protagonistas são vendedoras numa loja de vestidos de noiva. Em *A grande família*, o personagem Beíçola tem uma pastelaria**



Fonte: Reprodução da internet.

A partir de 2008, com a queda da figura do empresário, quando o Brasil vive a fase do pleno emprego com baixas taxas de desocupação, assiste-se a produções que trazem ocupações até então pouco vistas na TV – paleontólogo, ilusionista, arquiteto, técnico em contabilidade, adestrador de cães, maquiadora, cabeleireira, piloto, publicitário etc. Isso é reflexo do dinamismo ocupacional alcançado em diferentes classes sociais. É curioso perceber o equilíbrio de ocupações entre 2008 e 2009.

Neste contexto, se inaugura uma nova fase marcada pela ascensão da chamada classe C – ou classe popular – ao núcleo principal das telenovelas, pela concorrência com a TV por assinatura e também pela utilização das novas plataformas para a fidelização dos públicos. A expressão “nova classe média”, cunhada pelo economista da Fundação Getúlio Vargas (FGV) Marcelo Neri, é questionada sociologicamente, pois o aumento da renda destes brasileiros não necessariamente muda a realidade social. A contradição na

existência desta nova classe está no fato de que “estar ou não em determinada classe social dependerá não só do padrão de consumo, mas da interação social propiciada pelo mesmo, e dependerá da participação nos rituais de consumo dos membros desta classe” (CASTILHOS, ROSSI, 2013, p. 23).

Vimos acompanhando, paulatinamente, a chegada de um viés mais popular aos protagonistas (Figura 2): os caminhoneiros de *Carga pesada* (2003), a empregada doméstica em *A diarista* (2004), as donas de um bar em *Sob nova direção* (2004) etc. Mas nada que se compare com o feito da novela *Cheias de charme* (2012). A produção foi ao ar em meio às transformações voltadas às classes populares, onde se pontua a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 66/2012, conhecida como PEC das Domésticas<sup>3</sup>. *Cheias de Charme* traz três empregadas no centro da narrativa dramática. O avanço do tema, entretanto, ainda esbarra na figuração estereotipada das representações (DEUSDARÁ, ATEM, 2017) presentes na construção da personagem “empregada doméstica”. Conforme Goffman (1999), o indivíduo tem de dar expressões a padrões comportamentais ideais na representação, podendo usar de artifícios estereotipados para que seja bem sucedido. Assim, reforça-se que, mesmo em maior presença nas narrativas, a representação de tais profissões costuma ser dotada de padrões estéticos estereotipados – tais como a diarista engraçada, a empregada barraqueira, o caminhoneiro mulherengo, entre outros.

**Figura 2 - Os caminhoneiros Pedro e Bino, de *Carga pesada* (2003); a empregada Marinete, de *A diarista* (2004); e as diaristas que se tornam cantoras em *Cheias de charme* (2012)**



Fonte: Reprodução da internet.

<sup>3</sup> Que significou uma jornada de trabalho de 8 horas por dia, totalizando 44h semanais para domésticas.

## O justiceiro também pode ser vilão

O empresário já não é mais o eixo central das narrativas. Somente em 2015 ele tem, outra vez, retorno ao eixo central da composição de personagens. Mas é um fato agora isolado. A figura do profissional de saúde (médico, enfermeiro, dentista, terapeuta, psicanalista etc), quase sempre secundária, ganha contornos na construção de protagonistas de telenovelas e séries, como em *Viver a vida* (2009), *S.O.S. Emergência* (2010), *A cura* (2010), *Afinal, o que querem as mulheres* (2010), *Divã* (2011) etc. E divide espaço com o artista (aqui compreendido em diferentes variações – bailarino, pintor, cantor, ator, artista plástico, músico etc) de 2009 em diante.

Dos destaques a personagens que retratam o mundo artístico, cita-se: *Maysa – Quando fala o coração* (2009), *Som & fúria* (2009), *Cinquentinha* (2009), *Dalva e Herivelton – Uma canção de amor* (2010), *Clandestinos – O sonho começou* (2010) e *Lara com Z* (2011). Há, portanto, uma maior quantidade de produções que trazem metalinguagem da construção artística<sup>4</sup> para a TV.

Já a figura do político (de diferentes esferas do meio público, de vereador a presidente) aparece apenas uma única vez em 1998, voltando a surgir em 2006 e 2007, 2012 e 2013. Desde 2015 tem sido uma das principais escolhas dos autores, como se pode notar com *Chapa quente* (2015), *Velho Chico* (2016), *A lei do amor* (2016), *Novo mundo* (2017) e *Os dias eram assim* (2017).

No mesmo período em que se nota o avanço das investigações de corrupção política no país, a partir de 2007, a teledramaturgia nacional abriga uma crescente escolha por personagens da área de segurança, de ordem e Justiça (juiz, advogado, delegado, inspetor etc). Várias obras apontam para discussões que permeiam estes cenários (Figura 3). Em *O caçador* (2014), por exemplo, André (Cauã Reymond) sai da penitenciária após três anos, para provar sua inocência. Fora da prisão, quem lhe estende a mão é o delegado Lopes (Ailton Graça), que lhe propõe um novo ofício: ser caçador de

---

<sup>4</sup> A primeira novela a adotar esta temática foi *Espelho Mágico* (1977), de Lauro César Muniz, que exibiu filmagens de outra novela, *Coquetel de Amor*, criada especialmente para a trama, dentro dela própria. Era uma novela dentro da novela.

recompensas. A série de humor *Chapa quente* também tem policiais como protagonistas. Em *dupla identidade* (2014), o protagonista é um serial killer com cargo de secretário de segurança. Na série *Justiça* (2016), várias histórias se cruzam entre personagens que “buscam por justiça”. A novela *A lei do amor* (2016) tem como pano de fundo o submundo da política em uma fictícia cidade do interior de São Paulo. Em linguagem bem semelhante a séries americanas, *Supermax* (2017) narra a trajetória de 12 participantes de um reality show numa penitenciária desativada, no meio da Floresta Amazônica, sendo que cada um deles cometeu um crime grave. Com humor, a série *Filhos da pátria* (2017) mostra as origens do mau uso da máquina pública no Brasil Império.

**Figura 3 - *Chapa quente* (2015), *O caçador* (2014), *Supermax* (2017), *Justiça* (2016), *Filhos da pátria* (2017). *Dupla identidade* (2014)**



Fonte: Reprodução da internet.

A utilização do recurso de tribunais em teledramaturgia promove o setor profissional do judiciário ao topo da tabela. Um ano após o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e o aprofundamento da Operação Lava Jato, em 2017 se chega ao recorde de oito produções exibidas com este recurso. Como bem coloca Williams (2016), é interessante notar o caráter altamente especializado da maioria das ficções.

[...] Detetives particulares e policiais, fazendeiros e caubóis, médicos e enfermeiros compõem a esmagadora maioria dos personagens na tela. Todos eles já eram tipos fictícios populares antes da televisão. No entanto, é pouco provável que tenha existido, antes da época das series e dos seriados televisivos,

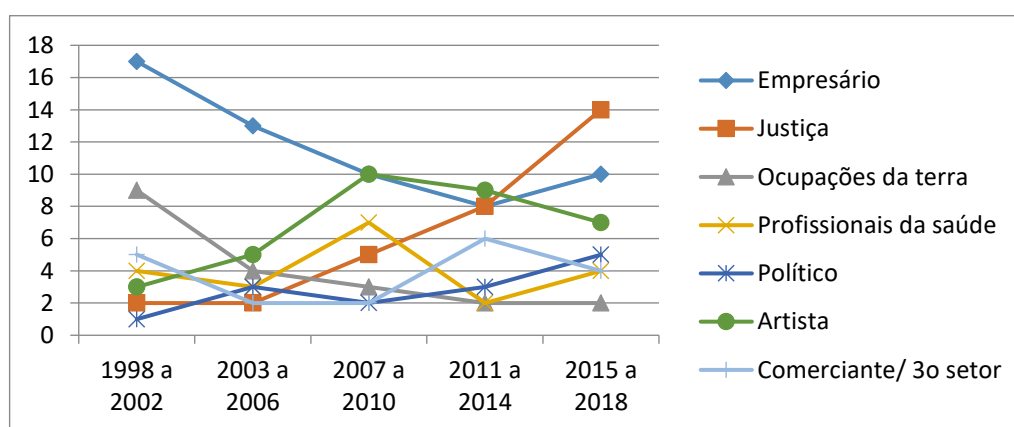


algo como a atual proporção de atenção dramática ao crime e à doença (2016, p. 71).

Como a proposta desta pesquisa, reforça-se, não é estudar os estereótipos de cada uma das profissões, o que pode ser um importante trabalho para desdobramento futuro, mas sim analisar suas escolhas gerais dentro de um ampliado contexto em constante mudança na TV brasileira; antecipa-se uma constatação: numa típica estrutura maniqueísta bem x mal, proprietários de empresas ou terras, empresários e fazendeiros, na maioria das vezes, são retratados na figura de vilão. O explorado pelo capital, sendo ele o peão ou o pequeno agricultor, está quase sempre na posição característica do mocinho. O delegado que tudo resolve, tal como o advogado que se presta a defender o acusado, ganham contornos variados, tendendo a serem antagonistas nas produções mais recentes.

Em quase todas as representações em telenovelas, quem faz o papel do médico é o mocinho. Há raras exceções, como em *Viver a vida* (2009) e *O outro lado do paraíso* (2017), em que se assistiu à presença de médicos vilões, ainda que nestas mesmas produções também houvesse médicos de caráter idôneo. O estereótipo de político tende a vilanias; como o do artista, em quase todas as ocasiões, veste o protagonista. Por fim, o comerciante pontua produções de comédia, incluindo seriados semanais, tendo aspectos mais cotidianos e retratado como bonachão, inocente e até ingênuo.

**Gráfico 2: Profissões na ficção segundo os períodos de governo**



Fonte: Análise do Autor

Ao se agrupar as profissões não mais ano a ano, mas pelo período de governo de cada presidente, as mudanças se mantêm gritantes, de acordo com gráfico acima. O constante movimento percebido, e ao qual se refere o diretor-Geral da Rede Globo, Carlos Henrique Schroder, citado anteriormente, tem muito a ver com as modificações que o país e a sociedade passam ano a ano. A escolha por uma profissão em detrimento de outra é intrínseco a fatos que se correlacionam ao cotidiano da vida pública.

Entendendo a TV Globo como emissora hegemônica no país, cujo reconhecimento vem alcançando prêmios e público também no exterior, esta análise contribui para futuras discussões acerca do espelho social que as telenovelas e séries promovem na expansão de suas audiências. Reforça-se que suas produções são de caráter mercadológico, atendendo a um público em constante transformação. A escolha dos temas abordados obedece, portanto, a este princípio.

### **Avanços e retrocessos na construção de sentidos**

É verdade que alguns temas continuam a ser tratados, novela após novela, mudando apenas o enfoque ou a seriedade de acordo com as tramas e o estilo do autor. A boa aceitação do tema transgêneros em *A força do querer* (2017), por exemplo, poderia supor que sua sucessora no horário, *O outro lado do paraíso* (2017), manteria a mesma linha. Com texto repleto de estereótipos, a novela de Walcyr Carrasco freou o debate. Os homossexuais são caricatos, a trama sobre racismo é maniqueísta, as personagens femininas obedecem a uma velha lógica machista e há abundância de situações anacrônicas tratadas com seriedade. Como a do geólogo Diego (Arthur Aguiar) que, na noite de núpcias, diz para a mulher Melissa (Gabriela Mustafá) que não terá relações sexuais porque deseja conservá-la “pura” e que sexo é uma coisa “suja” que só se faz com prostitutas.

Ainda assim, a novela conquistou uma ótima audiência<sup>5</sup>, que não se via desde *Avenida Brasil* (2012). O crítico de TV Maurício Stycer diz que a reposta mais imediata é

---

<sup>5</sup> “*O Outro Lado do Paraíso*” teve uma média de 38 pontos de Ibope, enquanto que sua antecessora, “*A Força do Querer*”, ficou em 35,7.



que “o público aprecia o conteúdo especialmente rocambolesco, apelativo e grosseiro que é oferecido, em doses cavalares, na novela” (STYCER, 2018, s/p). Entretanto, há um outro fator que não pode ser ignorado no biênio 2017-18: a crise econômica. Segundo o Ibope, o número de aparelhos de TV ligados alcançou o seu maior patamar em 2017. Ao mesmo tempo, a TV paga perdeu 938,7 mil assinantes (ou 5% do total) em 2017. “O setor regrediu a números de outubro de 2013 – cerca de 17,85 milhões de assinantes. Ao final de 2016, eram 18,79 milhões” (STYCER, 2018, s/p).

Isso ajuda a explicar os avanços e retrocessos na construção de sentidos de pertencimento (MARTÍN-BARBERO, 1997), que vêm acontecendo na teledramaturgia. A TV paga perdeu assinantes, já acostumados a um outro viés, que migraram de volta à TV aberta, mais ampla e rasa. Estes movimentos são acompanhados de perto por quem cuida da produção. Sérgio Valente, diretor de Comunicação da Globo, costuma dar a ideia de uma piscina para explicar os múltiplos desafios de se alcançar diferentes públicos e exigências.

A Globo é uma piscina de muitas profundidades. Ela precisa ser predominantemente um lugar que dá pé para todo mundo, e também precisa ter um lugar mais profundo no qual convide pessoas a nadar juntas. Quando se tem na programação *Tá no Ar*, *Zorra*, *Amor à Vida* (2015), *Liberdade, Liberdade*, está se convidando a mergulharem mais profundo nos seus sentimentos, no conhecimento da história, nos comportamentos sociais.<sup>6</sup>

Com a força das empresas de streaming, cada vez mais populares no país a partir da segunda metade da década passada, muito se deve prestar atenção acerca dos movimentos que a TV aberta vem adotando para manter a fidelidade de seu público – um tema que carece de maior investigação e que, com o decorrer da década, se poderá perceber de forma mais contundente as consequências e influências sobre a ficção tradicional entendida como telenovelas. É sabido que as séries conquistam engajamento em redes sociais, maior alcance de público nos centros urbanos e telespectadores jovens. Porém, não se deve esquecer que a telenovela ainda é o maior produto de entretenimento gratuito do país.

---

<sup>6</sup> Em entrevista dada ao autor deste trabalho, em 2016.

## Trabalho e aposentadoria

Pensar o trabalho em sua etapa final, o da aposentadoria, também é instigante para nossas análises. É importante salientar que o número de brasileiros com mais de 60 anos chegou a 30,2 milhões em 2017, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad) divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>7</sup>. Em 2012, eram 25,4 milhões – ou seja, em cinco anos, o país ganhou 4,8 milhões de idosos, um acréscimo de 19%. A tendência é que o envelhecimento da população acelere de forma a, em 2031, o número de idosos superar o de crianças e adolescentes de 0 a 14 anos.

Consumo é, como já dito, um importante meio de inserção. Debert (2011) afirma que “a promessa da eterna juventude é um mecanismo fundamental de constituição de mercados de consumo — e nele não há lugar para a velhice”. É notório que a busca por se manter a juventude é uma característica de nossa sociedade. É importante, assim, referendar como o idoso é subvalorizado nas narrativas ficcionais, visto que raras produções colocam personagens idosos no centro da trama.

Para avançar, faz-se também necessário compreender a definição prática do termo “idoso”. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS)<sup>8</sup>, idoso é o indivíduo com 60 anos ou mais. Todavia, para efeito de formulação de políticas públicas, esse limite mínimo varia segundo as características (cultura, demografia, expectativa de vida etc) de cada país. A OMS estabelece que, independentemente do limite mínimo a ser estabelecido, é necessário levar em consideração que a idade cronológica não é um marcador de exatidão para as alterações relacionadas à questão do envelhecimento.

Nenhuma dessas questões tão contemporâneas, mais uma vez, é ressaltada na narrativa. Ainda assim, a precariedade do trabalho, conforme Antunes (2009), promove

---

<sup>7</sup> O GLOBO. Brasil já tem 30 milhões de idosos, número de crianças diminui. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/brasil-ja-tem-30-milhoes-de-idosos-numero-de-criancas-diminui-22629229>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

<sup>8</sup> PORTAL SAUDE.GOV. Saúde da pessoa idosa. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/saude-da-pessoa-idosa>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

a exclusão dos trabalhadores considerados idosos “e que, uma vez excluídos do trabalho, dificilmente conseguem reingressar no mercado. Somam-se, desse modo, os contingentes do chamado trabalho informal, aos desempregados, aos trabalhos voluntários etc” (ANTUNES, 2009, p. 236). Em 2019, 12,8 milhões de brasileiros seguiam desempregados, e 11,5 trabalhadores não tinham carteira assinada, conforme dados do IBGE<sup>9</sup>. Este número se alteraria consideravelmente no ano seguinte, com a pandemia de Covid-19. As estimativas, em junho de 2020, eram de que o desemprego no país ultrapassasse a marca de 14% para 2020<sup>10</sup>. Porém, como o período está fora do escopo pretendido dessa análise, não entraremos nesta questão.

Reforça-se, ainda assim, que as severas crises econômicas provocam mudanças significativas a uma parcela da população, que passa a ser obrigada a se contentar com subempregos, só para o sustento diário. Sendo naturalizada a ideia de que progresso se impõe sobre a liberdade, tanto jovens ainda sem qualificação quanto idosos que não completaram a contribuição para a aposentadoria ficam às margens das cada vez mais raras oportunidades de emprego formal. Não há qualquer abordagem neste sentido em nenhuma das narrativas analisadas, conferindo uma representação de vida sem a dimensão que se impõe a complexa realidade brasileira.

### **Considerações finais**

A partir da análise aqui exposta, identificando quem são os protagonistas e vilões das produções audiovisuais e ficcionais da TV Globo, chega-se a algumas ponderações instigantes. Entre elas, a de que as mudanças sociais e políticas atravessadas pelo país em duas décadas interferem imediatamente na escolha do que se observa nas ficções.

---

<sup>9</sup> PORTAL G1. Desemprego fica em 11,8% em setembro. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/10/31/desemprego-fica-em-118percent-em-setembro-diz-ibge.shtml>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

<sup>10</sup> O ESTADO DE SP. Desemprego pode passar de 14% em 2020. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/estadao-conteudo/2020/06/15/desemprego-pode-passar-de-14-em-2020.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

A telenovela fala com o povo o que o povo de fato anseia, tendendo assim a uma escolha mercadológica de consumo. Ou seja, um empresário é protagonista de uma história, enquanto também é agente fomentador de impacto social. O empregado passa a este papel apenas quando, conforme exposto, ascende socialmente e se torna voz ativa e atuante na economia. Conclui-se que os trabalhos representados no centro das narrativas ficcionais obedecem a movimentos econômicos postos em prática na realidade nacional. A eles é dada a devida atenção para que se construa um imaginário que perpetue estereótipos ou promova inquietações sociais à época de sua produção.

Observar a telenovela e suas variações de formato televisivo como um produto catalisador de reações contemporâneas nos diz muito sobre o que somos, o que produzimos, o que consumimos e como somos vistos por nós mesmos. Sendo assim, ressalta-se sua função de entretenimento e, sobretudo, de registro histórico fundamental para os estudos culturais. Ainda que as telenovelas não retratem toda a complexidade da realidade brasileira no que diz respeito ao trabalho, suas representações simbólicas estão sempre carregadas de resignificação oriunda dos agentes de poder, à luz dos acontecimentos sociais, políticos e históricos.

## Referências

ANTUNES, Ricardo. Século XXI: nova era da precarização estrutural do trabalho? In: ANTUNES, Ricardo e BRAGA, Ruy (orgs.). **Infoproletários**. Degradação real do trabalho virtual. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARGIMON, I. I. L.; LOPES, R. M. F.; NASCIMENTO, R. F. L. **Atualidades sobre o idoso no mercado de trabalho**. 2006. Disponível em: <[www.psicologia.com.pt/artigos/textos/Ao300.pdf](http://www.psicologia.com.pt/artigos/textos/Ao300.pdf)>.

BAUDRILLARD, J. **Tela Total**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

CALZA, Rose. **O que é telenovela**. Editora Brasilense, 1996.

CASTILHOS, R. B.; ROSSI, C. A. V.; CAVEDON, N. R. “Cultura e consumo de famílias no Brasil e na França”. In: **Encontro Nacional de Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração**, 29., 2005, Brasília. Anais. Brasília: ANPAD, 2005.

CAVALCANTE, Maria Imaculada. Do romance folhetinesco às telenovelas. **OPSIS Revista do NIESC**, v. 5, 2005.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Edusp, 1999.

DEUSDARÁ, Bruno; ATEM, Guilherme Nery. Retórica dos estereótipos, práticas discursivas e performances contemporâneas. **Revista Mídia e Cotidiano Editorial**. Volume 11, Número 3, dezembro de 2017.

DURKHEIM, È. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: PUF, 1968.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GOULART JR, Edward; MERGULHÃO, Lucila Russi; CANÊO, Luiz Carlos; NAJM, Marielly Bueno; LUNARDELLI, Maria Cristina Frollini. Considerações sobre a terceira idade e o mercado de trabalho: questionamentos e possibilidades. **RBCEH**, Passo Fundo, v. 6, n. 3, p. 429-437, set./dez. 2009.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Org: Arthur Ituassu. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Representações sociais e esfera pública**: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de; BORELLI, Silvia Helena Simões; RESENDE, Vera da Rocha. **Vivendo com a telenovela**: mediações, recepção, teleficcionalidade. Summus Editorial, 2002.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2001.

MARTIN, Brett. **Difficult men**: behind the scenes of a creative revolution: from The Sopranos and The Wire to Mad Men and Breaking Bad. New York: The Penguin Press, 2013.

MORATELLI, Valmir. **O que as telenovelas exibem enquanto o mundo se transforma**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

MOSCOVICI, S. **Psicologia Social I**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1984.

SADEK, José Roberto. **Telenovela** – um olhar do cinema. Summus Editorial, 2008.

OLIVEN, Ruben George. Cultura e Modernidade no Brasil. São Paulo **Perspectiva**. v.15, no.2, São Paulo, Abr/Jun 2001.

ORTIZ, Renato; BORELLI, Silvia Helena Simões; RAMOS, José Mário Ortiz. **Telenovela: História e Produção**. Editora Brasiliense, 1989.

SCHRODER, Carlos Henrique. Berlin Globo Series Showcase Underscores Its Upscale Revolution. [Entrevista concedida a John Hopewell. **Variety**, 20/2/2018. Disponível em: <<http://variety.com/2018/film/festivals/berlin-2018-globo-series-showcase-underscores-upscale-revolution-1202706248/>>. Acesso em: 20/12/2021.

SEPINWALL, Alan. **The revolution was televised: the cops, crooks, slingers, and slayers who changed TV drama forever**. New York: Touchstone, 2012.

SOUZA, Jessé (org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Editora UFMG, 2006.

STYCER, Maurício. Globo hesita em abraçar as séries. **Folha de São Paulo**. 11/03/2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/mauriciostycer/2018/03/globo-hesita-em-abracar-as-series.shtml>>. Acesso em 20/12/2021.

WAGNER, Eugenia Sales. **Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho**. Ateliê Editorial. 2ª edição, 2002.

WILLIAMS, R. **Televisão: tecnologia e forma cultural**. Trad. Márcio Serelle; Mário F. I. Viggiano. 1a ed. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte, PUC-Minas, 2016.

# ESPAÇO GRADUAÇÃO

# White Zombie, White Gaze: zumbis e a subversão do olhar branco

Stefany Sohn Stettler<sup>1</sup>

Recebido em setembro de 2021

Aceito em dezembro de 2021

## RESUMO

A visão do corpo negro nas Américas é diretamente conectada à história da criação da branquitude. Esta violência, ainda que não apenas simbólica, se expressa no cinema também. Os clichês ofensivos estão presentes em todos os gêneros cinematográficos, incluindo o cinema de horror. Um subgênero do terror, os filmes de zumbi, ainda que em sua gênese tenha perpetuado a representação negra de forma caricata, revelam a natureza subversiva do gênero a partir do lançamento de *Night of the Living Dead* (1968), dirigido por George A. Romero. Este artigo tem como objetivo analisar a subversão do *White Gaze* nos filmes de zumbi contemporâneos. O *White Gaze* prevê, ao observar o corpo negro, a negritude como representação do mal, uma ameaça e a antítese da norma. Em *White Zombie* (1932), o foco é em Madeline, uma mulher branca, que sucumbe e é corrompida pela zumbificação. Em *The Ghost Breakers* (1940), o negro exótico e assustador dá espaço ao negro ajudante e assustado. *Night of the Living Dead* (1968), por sua vez, reescreveu as regras do filme de zumbis e reposicionou a negritude nos filmes do gênero. *Blood Quantum* (2019) representa a branquitude como egoísta e violenta. Ainda que, na gênese do cinema de zumbis, o *White Gaze* esteja reforçado de maneira agressiva e enfática, os filmes contemporâneos do subgênero carregam o potencial de subverter o *status quo* racial.

**Palavras-chave:** Zumbis; Racismo; Olhar Branco; Colonialismo.

## White Zombie, White Gaze: zombies and the subversion of the white gaze

## ABSTRACT

The vision of the black body in the Americas is directly connected to the story of the creation of whiteness. This violence, although not just symbolic, is expressed in cinema as well. Offensive clichés are present in all film genres, including horror cinema. A subgenre of horror, zombie films, although in their genesis perpetuated the black representation in a caricatured way, reveal the subversive nature of the genre since the release of *Night of the Living Dead* (1968), directed by George A. Romero. This article aims to analyse the White Gaze subversion in contemporary zombie movies. The White Gaze predicts, by observing the black body, blackness as a representation of evil, a threat and the antithesis of the norm. In *White Zombie* (1932), the focus is on Madeline, a white woman, who succumbs and is corrupted by zombification. In *The Ghost Breakers* (1940), the exotic and scary black gives way to the scared helper black. *Night of the Living Dead* (1968), in turn, rewrote the rules of the zombie movie and repositioned blackness in movies of the genre. *Blood Quantum* (2019) represents Whiteness as selfish and violent. Although, in the genesis of zombie cinema, White Gaze is aggressively and emphatically reinforced, contemporary films in the subgenre carry the potential to subvert the racial status quo.

**Keywords:** Zombies; Racism; White Gaze; Colonialism.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e residente da cidade de Curitiba - Paraná. E-mail: stefany.sohn@gmail.com.



*Is it odd to see  
Us savages feed?  
It is a common sight  
To see your grimace,  
Regurgitate into  
What little is left  
Of your rotten corpse.  
Disturbed beyond reason,  
What is it like to be  
The only existing immortal?*

Zombie, Stefanie Fontker

A visão do corpo negro nas Américas é diretamente conectada à história da criação da branquitude, incluindo como a negritude é expressada através da produção de mídias dominadas por pessoas brancas (*White Gaze*). As fantasias da branquitude em relação aos negros os colocam como a antítese dentro de uma lógica de raça binária normativa (YANCY, 2017).

Linchado, castrado, estuprado, marcado, mutilado, chicoteado, sequestrado socialmente, caracterizado, assediado, policiado, preso e encarcerados desproporcionalmente, o corpo negro suportou uma história de violência branca mais do que simbólica (YANCY, 2017, xxxi, tradução nossa).

O *White Gaze* se sustenta, principalmente, através de representações midiáticas de corpos negros (YANCY, 2017). Os tropos<sup>2</sup>, como o do *White Savior* (Salvador Branco), *The Noble Savage* (O Nobre Selvagem) e *The Token Black Buddy* (O Amigo Negro) estão presentes em todos os gêneros cinematográficos, incluindo o cinema de horror (WILLIAMS, 2020).

Hooks (2019) afirma que a representação dos indígenas no cinema e nas mídias em geral passa pelo mesmo processo:

Retratados como covardes, canibais, incivilizados, as imagens dos "índios" nas telas espelham as imagens dos africanos. Quando a maioria das pessoas assiste a imagens degradantes de negros e indígenas diariamente na televisão, não pensa sobre o quanto essas imagens nos causam dor e sofrimento (HOOKS, 2019, p. 328)

---

<sup>2</sup> Tropos são conceitos recorrentes e previsíveis de narrativas fictícias, repetidos. Clichês.

Coleman, autora de *Horror Noire: A Representação Negra no Cinema de Horror* (2019), afirma que

O ‘estranho significado’ de ser negro neste milênio continua a se referir, em partes, ao ‘problema da divisão entre cores’ (ao contrário das proclamações recentes a respeito de uma sociedade pós-racial). Trata-se de uma questão ainda exacerbada pelo sentido de sempre olhar para si mesmo por meio dos olhos de outros, de medir a própria alma pela fita métrica de um modo que o olha com divertido desdém e pena (COLEMAN, 2019, p. 48).

Um subgênero do terror, os filmes de zumbi, no entanto, ainda que em sua gênese tenham perpetuado a representação negra de forma caricata - como no filme *White Zombie* (1932) e *The Ghost Breakers* (1940) -, revelam a natureza subversiva do gênero a partir do lançamento de *Night of the Living Dead* (1968), dirigido por George A. Romero e em alguns filmes subsequentes, como *Blood Quantum* (2019).

Fanon (2008) observou que não apenas o corpo negro é negro, mas que é negro em relação à branquitude. Para Yancy (2017), o corpo negro deve desafiar as fantasias e imagens projetadas pelo *White Gaze*, mas o corpo branco também requiere a desmistificação do seu *status* de norma, como símbolo de beleza, ordem, inocência, pureza e nobreza. Dessa forma, ambos os lados da noção binária de raça imposta devem passar por processos de “fratura interpretativa” e “momentos de desarticulação” (YANCY, 2017, xxxvii, tradução nossa).

Hooks (2019) afirma que, para desafiar estas representações dominantes, é necessário entender seus funcionamentos, para então ser capaz de procurar pontos de transformações produtivas. Yancy (2017) chama de “humildade epistemológica” o ato de questionar, por parte dos brancos, a branquitude como norma.

Em seu ensaio "The Miscegenated Gaze", o artista negro Christian Walker sugere que, "se artistas brancos, comprometidos com a criação de uma sociedade sem racismo, sem machismo e sem hierarquia, em algum momento compreenderem por completo e abraçarem sua própria identidade e sua perspectiva miscigenada, eles terão que acolher e celebrar o conceito de uma subjetividade não branca (HOOKS, 2019, p. 41).

Assim, *Night of the Living Dead* (1968) é um filme ideal para tal exercício, pois apresenta um dos primeiros protagonistas negros do cinema de modo geral, Ben (Duane Jones),

que sobrevive de forma heroica e única a uma noite longa e implacável de ataques de monstros canibais apenas para ser morto em plena luz do dia por um grupo de vigilantes brancos que espetam seu corpo com ganchos para içá-lo acima de uma fogueira (COLEMAN, 2019, p. 184).

Ben age de forma nunca vista por um personagem negro no cinema: derruba Harry – um personagem branco – a pancadas, o levanta e o ataca novamente, deixando o representante da branquitude ensanguentado (COLEMAN, 2019). Ainda que Romero, o diretor, tenha afirmado que tais escolhas não tenham sido intencionalmente raciais, o filme funciona como um retrato das tensões de raça.

Este artigo, então, tem como objetivo analisar a subversão do *White Gaze* nos filmes de zumbi. Para isso, entenderemos como o *White Gaze* funciona, analisaremos como o *White Gaze* se perpetua nos primeiros filmes de zumbi produzidos – a saber, *White Zombie* (1932) e *The Ghost Breakers* (1940) – e, em seguida, compreenderemos como é subvertido nos filmes contemporâneos<sup>3</sup> do subgênero – *Night of the Living Dead* (1968) e *Blood Quantum* (2019).

## 1. WHITE GAZE

Para Yancy (2017), o *White Gaze* é um processo de designação racista que “conhece” o corpo negro previamente através de sua presença ou representação. “É um local de sedimentação racista que opera viciosamente no presente” (YANCY, 2017, p. 5, tradução nossa). Como processo sócio-epistemológico, o *White Gaze* prevê a ameaça e a negritude como representação do mal e como a antítese da norma, ao observar o corpo negro.

---

<sup>3</sup> Após o lançamento de *Night of the Living Dead* (1968), de George A. Romero.

Branços detêm o controle e o poder não apenas para desprezar através da linguagem o corpo negro, mas também para assassinar estes corpos. Os brancos são os observadores e *gazers* (contempladores), além de todo o poder que isso envolve (YANCY, 2017).

Essas visões e práticas discursivas distorcidas, racialistas e racistas, de caráter epistemológico que envolvem poder sistemático e branquitude solipsista<sup>4</sup>, participam da desumanização e interpelação da existência negra. O *White Gaze* tem o poder ocular metafórico da cultura Ocidental e controle estruturado pela episteme branca (YANCY, 2017).

Para Fanon (2008), o corpo negro é produzido por milhares de detalhes, anedotas e histórias racistas, que são previstas pelo olhar da branquitude ao avistar um corpo negro. O local da alteridade é o *White Gaze*, que produz uma divisão racial que origina-se na Europa, criando “verdades” discursivas sobre o corpo que, por sua vez, transformam-se em violência literal. As imagens do corpo negro são construídas para demonstrá-lo como descartável. “Esse país foi fundado por brancos e tudo o que aconteceu nele surgiu da perspectiva dos brancos. [...] O que nós precisamos é da destruição da branquitude, que é a fonte do sofrimento humano no mundo” (HOOKS, 2019, p. 49).

## 1.1 No cinema

A indústria do cinema norte-americana tem participado sistematicamente de práticas discursivas discriminatórias como o *Whitewashing*<sup>5</sup>, o apagamento de pessoas racializadas e a tradição de representar a branquitude como padrão racial estadunidense. Mesmo em filmes multirraciais, os tropos utilizados enfatizam a hegemonia racial branca (WILLIAMS, 2020).

O *White Gaze* prevê uma audiência branca e

---

<sup>4</sup> Doutrina filosófica cujos preceitos se pautam numa única realidade representada somente pelo eu empírico. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solipsismo/>>.

<sup>5</sup> *Whitewashing* se trata da escolha de atores brancos para interpretar papéis de outras raças.

A arte feita desta perspectiva busca contextualizar ou explicar as vidas e ações de pessoas e culturas não brancas, baseadas na suposição de que pessoas brancas considerariam estas não familiares ou desconfortáveis. Essa perspectiva reforça a tradição cultural dominante de ver pessoas de cor como objetos a serem decifrados e mercantilizados, ou como outros que existem para serem explorados por pessoas brancas com propósitos de trabalho, economia, entretenimento ou de sexo (WILLIAMS, 2020, p. 05, tradução nossa).

De acordo com Williams (2020), a indústria cinematográfica hollywoodiana não reflete a demografia dos Estados Unidos: homens brancos são super representados e minorias são supra representadas. As pessoas brancas são colocadas como padrão identitário enquanto as pessoas não-brancas necessitam de descritores raciais. A supremacia racial da branquitude nos Estados Unidos se sustenta no *White Gaze*.

Enquanto o público está sendo entretido, também está internalizando as mensagens que os diretores, talvez, nem sequer saibam que estão projetando. Para Landy (2001 *apud* WILLIAMS, 2020, p. 14), filmes são as fontes primárias de conhecimento histórico da população. É importante, dessa forma, entender o que está sendo comunicado, enquanto representação e conteúdo, aos espectadores na forma de entretenimento.

É através da adaptação da branquitude que esta se mantém como dominante e normativa na identidade estadunidense. Os limites da branquitude são “maleáveis” e “permeáveis” (WILLIAMS, 2020, p. 06): por exemplo, alguns grupos étnicos como os Irlandeses e Italianos não eram vistos em primeira instância como brancos, porém “ascenderam ao panteão da branquitude” nos Estados Unidos, demonstrando a “mutabilidade” das categorias raciais.

Chimamanda Ngozi Adichie em seu *TED Talk*<sup>6</sup> e livro posterior de mesmo título “O Perigo de uma História Única” (2019), alerta sobre o processo de uma audiência de internalizar e aceitar sem críticas uma história singular, repleta de estereótipos irreais e incompletos, que tornam uma única história a história única de um determinado povo ou cultura.

---

<sup>6</sup> Série de palestras curtas apresentadas em formato próprio, apresentadas presencialmente ou através da plataforma de vídeos *YouTube*.

Hooks (2019) oferece uma alternativa para encarar e curar estas feridas simbólicas e literais:

as pessoas negras progressistas e nossos aliados nessa luta devem estar comprometidos em realizar os esforços de intervir criticamente no mundo das imagens e transformá-lo, conferindo uma posição de destaque em nossos movimentos políticos de libertação e autodefinição - sejam eles anti-imperialistas, feministas, pelos direitos dos homossexuais, pela libertação dos negros e mais (HOOKS, 2019, p. 36).

Isto é, deve haver um esforço coletivo por parte de pessoas negras, mas principalmente por parte de pessoas brancas para transformar o imaginário da negritude não apenas no cinema, mas como mudança real e concreta, através de transformações nas “estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário [...]”, no sentido de reparação, como tratado por Grada Kilomba (2019, p. 46).

## 1.2 Tropos do *WHITE GAZE*

Neste tópico explicaremos, a partir do site *TV Tropes*<sup>7</sup>, os tropos raciais mais comuns no cinema, como o *White Savior* (Salvador Branco) e *The Token Black Buddy* (O Amigo Negro), que são apenas alguns dos tropos relacionados aos negros, enquanto o *Magical Native American* (Americano Nativo Mágico) e *Wendigo* (figura mitológica nativa) são alguns relacionados aos nativos norte-americanos. Tropos que podem ser utilizados para os dois grupos citados são o *The Noble Savage* (O Nobre Selvagem) e o *Tonto Talk* (uso de linguagem estereotipada).

O tropo do *White Savior* se refere ao ato do personagem branco salvar ou resgatar um personagem não-branco de alguma situação de perigo. Esse clichê apresenta o personagem branco com uma imagem messiânica que, similarmente ao tropo *White Man's Burden*<sup>8</sup>, recebe um desenvolvimento de personagem no processo.

---

<sup>7</sup> Disponível em: <<https://tvtropes.org/>>.

<sup>8</sup> *White Man's Burden* se refere ao tropo do personagem branco medíocre que se prontifica como tutor, mentor ou cuidador de um personagem não-branco.

*The Token Black Buddy* trata do personagem negro amigo do protagonista (branco), normalmente utilizado apenas como um esforço consciente dos filmes e séries de parecer inclusivo ou para sustentar o desenvolvimento do personagem branco.

O tropo *Magical Native American* é um subtrope do *Ethnic Magician*<sup>9</sup>, onde norte-americanos nativos possuem poderes que são consequência direta da própria raça. Com frequência, tal tropo inclui a noção de que o poder mágico vem de uma espiritualidade inata ou conexão com a natureza que raças “civilizadas” não possuem.

*Wendigo* é um tropo sobre nativos norte-americanos que envolve canibalismo, antropomorfismo, superpoderes e caveiras de veado. São seres relacionados com vampiros e lobisomens.

O uso da linguagem estereotipada é explorado no tropo *Tonto Talk*. O uso incorreto de verbos, pronomes e conjugações por pessoas racializadas (principalmente indígenas e negros) é representado no cinema e na televisão como demonstração de ignorância.

*The Noble Savage* representa alguém de etnia ou raça não-branca, visto como bárbaro ou selvagem pela branquitude e que, apesar disso, é apresentado com morais mais nobres ou “superiores”, uma característica produzida como pertencente à branquitude.

Desta forma, foi possível observar que o *White Gaze* e a construção do discernimento da negritude são constituintes da cultura ocidental, sobretudo a estadunidense, muito devido às representações estereotipadas, que criam e reproduzem o que é norma e o que é marginal, também presentes nas obras midiáticas consumidas.

## 2. *WHITE GAZE* na gênese dos filmes de zumbi

Nesta seção trataremos de dois filmes de zumbi da primeira metade do século XX: *White Zombie* (1932), o primeiro longa-metragem com a temática de zumbis, e *The Ghost Breakers* (1940), a primeira comédia de zumbis produzida para as grandes telas. Embora ambos os filmes atribuam aos brancos os principais tropos de horror

---

<sup>9</sup> *Ethnic Magician* envolve personagens cujas etnias são representadas como fontes de poder mágico.

(COLEMAN, 2019), representam os negros de forma caricata e estereotipada, conforme explorado a seguir.

## 2.1 *WHITE ZOMBIE* (1932)

Coleman (2019) divide os filmes de horror entre filmes “com negros” e filmes “negros”. A autora oferece esta divisão e explica que filmes “com negros” tratam da negritude e população negra mesmo que o filme não seja focado nestes aspectos. Filmes “negros”, por sua vez, são filmes, de modo geral, intrinsecamente “raciais”: “o que significa que possuem foco narrativo adicional que chama a atenção para a identidade racial, nesse caso, a negritude [...]” (COLEMAN, 2019, p. 46).

Neste filme “com negros”, baseado no livro *The Magic Island* (já ressoando o tropo *Ethnic Magician*) de William Seabrook (publicado em 1929), todos os personagens, exceto zumbis e criados, são brancos. “Na verdade, com o Haiti de cenário, é surpreendente quão poucos personagens negros aparecem em *Zumbi [White Zombie]*” (COLEMAN, 2019, p. 110).

O filme [...] que também fala sobre trapaças e amor, conta a história de Charles Beaumont (Robert Frazer), um empresário branco e rico que mora no Haiti e conhece um casal branco - Neil (John Harron) e Madeline (Madge Bellamy) - de Nova York. O casal planeja se casar, e Beaumont os convence a fazer a cerimônia em sua propriedade, localizada numa área florestal remota no Haiti. Os motivos de Beaumont, claro, não são puros, já que ele se apaixona pela loira Madeline e espera atrair o casal para sua casa, onde ele sequestrará Madeline, mantendo-a na ilha para o seu bel-prazer. Beaumont consegue assistência de Murder Legendre (Bela Lugosi), o plantador de cana branco que dominou os poderes do vodu e controla uma horda de zumbis que cumprem seus desejos sombrios (COLEMAN, 2019, p. 107).

O único personagem negro com falas é o Motorista de carroça (COLEMAN, 2019), interpretado por Clarence Muse (não creditado). Este personagem é responsável por introduzir os zumbis, além de representar o estereótipo do negro medroso:

O motorista deixa o casal na mansão de Beaumont. Ele, novamente, vê os monstros e alerta: “Olhe, aí vem eles!”, e então sai de cena (e deixa o filme). Ele não é o típico e estereotipado pretinho - assustado - ai - meus - pezinhos - pretos - valham-me - agora, mas ele vai embora rapidamente por conta do perigo que se aproxima (COLEMAN, 2019, p. 111).



O foco de *White Zombie* é em Madeline, que sucumbe ao poder da “magia negra” [sic.] (KEE, 2011, p. 16) e é corrompida pela zumbificação. Neil, em certa cena do filme, afirma que Madeline estaria melhor morta do que nas mãos dos nativos haitianos: “Certamente você não pensa que ela está viva, nas mãos de nativos. Ah, não! Melhor morta do que isso!” (WHITE Zombie, 1932, tradução nossa).

Para uma audiência etnocêntrica, a narrativa de uma jovem mulher branca zumbificada por negros haitianos apelava ao interesse de acreditar que o Caribe era dominado por “primitivos” [sic.] (DOTSON, 2006, p. 20) e precisava ser salvo pelos Estados Unidos.

No filme, o casal protagonista é branco e estadunidense. O Dr. Bruner (Joseph Cawthorn) é um missionário branco e, até mesmo *Monsieur* Beaumont, é apresentado como superior aos nativos em seus costumes, acomodações e redenção final (BISHOP, 2008). A zumbificação é aceitável para os personagens brancos, enquanto acomete apenas os nativos, mas torna-se inapropriada quando o mestre *voodoo* zumbifica uma pessoa branca (KEE, 2011).

Dr. Bruner conta a Neil como ele tem tentado por anos questionar as práticas abomináveis de Legendre (o que ele chama de um pecado que até o diabo se envergonharia), mas toma a zumbificação de uma mulher branca como estímulo para sua atitude. Por atacar Madeline (e em menor escala, Beaumont), Legendre parece cruzar uma linha moral superior. Então, os personagens brancos ocidentais Cristãos mudam de tolerar a pavorosa prática de zumbificação entre os nativos para serem incitados às ações “justas” (BISHOP, 2008, p. 150, tradução nossa).

Há um código racial implícito indicando que apenas um corpo negro seria contaminado a ponto de ser zumbificado: o zumbi negro é representado como um animal em decomposição — assim como pessoas negras foram e são animalizadas pela branquitude —, enquanto a zumbi branca permanece imaculada, deitada na cama em camisolas igualmente brancas (DOTSON, 2006).

O final do filme apresenta o tropo do *The White Savior*: Neil, Beaumont e Dr. Bruner salvam Madeline da zumbificação de Legendre, embora mantendo todos os negros zumbificados, reforçando que o problema é o cruzamento da linha moral de

enfeitiçar uma mulher branca. Os zumbis de *White Zombie* são duplamente inferiores e marginalizados: por serem negros e escravizados. Só podem, conforme representados, serem resgatados por homens brancos do Ocidente (BISHOP, 2008).

## 2.2 *THE GHOST BREAKERS* (1940)

Em *The Ghost Breakers* (1940) (em português brasileiro, *O Castelo Sinistro*), uma comédia do subgênero de zumbi, o negro exótico e assustador dá espaço ao negro ajudante e assustado. O filme apresenta Larry Lawrence (Bob Hope), um radialista fugindo de Nova Iorque que acredita ter matado uma pessoa, e seu ajudante, mordomo e amigo, Alex (Willie Best). Em direção à Cuba, a bordo de um transatlântico, Larry e Alex conhecem Mary Carter (Paulette Goddard), herdeira de um castelo no país de destino. Ao chegarem na propriedade, se deparam com um zumbi, um fantasma e vozes ameaçadoras.

Para Dotson (2006), o ajudante negro no filme existe majoritariamente para interpretar o humor da branquitude. Neste filme, as piadas são às custas do personagem negro e, com frequência, de cunho racial:

Em *O castelo sinistro* (1940), Best aparece juntamente com Bob Hope, fazendo bico enquanto atura frases como: “Você parece um blecaute durante um blecaute. Se isso continuar assim, eu vou ter que pintar você de branco”. Best era sempre o mesmo, não muito engraçado, apenas um parceiro idiota que não reagia a insultos ou disparava alguma ferroadinha ocasional, como Moreland fazia (COLEMAN, 2019, p; 162).

Larry também dispara piadas ordenando que Alex abra os olhos para que possa enxergá-lo, além de outra piada de duplo sentido na qual fala em viajar para “Black Island” (Ilha Negra), com o objetivo de “conhecer de perto os fantasmas” (COLEMAN, 2019, p. 154). “O grasnido agoniado de Willie é uma resposta eloqüente”, afirmou o crítico Bosley Crowther, em crítica de 4 de julho de 1940 publicada no *The New York Times*.

Para muitos críticos, Willie Best era a melhor parte do filme (depois de Bob Hope): “Um Stepin Fetchit ligeiramente acelerado que sabe tudo o que se quer saber sobre zumbis e castelos assombrados” (CROWTHER, 1940, tradução nossa).

Mesmo que apareça mais que alguns personagens brancos do filme, Best é o último a ser creditado. Seu personagem é o único negro do filme e tem sua cor como alvo de piadas com frequência. Alex reforça o tropo do negro assustado que Clarence Muse interpreta em *White Zombie* (1932).

### 3. A subversão do *WHITE GAZE*

Aqui trataremos de dois filmes de zumbi contemporâneos da segunda metade do século XX e do início do século XXI: *Night of the Living Dead* (1968), o primeiro filme de zumbis fora do contexto do Caribe e Voodoo, e *Blood Quantum* (2019), a primeira obra cinematográfica de zumbis que representa a população indígena norte-americana. Ambos os filmes rompem com estereótipos racializados, conforme explorado a seguir.

#### 3.1 *NIGHT OF THE LIVING DEAD* (1968)

Neste longa-metragem de George A. Romero, o subgênero de zumbis seria “renovado” (DOTSON, 2006, p. 05, tradução nossa). Romero reescreveu as regras do filme de zumbis e reposicionou a negritude nos filmes do gênero.

Em vez de retratar personagens negros como escravos zumbis estúpidos, representantes tradicionais da xenofobia e uma suposta ameaça negra em muitos filmes de zumbis americanos anteriores, Romero recriou o personagem negro como o herói - um personagem nunca antes visto em um filme de zumbi. Explorando a linhagem entre os atores negros e o filme de zumbis, revela que *Night of the Living Dead* é um filme importante para o estudo da negritude na tela americana (DOTSON, 2006, p. 05-06, tradução nossa).

Em *Night of the Living Dead* (1968), Barbra (Judith O'Dea) — uma mulher branca — inicialmente aparece testemunhando a morte de seu irmão Johnny (Russell Streiner - não creditado) pelas mãos do primeiro zumbi da nova era do cinema. Ao fugir, refugia-se em uma casa de campo onde encontra Ben (Duane Jones), o primeiro protagonista negro do cinema de zumbis. Harry (Karl Hardman), Helen (Marilyn Eastman) e Karen (Kyra Schon), o casal branco e sua filha, que também foi atacada e mordida por uma das

criaturas, se encontram escondidos no porão da mesma casa. Tom (Keith Wayne) e Judy (Judith Ridley), outro casal branco, chegam à casa para refugiarem-se também.

Neste filme de terror “com negros” (COLEMAN, 2019, p. 184) é interessante notar que Ben (Duane Jones) rompe com o estereótipo do *The Noble Savage* ao ser representado como um “Um motorista de caminhão um tanto ignorante e trabalhador, [...] normal que, ao contrário do estereótipo do “bom homem negro” [...] não tem um ímpeto incrivelmente abnegado” (DOTSON, 200, p. 49-50, tradução nossa).

Enquanto Tom ajuda Ben, que agora é o líder inquestionável do grupo, a proteger a casa, Harry protesta afirmando que o porão é o local mais seguro para esconder-se e retorna ao local. As tensões - ainda que não diretamente, mas explicitamente raciais - entre Ben e Harry crescem. Mesmo que Harry não use gírias raciais contra Ben, é um homem branco “de família” em conflito com um jovem negro viajando sozinho, um personagem normalmente visto como suspeito em filmes estadunidenses (DOTSON, 2006).

Diferente de muitos filmes de terror anteriores e subsequentes, *A noite dos mortos vivos* não acusa a negritude do mal que está acontecendo. Os zumbis não são negros e não surgem de lugares negros como a África, o Caribe ou algum pântano da Louisiana, nem se levantam como resultado de algum ritual vodu. Em vez disso, *Noite* usou de um hábito comum na década de 1950, que era culpar cientistas (brancos) e invasões alienígenas (COLEMAN, 2019, p. 185-186).

Ben, então, age como jamais fora visto em qualquer gênero de cinema até o momento: derruba Harry e o levanta, apenas para bater nele novamente (COLEMAN, 2019). Não apenas isso, mas o filme localiza Ben, o herói/anti-herói, entre dois monstros, possuidores de uma humanidade decadente. Esta “reviravolta única” (COLEMAN, 2019, p. 186) do filme acontece, pois a representação da monstruosidade, de forma geral, agia como um realçante para as qualidades dos personagens brancos, o que não acontece em *Night of the Living Dead* (1968).

Esta humanidade decadente, que agora tem acesso à armas e maquinário, torna-se mais assustadora que os próprios zumbis, que antes eram o centro da trama: Ben é o único que sobrevive à noite, apenas para ser morto por um grupo de homens brancos e armados, de similaridade com a polícia apesar de pessoas comuns, enviados para reunir

e matar os zumbis. Estes homens, que de forma geral eram representados como os portadores da moral e da justiça, aqui são ignorantes e sedentos de poder (STOKES, 2010).

“Os espectadores do filme que viram o fim de Ben foram lembrados do desamparo social, político e econômico dos negros e a vitimização violenta era uma história terrível da qual era difícil escapar” (COLEMAN, 2019, p. 201). As audiências, que estavam acostumadas a testemunhar o herói conquistar o monstro, foram obrigadas a entrar em contato com a ironia — racial — do destino de Ben (DOTSON, 2006). Cenas do corpo de Ben arrastado por ganchos e queimado, para Dotson (2006), é similar aos linchamentos sofridos por negros, nos quais seus corpos eram queimados e mutilados.

Considerando que *Night* foi lançado em 1968, quando a tensão racial e a raiva cresciam, é difícil negar a ideia de que o filme, e principalmente o final do filme, poderia ser uma metáfora para a experiência negra nos Estados Unidos (DOTSON, 2006, p. 60, tradução nossa).

Coleman (2019) afirma que os personagens negros produzidos por Romero e seus atores são revolucionários para a representação de raça nos Estados Unidos. Ainda, tais personagens são retratados como pessoas diferentes: estão conscientes de suas identidades e passam uma imagem de coexistência, mais do que de integração.

A surpreendente bilheteria de *Noite [Night of the Living Dead]* - tendo custado aproximadamente 115 mil dólares, mas arrecadando 90 mil só no primeiro fim de semana - pode ser atribuída, em grande parte, a sua recepção popular entre o público negro [...] e assim *A noite dos mortos-vivos* foi recebido com ansiedade e por um longo período de tempo [...] e o público negro fez filas para ver um filme com um afro-estadunidense orgulhoso, esperto e habilidoso como protagonista e estrela principal (COLEMAN, 2019, p. 191).

Coleman ainda lembra que *Night of the Living Dead* exigiu que a questão imposta se referisse ao que é feito entre as pessoas diariamente e que, nos filmes de zumbi subsequentes, alguma criatura sempre atacava um policial, como se estivesse vingando a morte de Ben.

### 3.2 *BLOOD QUANTUM* (2019)

O termo “*blood quantum*” se refere a um sistema de medidas colonial que era usado para determinar o *status* de indígena de um sujeito. Criticado como uma ferramenta de controle e apagamento, o termo ganha novas significações quando se trata deste filme de Jeff Barnaby.

Shea Vassar, comentadora de cinema da etnia Cherokee, escreve em sua crítica:

O que cachorros de exposição e indígenas têm em comum? As pessoas estão obcecadas com a “pureza” do nosso sangue. Este conceito, conhecido como “quantum de sangue” [*blood quantum*], é um subproduto da colonização que ainda existe e desempenha um papel importante no mais novo filme de zumbi de Jeff Barnaby com o mesmo nome (VASSAR, 2020, tradução nossa).

No filme, em uma reserva *First Nations*<sup>10</sup>, indígenas canadenses descobrem que são imunes à uma praga zumbi, aparentemente por causa de seu sangue nativo. Ainda que a imunidade contra a transformação seja propriedade desse grupo, eles devem lidar com as consequências e efeitos de sua condição. Há uma carga racial única neste filme por ser o primeiro filme de zumbis que trata da questão indígena norte-americana.

Os primeiros sinais da epidemia zumbi são demonstrados em animais: os peixes, cujas vísceras foram retiradas, e um cachorro, morto com um tiro, continuam a mover-se após a morte. Traylor (Michael Greyeyes), indígena e personagem principal, lida com estes animais ateando fogo. O filho de Traylor, Joseph (Forrest Goodluck), está preso com seu meio-irmão, Lysol (Kiowa Gordon). É, então, mordido na cadeia por um companheiro de cela e descobre ser imune à praga que acometeu seu colega branco. Seis meses depois, com a reserva indígena transformada em um forte, a notícia de que seu território é seguro contra o apocalipse chega aos ouvidos de diversos sobreviventes brancos que buscam abrigo e são surpreendidos pela inversão do poder agora pertencente aos indígenas que decidem quem entra ou não em seu território.

O diretor explora assuntos como o racismo e o colonialismo e a real ameaça de extinção que as comunidades indígenas sofreram (e sofrem) por gerações. Ainda,

---

<sup>10</sup> Grupo de nativos canadenses.

Barnaby representa a branquitude como egoísta e violenta, na forma de personagens que se deixam ser acolhidos mesmo infectados, causando a ruína do complexo e a morte de diversos sobreviventes.

Há uma cena na qual um personagem branco exige, aos gritos, que o protagonista Traylor “fale inglês” e é recebido com silêncio e olhares fulminantes. O filme, então, subverte o *White Gaze* ao colocar o poder e a capacidade narrativa nas mãos de um grupo marginalizado.

Barnaby está inaugurando uma nova era de cinema indígena. Embora ainda abordando parte da dor pós-colonial que existe nas comunidades hoje, *Blood Quantum* é uma pausa revigorante do mesmo drama triste que geralmente é regurgitado quando os cineastas, mesmo aqueles de origem indígena ou nativa, tentam falar sobre a experiência indígena (VASSAR, 2020, tradução nossa).

Ainda que reforce minimamente alguns tropos, como o *Magical Native American*, no sentido da imunidade ser devida ao sangue nativo, o filme afasta-se da maior parte dos tropos ofensivos, representando a cultura indígena como forte e imponente.

#### 4. Considerações finais

É interessante notar que os filmes de zumbi permitem, de forma geral, a representação de diversos conflitos sociopolíticos, como também conflitos de ordem pessoal que enriquecem as tramas. Os filmes de zumbi contemporâneos também são potentes para ampliar as vozes de grupos marginalizados, como negros e indígenas. A subversão do *White Gaze*, nestas mídias, consiste na inversão de poder promovida ao colocar brancos em papéis coadjuvantes que representam algo oposto ao que, no geral, é representado no cinema.

Em *Night of the Living Dead* (1968) a subversão do *White Gaze* consiste em representar Harry como monstruoso, mesquinho, teimoso e equivocado enquanto representa Ben como o estandarte da razão, juízo e justiça. Em *Blood Quantum* (2019), o poder está nas mãos dos indígenas que decidem o destino dos personagens brancos, além de representar a branquitude como egoísta e violenta.

Ainda que, na gênese do cinema de zumbis, o *White Gaze* esteja reforçado de maneira agressiva e enfática, representando o branco como salvador e o negro como assustador ou assustado, como ficou evidente, os filmes contemporâneos do subgênero carregam o potencial de subverter o *status quo* racial.

Neste artigo foi possível compreender o que é o *White Gaze*, como ele é sustentado na sociedade, como é representado no cinema, no gênero de terror e, depois, como o *White Gaze* é subvertido pelos filmes apocalípticos e pós-apocalípticos mais recentes. Portanto, ao apresentar e discutir estes tópicos definidos, os objetivos deste artigo foram alcançados.

Por fim, este trabalho explicita e “escurece” (para subverter a “claridade” associada à explicação detalhada e completa de um assunto) que não há mais espaço para o *White Gaze* no cinema contemporâneo, assim como na vida fora das telas.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O Perigo de Uma História Única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BISHOP. The Sub-Subaltern Monster: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie. In: **The Journal of American Culture**, 31, 2, 2008. p. 141-152.

COLEMAN, Robin. **Horror Noire: A Representação Negra no Cinema de Horror**. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019.

CROWTHER, Bosley. 'Ghost Breakers,' a Comic Thriller, at Paramount. **The New York Times**, Estados Unidos, 04 de julho de 1940. Seção Screen. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1940/07/04/archives/the-screen-ghost-breakers-a-comic-thriller-at-paramount-spy.html>>. Acesso em: set/2021.

DOTSON, Jennifer Whitney. **Considering blackness in George A. Romero's Night of the Living Dead: an historical exploration**. 2006. Tese de Mestrado em *English*. Louisiana State University, Baton Rouge, Louisiana, Estados Unidos.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

HOOKS, bell. **Olhares Negros: Raça e Representação**. São Paulo: Elefante, 2019.



KEE, Chera. "They are not men... they are dead bodies": From Cannibal to Zombie and Back Again. IN: CHRISTIE, D.; LAURO, S.J. (eds.) **Better off dead**: the evolution of the zombie as post-human, 2011. p. 09-23.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

STOKES, Jasie. **Ghouls, Hell and Transcendence**: The Zombie in Popular Culture from "Night of the Living Dead" to "Shaun of the Dead". 2010. Tese de Mestrado em *Comparative Studies*. Brigham Young University, Department of Humanities, Classics and Comparative Literature, Provo, Utah, Estados Unidos.

VASSAR, Shea. 'Blood Quantum' Review: A Zombie Tale with an Indigenous Twist. **Film Daze**. Estados Unidos, 28 de abril de 2020. Disponível em: <<https://filmdaze.net/blood-quantum-review-a-zombie-tale-with-an-indigenous-twist/>>. Acesso em: set/2021.

WILLIAMS, Nicole N. **Black Skin, White Gaze**: The Presence and Function of the Linchpin Character in Biopics About Black American Protagonists. 2020. Tese de Mestrado em *Liberal Studies*. The City University of New York, Nova Iorque, Estados Unidos.

YANCY, George. **Black Bodies, White Gazes**: The Continuing Significance of Race in America. 2 ed. Estados Unidos: Rowman & Littlefield, 2017.

## Filmografia

**WHITE Zombie (Zumbi Branco)**. Dirigido por Victor Halperin. Estados Unidos: Halperin Productions, 1932 (69 min.).

**THE Ghost Breakers (O Castelo Sinistro)**. Dirigido por George Marshall. Estados Unidos: Paramount Pictures, 1940 (83 min.).

**NIGHT of the Living Dead (Noite dos Mortos Vivos)**. Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Image Ten, 1968 (96 min.).

**BLOOD Quantum (Quantum de Sangue)**. Dirigido por Jeff Barnaby. Canadá: Prospector Films, 2019 (96 min.).

# ENTREVISTA

# Max Weber in the 21<sup>st</sup> century: interview with Stephen Kalberg<sup>1</sup>

**Interviewed**  
Stephen Kalberg<sup>2</sup>

**Interviewers**  
Bruna dos Santos Bolda<sup>3</sup>  
Marieli Machiavelli<sup>4</sup>  
Suellen Oliveira Duarte Ramos Próspero<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> **Nota do Editor:** uma versão em português desta entrevista foi publicada dentro do Dossiê *Max Weber 100 anos depois*, organizado pela Revista Em Tese. Certos de que o trabalho de tradução é também um processo de transformação do material traduzido, consideramos válida e complementarmente enriquecedora a publicação da versão original da entrevista na língua em que ocorreu primeiramente.

<sup>2</sup> Stephen Kalberg é professor emérito de Sociologia na Universidade de Boston, onde ocasionalmente ministra cursos de teoria sociológica e culturas políticas comparadas. Ele é o autor de *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*; *The Social Thought of Max Weber*; *Searching for the Spirit of American Democracy: Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture*; *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today*; e *Max Weber's Sociology of Civilizations: A Reconstruction*. Ele também é o editor de *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*, co-editor (com Said Arjomand) de *From World Religions to Axial Civilizations and Beyond* e o tradutor de *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* para o inglês.

<sup>3</sup> É doutoranda em Sociologia e Ciência Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Concluiu o Mestrado em Sociologia Política na mesma instituição em 2020, com bolsa CNPq. Fez licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Regional de Blumenau (FURB) com bolsa de Iniciação Científica PIPE/Artigo 170 (2014 a 2017). Atuou, em 2015, como Professora de Sociologia e Filosofia na Instituição de Ensino Centro Educacional Recriarte. Atualmente é professora da Faculdade Porto das Águas (FAPAG). Desenvolve pesquisas sobre o pensamento de Max Weber, discutindo principalmente o tema da metodologia e epistemologia.

<sup>4</sup> Possui graduação em Ciências Sociais - UFSC (2016). O trabalho de conclusão de curso teve como título *Os significados da Campanha da Campanha da Fraternidade para a Renovação Carismática Católica e a Pastoral da Juventude*. Possui mestrado em Sociologia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política- UFSC (2019). A dissertação teve como título "O Santuário de Santa Paulina: uma análise da religiosidade do visitante do santuário". Atualmente cursa doutorado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política- UFSC. Foco de estudo sociologia da religião.

<sup>5</sup> Doutoranda em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina e Mestre em Sociologia Política pela mesma instituição desde 2017. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2010). Atuou como professora colaboradora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) nas áreas de Sociologia, Ciências Políticas e Sociologia da Saúde. Integra também o grupo de pesquisa Trabalho e Conhecimento na Educação Superior - TRACES (CNPq/UFSC). Tem se dedicado à pesquisa sobre teoria social, mulheres, gênero e feminismo.

The period from 2020 to 2022 was memorable for the Weberian theory. In 2020, we looked back on the 100<sup>th</sup> anniversary of Weber's passing. In 2021, we celebrate the jubilee of the posthumous publication of his exceptional work *Economy and Society* [*Wirtschaft und Gesellschaft*] - considered the most important sociological work of the 20th century according to an opinion poll by the ISA (International Sociological Association) Congress Program Committee. Finally, in 2022, we will remember the centenary of the *Collected Essays on Sociology of Religion* [*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*].

A hundred years have passed since Weber's inaugural publications, and they are still an inexorable source of learning, either through the analysis of their historical-hermeneutic aspects or discussing current Weberian theory. The publications of Dr. Stephen Kalberg, an exponent of specialized exegesis, demonstrate Weber's ability to apprehend current phenomena. Stephen Kalberg is a professor in the Department of Sociology at Boston University and the author of numerous impact articles, among which we emphasize *Max Weber's types of rationality: Cornerstones for the analysis of rationalization processes in history*. In his recent book *Searching the Spirit of American Democracy: Max Weber on a Unique Political Culture, Past Present, and Future* (a work translated into French, Greek, Italian, Japanese, Portuguese, Spanish, and Korean), for example, the author employs the Weberian theory to reconstruct the specificity which characterizes the spirit of American democracy to highlight the relevance of Weber's work.

**1) The translations of Max Weber's writings into the English language represent a field of theoretical-conceptual dispute. Several experts often accuse Talcott Parsons (BENDIX, 1986; KALBERG, 2001) of translating some concepts of Weber in order to make them useful to his conceptual framework, like the translation of *Herrschaft* as an *authority*, which emphasizes the idea of balance in society. We know that you have several criticisms of Parsonian translations into the English language, straighten out in the article '*Spirit*' of Capitalism Revisited: On the New Translation of Weber's Protestant Ethic (1920). In fact, your new translation of Protestant Ethics**

**seems to be an alternative to Parsons' translation, commercialized since 1930. Could you tell us about the impasses of the previous translations of *Protestant Ethics* and the innovations of yours?**

The translation of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* by Talcott Parsons (1930) is deficient in several ways. First, there is a loss of Weber's nuanced discussions in nearly every sentence and paragraph. In general, Parsons did not possess an adequate command of the German language, nor could he express Weber's complex and precisely formulated terms in English. Very frequently, he lost track of Weber's argument. This is particularly clear in chapter 4, where a discussion is found on Weber's general thesis and his analysis of doctrinal differences among the various ascetic Protestant churches and sects. The distinctions Weber makes in this regard are not clearly rendered. Nevertheless, let me be more specific (1).

- a) Parsons translates a single German term into various English terms. For example, *Arbeit* is translated as work, labor, and job; *Beruf* is translated as a calling, professional, and worldly affairs; *Berufsarbeit* is translated as work at a calling, worldly activity, and daily work; *Diesseitigkeit* as worldliness, worldly activity, and the workaday world; *Gesinnung* as attitude, mentality, temperament, outlook, and attitude of mind; and *Entzauberung* as evolution, elimination of magic, and rationalization.
- b) A single English term stands as the translation for several German terms. For example, attitude for *Gesinnung*, *Gebarung*, *Verhalten*, *Lebensstimmung*, *Lebensauffassung*, and *Lebensanschauung*; conception for *Gedanke*, *Auffassung*, *Begriff*, and *Begriffskonzept*; and worldly for *diesseitig*, *weltlich*, and *innerweltlich*.

Weber's profound concern with terminological precision is lost. Moreover, Weber astutely guides his reader to his key terms by the use of italics. Unfortunately, ninety-five

percent of his italicized words are not italicized in the translation by Parsons (e.g., *modern capitalism*). The same must also be said concerning Weber's use of inverted commas to indicate his awareness of the controversial character of a term (e.g., 'national character,' 'rational,' 'irrational,' 'ideas,' and 'calling').

These problems (and many more<sup>6</sup>) render the Parsons' translation of *The Protestant Ethic* extremely problematic. In addition, as you surmise, Parsonsian terminology too often appears in this translation (e.g., universalism, system, norms, attitudes, fact, opinion, sanction, and – as you note – authority). On the other hand, Weber's strongly causal vocabulary is seldom evident.

**2) The *status* of a classic author in Sociology attributed to Max Weber was, in part, consecrate in the seminal book *The Structure of Social Action* by Talcott Parsons, a study that established him as a great interpreter of Weber in the United States in the 1940s. One of the analytical legacies of this text is the interpretation of Weber as a theorist of the normative conduct of action: a normative and evolutionist. On the other hand, Reinhard Bendix and Guenther Roth emphasized the historical dimension of Weberian writings, with particular attention to the specificity of modern Western culture, a reading that seems to replace the "Weber sociologist" with the "Weber historian." In *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, you criticize Bendix's interpretation using the methodological aspects of Max Weber's theory. Could you descant more about this interesting thesis?**

I agree with Bendix and Roth and oppose the (Parsonsian) emphasis upon Weber as a normative and evolutionist theorist. Nonetheless, it seemed to me that Bendix and Roth did not move far enough to explain Weber's (complex) *mode of analysis* or research strategies precisely. There are more "procedures" in Weber's *Economy and Society* (*E&S*)

---

<sup>6</sup> Please see my article in *Max Weber Studies*, volume 2, #1 (November 2001), p. 41-58.

and *Economic Ethics of the World Religions (EEWR)* volumes in China, India, and ancient Israel than recognized by Bendix and Roth. However, this feature of his comparative-historical sociology did not lead him to a "normative theory" position.

I sought in part to convey Weber's mode of analysis (vs. Wallerstein, Tilly, and Skocpol) in my *Max Weber's Comparative-Historical Sociology* (1996). I continue to do so in *Max Weber's Sociology of Civilizations: A Reconstruction* (late 2021; Routledge).

**3) We know that the Weberian writings had different reception moments around the world, with Germany being the great source of Weberian studies. However, we cannot ignore studies carried out in the USA, for example. Taking this into account, how do you see Weber's place and importance in current American sociology?**

The reception of Weber's sociology in the USA has returned to a concepts-based reception. In the '50s and '60s, American sociology defined Weber as a strong theorist who offered non-Marxist macro sociology. Unfortunately, since the 1980s, the American reception has become "routinized", that is, it has moved to an exclusive concern with a series of clearly defined concepts that "resonate" in various ways with American society: status groups, charisma, and its routinization, bureaucracies, the state, the sect, authority, and power.

This hermeneutic reception became widespread regarding Weber's reception in the 1980s and 1990s, indeed to such an extent that the European discussion, at this time, focused upon Weber's big picture themes (the uniqueness of the West and the "ideas and interests" causal explanations for its unusual development; see the works by Tenbruck and Schluchter) was neglected on American soil. Thus, interest in Weber's large-scale themes seems to have nearly disappeared.

**4) It would not be wrong to say that Weber's writings are known worldwide, although at first his studies were widely read in Europe, largely because the author came from Germany, gradually, their reception grew. In her book *Max Weber in***

*times of transformation* [Max Weber in Zeiten des Umbruchs], Edith Hanke (2014) assesses the number of editions and translations of Weber's works by country. A curiosity raised in this study is the absolute leadership of Japan in works developed about Weber, with the production of 190 titles between the years 1925 and 2012 (DA MATTA, 2016). It is interesting to note that a non-Western country is one of the leaders in writing texts about Weber and that his work has been gaining ground notably in non-Western countries. Do you think that there is a particularity in this reception?

Yes, the interest in Weber seems especially vibrant today in nations outside of western Europe and northern America. The reception in Japan, as you note, has been intense. It seems now that the most active interest in Weber is to be found in southern America and China. However, it must be emphasized that the reception is especially intense in a variety of non-Western nations.

Perhaps the explanation is not complicated: Weber's *E&S* and *EEWR* volumes a) are extremely comparative, b) recognize the tight connection between the past and the present, c) contain a strong focus upon the reasons why some nations develop their economies intensely/ over the centuries, and others do not, and d) take cognizance of the complex interrelationships between economic growth and the development of stable democracies. The non-Western nations are clearly seeking answers, having on the one hand now dismissed the Marxian, neo-Marxian, and Structural-Functional approaches and acknowledged that the idiosyncratic character of American society renders "duplication" unlikely. The near-term future of the Weber reception, in my view, will be located mainly in non-Western nations.

5) You have written an interesting book that talks about the peculiarities of American democracy (*Searching for the Spirit of American Democracy: Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture, Past, Present, and Future*). In it, your study points to a "symbiotic dualism" between individualism and community prospect.



## **Would this union be what generates an exclusive form of American ethical-practical rationalism?**

Yes. American individualism clearly retains, even today in the post-Trump era (and I am aware of how difficult it must be for people worldwide to perceive this feature *now*), a *civic* component. The extent to which this component became deeply and broadly rooted in the United States over the last two centuries makes it unusual and quite distinct from the western European nations, as I tried to document in the *Searching* volume.

This "civic individualism" became located in the USA in this period, in a broad middle class and not simply, as in Europe, among elites.

The "public" sphere in the USA, because anchored in a constellation of widely acknowledged – and occasionally widely supported – *universal ideals*, became a *civic* sphere, indeed one that at times offered opportunity and upward mobility.

Yes, a *sybiotic dualism* appeared. The *Searching* volume summarized this development as described by Weber in a variety of works. He emphasized, in particular, the role played by the ascetic Protestant churches and sects in this unusual development followed by the American political culture.

**6) The distinction between individualism and holism (or collectivism) is a methodological issue that becomes increasingly controversial when linked to Max Weber. Most of the time, his work is confronted by questions about the so-called methodological individualism. According to Carlos Eduardo Sell (2016), the nature and specificity of methodological individualism is not only an exegetical - historical challenge but a theoretical necessity. However, interpretations like Gert Albert's, for whom Weber favors a position situated in methodological holism and not individualism, have gained strength in recent years, mainly within the micro and macro debate in Sociology. For Albert, in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, the theory's overlapping of action, guided by religious values located on the micro plane, and the genesis of a capitalist spirit, located on the macro plane**

would be a great example of this theoretical orientation. Do you understand that there is, in fact, a discrepancy between Weber's methodological and empirical writings? Could this matter be placed at some level within the micro/macro debate?

No, I do not see such a division in Weber's methodological and empirical writings. We must keep in mind that (as noted in chapter 1 of *E&S* in particular) that Weber emphasizes the terms *Regelmaessigkeiten des Handelns* (regularities of action, patterns of action) and *Handlungsorientierungen* (action orientations). People in groups always orient action; indeed, similarities of action orientations lead to the formation of groups, whether they are called sects, bureaucracies, or states, for example. Although Weber dislikes repeating the entire terms (e.g., patterns of action-oriented to the state or the bureaucracy's hierarchies) and prefers to note "the bureaucracy" and "the state," it is also the case that the translators into English have often omitted these awkward phrases and just substituted "bureaucracy" and "the state." Both Weber and his translators are to blame, yet this problem does not indicate a divergence of his methodological and empirical writings.

I agree with Albert that *The Protestant Ethic* volume constitutes a good example of how Weber brings together the micro and macro levels. However, the term "methodological holism" seems inappropriate, not least because it conjures up quickly a Durkheimian position – a position from which Weber's works must be strictly separated.

**7) Today, some theoretical efforts demonstrate the relevance of the epistemological-methodological elements of Weber's work – such as the discussions around the "Weber paradigm." They are interpretations that transfer the exegetical axis of analysis to the propositional one and, with this, recognize the vast explanatory capacity of Weber's theory. Focusing on Max Weber's analysis of the modern world, which elements do you find his contemporaneity?**

Weber's contemporaneity? Many sociologists in many corners of the globe have (finally) recognized that their studies must embrace multi-causal frameworks and

acknowledge that groups form configurations, and their conjunctural interactions introduce both larger-scale groups and push aside marginal groups. A societal dynamism – often characterized by elective affinities, but often characterized by conflict, too – must here be noted. Now, they also support the notion that the past relates closely to the present and that the uniqueness of the latter cannot be explained without reference to the influence of the former. They further recognize now that empirical studies require strong conceptual frameworks. Moreover, the omission of an empirical grounding of concepts, they acknowledge, now appears unacceptable. Finally, the importance of defining the subjective meaning of actors now seems self-evident in many quarters. All this is contained in Weber's sociology. Is there a more powerful "paradigm" to address the circumstances we now confront?

## References

BENDIX, Reinhard. **Max Weber**: um perfil intelectual. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

HANKE, Edith. Max Weber in Zeiten des Umbruchs: zur Aktualität und weltweiten Rezeption eines Klassikers. In: ROSENBACH, Harald; KAISER, Michael. **Max Weber in der Welt**: Rezeption und Wirkung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

KALBERG, Stephen. The "Spirit of Capitalism" Revisited: On the New Translation of Weber's "Protestant Ethic" (1920). **Max Weber Studies**. v. 2, n. 1, p. 41-58, 2001.

DA MATA, Sérgio. A weberianização do mundo. **Revista de História**, v. 174, p. 423-432, 2016.

SELL, Carlos Eduardo. Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n.34, jan/mar. 2014.

# RESENHAS

# A nova política curricular brasileira e suas nuances neoliberais

Vitória Marinho Wermelinger<sup>1</sup>

Recebido em março de 2021

Aceito em junho de 2021

BRANCO, Emerson Pereira et al. **A implantação da Base Nacional Comum Curricular no contexto das políticas neoliberais**. Curitiba: Appris, 2018.

Tendo como intuito localizar a referenciada reforma curricular no atual cenário nacional, o livro *A implantação da Base Nacional Comum Curricular no contexto das políticas neoliberais* teve sua primeira edição publicada em 2018, pela editora Appris. A obra foi escrita pelo autor Emerson Pereira Branco<sup>2</sup> e as autoras Alessandra de Godoi Branco<sup>3</sup>, Shalimar Zanatta<sup>4</sup> e Lucila Nagashima<sup>5</sup>. É apresentado no livro um histórico da intervenção das políticas e agentes neoliberais na elaboração da BNCC e em outros momentos decisivos para o sistema educacional do Brasil. A obra divide-se em cinco capítulos que dão conta de tratar sobre o papel da escola pública, da relevância de se ter um parâmetro curricular nas escolas brasileiras e a relação do neoliberalismo com as políticas educacionais no país. Os autores utilizados como base para a escrita do livro já

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, Brasil. Bolsista UENF.

<sup>2</sup> Mestre em Ensino pelo Programa de Pós-graduação em Ensino: Formação Docente Interdisciplinar, Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), professor do Programa de Desenvolvimento Educacional - UNICENTRO e professor de Matemática - Secretaria de Estado da Educação e do Esporte do Paraná.

<sup>3</sup> Doutoranda em Educação para a Ciência e a Matemática (PCM) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre em Ensino pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Pedagoga da Seção Pedagógica e de Assuntos Estudantis do Instituto Federal do Paraná (IFPR).

<sup>4</sup> Graduada em Física - Licenciatura Plena em 1992. Atuou como professora (QPM) do Ensino Fundamental I, II e Médio até 1999. Mestre e doutora na área de Física do Estado Sólido.

<sup>5</sup> Possui graduação em Química pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) (1977), graduação em Ciências de Primeiro Grau pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) (1972), mestrado em Engenharia Química pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) (2004) e doutorado em Engenharia Química pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) (2009). Professora aposentada da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Atua como docente no programa de pós-graduação *strictu sensu* (mestrado acadêmico em formação docente interdisciplinar) nas disciplinas O Ensino de Ciências e os conhecimentos básicos comuns para o ensino-aprendizagem e O ensino de Física e Química na Educação Brasileira.

são um grande convite para quem busca compreender mais do debate sobre políticas educacionais e currículo escolar. Antônio Nóvoa, José Carlos Libâneo, Vera Candau, Tomaz Tadeu da Silva e Jimeno Sacristán são algumas das referências presentes na obra.

Para entendermos mais sobre o currículo, podemos ter como ponto de partida o autor Tomaz Tadeu Silva (2009), que aponta que um dos propósitos do currículo é o de nos ensinar a ser cidadãos, viver em sociedade, nos sociabilizar. Do mesmo modo que qualquer outra prática ou artefato cultural, o currículo nos constrói enquanto sujeitos particulares e específicos. De certo modo, o documento curricular pode ser entendido, enquanto um mecanismo do Estado, para a formação da sociedade que pretende-se produzir. No atual contexto, a educação brasileira enfrenta a implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A BNCC tem como finalidade a regulamentação de um currículo que seja comum para as redes de ensino, tanto em instituições públicas, como em instituições privadas. Esse documento curricular serve como parâmetro para a formulação dos currículos escolares para os ensinos infantil, fundamental e médio. No entanto, existe um debate extenso acerca da implementação dessa Base Curricular, questionando se o atual sistema educacional brasileiro possui condições de levar adiante essa proposta de normatização curricular.

Entrando de forma mais concisa na obra, o primeiro capítulo do livro, denominado *A Educação e a Sociedade*, expõe como a educação ocupa um papel fundamental na formação da sociedade. O capítulo relata algumas reformas que têm sido enfrentadas pela educação brasileira, o que reflete as mudanças que o contexto neoliberal vem causando no mundo. Neste capítulo são apresentadas algumas das mudanças que estão ocorrendo no sistema de ensino, que são fruto das novas exigências do mercado de trabalho. As autoras apontam que por vezes a escola tem tido dificuldade para se adaptar às novas demandas, uma vez que seu papel de fornecer o acesso ao senso crítico tem cedido espaço para uma fábrica de mão de obra para o novo mercado de trabalho. Essa nova função delegada à escola trabalha pouco a capacidade de reflexão dos estudantes. Este capítulo apresenta o livro e o seu objetivo, que é pensar em como o capital estrangeiro vem interferindo nas reformas da educação brasileira e se a educação brasileira dará conta de todas as mudanças prometidas com a implementação da nova BNCC.

O livro busca trazer reflexões acerca das influências por parte de instituições privadas e de organismos multilaterais que estão presentes no processo, bem como sobre se a implantação de uma BNCC é realmente viável neste momento. As autoras se preocupam em saber se a União conseguirá promover uma educação equitativa em todo o Brasil por meio do Regime de Colaboração, e se as alterações e a promulgação de leis têm proporcionado condições para as mudanças necessárias. Outras questões que vêm a reboque da aprovação da BNCC é o modo como a formação de professores será afetada e se as escolas estarão preparadas para atender o novo ensino médio que está sendo proposto. E não menos importante, será que os alunos realmente terão a liberdade de escolha em seus currículos da forma como está sendo amplamente divulgado?

O capítulo dois, *As Políticas Neoliberais*, se inicia explicando no que consiste o neoliberalismo, para então discorrer sobre como as políticas neoliberais interferem na educação. Essa interferência se dá através de organismos financeiros como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD). As autoras explicam como a política neoliberal faz um trabalho de base para convencer a sociedade de que o Estado não consegue formar o indivíduo para o atual mercado de trabalho. Com isso abre-se espaço para que o capital privado se aproxime cada vez mais da educação pública. O capítulo também trata sobre como a educação sempre foi uma forma de legitimação das classes dominantes, servindo como um dos meios de perpetuação do domínio da burguesia. Também é aprofundada a discussão sobre a função social e cultural da escola e sobre como a escola, às vezes, encontra dificuldades em acompanhar as mudanças que ocorrem na sociedade.

De acordo com as autoras, atualmente, a escola possui um certo grau de autonomia, mas ainda está longe de estar protegida das intervenções externas. Um exemplo é a intervenção do grande capital. Neste contexto, o principal papel da escola acaba por ser secundarizado. Dessa forma é sinalizada a problemática que é a escola estar subordinada à economia, pois é preciso compreender que a escola forma para além de mão de obra, um cidadão, um indivíduo. No entanto, a intervenção do Banco Mundial no âmbito educacional se dá no sentido de incentivar uma formação que seja eficiente e adequada às novas necessidades. Esse projeto de formação reflete as perspectivas neoliberais, logo, o aluno é entendido apenas como uma mercadoria. Esse aluno passa

pelo processo educacional apenas para adaptar-se com maior facilidade às novas exigências do mundo do trabalho. Para os neoliberais a educação não passa de uma mercadoria.

O capítulo três, *O Sistema Nacional de Educação*, versa sobre o sistema nacional de educação, a organização da educação nacional, o papel do currículo e do professor no processo de ensino e aprendizagem. Neste capítulo é apresentado o itinerário das investidas da implementação de uma base comum curricular no Brasil e as dificuldades que rondam a implementação dessa base. Também são explicitados importantes marcos para a educação do país: o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova; o Plano Nacional de Educação e a LDB de 1996. As autoras apontam dificuldades existentes em se propor uma base nacional comum curricular em um país tão diverso quanto o Brasil. Instituições como a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial do Comércio, entre outras, vêm colaborando com seus diagnósticos e assistindo os governos de inúmeros países. O que na realidade é um movimento que conduz os sistemas educacionais a modelos de acordo com as filosofias neoliberais. É enfatizado neste capítulo que a educação é uma responsabilidade de Estado e não de governo, porém com a degradação dessa relação a sociedade tende a ver a educação como responsabilidade da filantropia e se faz necessário reverter essa situação. Deixando claro, assim, que é necessário existir um Sistema Nacional de Educação, mas que dê conta de realmente suprir as necessidades de todo um país e não um Sistema genérico que não abranja de fato todas as regiões.

O quarto capítulo do livro traz um amplo debate sobre os processos relacionados às reformas educacionais atuais, a organização dos parâmetros curriculares nacionais e as atuais reformas do ensino médio. Também é trazido um histórico sobre a elaboração da BNCC e as alterações promovidas pela lei nº 13.415/17<sup>6</sup>, bem como um

---

<sup>6</sup> A Lei nº 13.415/2017 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e estabeleceu uma mudança na estrutura do ensino médio, ampliando o tempo mínimo do estudante na escola de 800 horas para 1.000 horas anuais (até 2022) e definindo uma nova organização curricular, mais flexível, que contemple uma Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e a oferta de diferentes possibilidades de escolhas aos estudantes, os itinerários formativos, com foco nas áreas de conhecimento e na formação técnica e profissional” (MEC, 2018). NOVO ENSINO MÉDIO: Perguntas e respostas. Portal Mec, 2017. Disponível



breve debate acerca dos discursos midiáticos sobre a atual reforma educacional. O capítulo traz de forma bem elucidativa o histórico de reformas e reivindicações na educação brasileira desde o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, perpassando pela lógica de controle político-ideológico por meio da política educacional no período do Estado Novo e a política educacional do período entre 1964 e 1985, correspondente a ditadura militar.

As autoras apresentam o dilema existente no sistema educacional brasileiro que por um lado: via a necessidade da expansão da rede escolar, segundo as exigências da demanda social de Educação pela necessidade de capacitação da mão de obra; e por outro, o Governo priorizava a capitalização e acumulação de recursos para investir. O que implicou em uma lenta expansão do ensino, muito aquém da demanda que o sistema educacional necessitava, não atendendo satisfatoriamente ao sistema econômico, nem à Educação e às questões sociais. Isso acabou gerando uma maior participação e influências do setor externo sob o pretexto de assessoramento e financiamento na área da educação. Alguns exemplos são os acordos do Ministério da Educação (MEC) com o *Agency For International Development*. O capítulo apresenta também outras importantes reformas do sistema educacional que ocorreram posteriormente ao período ditatorial. As autoras explicitam que tais reformas se deram, principalmente, pela crise do capitalismo, pelas novas necessidades oriundas de inovações tecnológicas, pelo fortalecimento do setor internacional e por outros fatores importantes que ocasionaram maior participação do setor privado em segmentos anteriormente considerados de exclusiva atuação do Estado.

O capítulo cinco, as *Considerações Finais*, destaca que o sistema educacional, bem como as escolas, encontram problemas em superar suas dificuldades justamente por não conhecê-las. A falta de recursos e o fato de, na maioria das vezes, as reformas educacionais serem elaboradas pela ótica da elite e de grupos dominantes que distorcem o real papel da escola, também são pontos relevantes. A nova Base Nacional Comum Curricular não foge a essa regra, sendo uma reforma verticalizada, carente de discussão

---

em: <<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=40361>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2021.

e participação das comunidades escolares. As autoras enfatizam que a ideia de Base Nacional Comum Curricular possui aspectos positivos e se faz necessária para um melhor funcionamento e organização da educação básica, como o previsto pela Constituição Federal de 1998 e na Lei de Diretrizes e Bases de 1996. Todavia, não se deve ter a visão utópica e ingênua de que somente a implementação da Base será o suficiente para garantir a melhora da qualidade da educação no Brasil.

O livro contribui muito para a localização do leitor no debate acerca das reformas educacionais que ocorreram no Brasil com o passar dos anos, mostrando que as políticas neoliberais e as mudanças no mercado de trabalho são fatores que influenciam de forma direta na elaboração dessas reformas. A obra sinaliza como o currículo, de certa forma, é responsável por constituir e posicionar o sujeito, de modo a legitimar e validar os conhecimentos necessários para a formação dos indivíduos, definindo até mesmo parâmetros do que é moral e correto. Outro ponto muito interessante da obra é como o papel do professor e da escola é bem trabalhado no decorrer dos capítulos, convidando o leitor a refletir sobre como a aplicação das reformas educacionais e curriculares dependem dos recursos e condições que os educadores e a escola, propriamente dita, possuem para concretizá-las. Uma observação relevante sobre o livro é o fato de que a obra traz um retrato muito realista sobre como sistema educacional brasileiro vem se desenvolvendo com o passar dos anos e com as transições políticas que se deram no país. A obra é recomendada principalmente para professores e estudantes de licenciaturas, tendo em vista a importância de se conhecer os processos enfrentados pelo sistema educacional brasileiro nas últimas décadas, e por serem os principais afetados pelas reformas educacionais e curriculares.

## REFERÊNCIAS

DA SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

## Teses e Dissertações defendidas no Departamento de Sociologia da UFPR em 2021

Com intuito de divulgar a produção científica do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR, ao qual a Revista Sociologias Plurais é vinculada, esta seção é dedicada à publicização das Teses e Dissertações defendidas ao longo do último ano – a ser publicada sempre no primeiro número de cada volume de nosso periódico. Se pautando pelo ano de 2021, esta lista compila os títulos, resumos, orientações e autorias das pesquisas acadêmicas realizadas com alto nível de exigência e excelência por discentes<sup>1</sup> da instituição.

---

<sup>1</sup> As autoras e autores de alguns trabalhos não puderam ser contatados e por isso não figurarão na lista. Contudo suas pesquisas devem ser mencionadas por representarem importantes contribuições para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR: Alan Daniel Cavalcante Furman (*Crianças e Adolescentes Filhos de Imigrantes Haitianos nas Escolas Públicas Do Paraná: Ações Públicas e Experiências De Inclusão*); Fernando Lajus Araújo (*Internacionalização da Educação Superior e Novas Migrações: as Mobilidades De Estudantes Brasileiros de Medicina Para Universidades Na Argentina*); Isabela Maria Marassi Rubira (*Comunidades Tradicionais No Vale Do Ribeira (SP): O Papel Das Lideranças Comunitárias Na Construção Da ação Coletiva*); Nádia Luzia Balestrin (*Seguindo em Frente: Caminhos de Esperança e Desafios para a Juventude Agroecológica do MST*); e Tarcila Kuhn Alves de Paula (*Juventude Rural e Projetos de Vida: Sucessão na Agricultura Familiar Fumageira em Rio Azul/PR*).

## **OS SENTIDOS DO TRABALHO SEXUAL A PARTIR DA HISTÓRIA DE VIDA: ANÁLISE DE NARRATIVA DE TRÊS TRABALHADORAS SEXUAIS**

**AUTOR:** ALEXANDRE PLAUTZ LISBOA

**ORIENTADORA:** MERYL ADELMAN

### **RESUMO**

Esta dissertação de mestrado surge a partir das polêmicas do debate feminista contemporâneo sobre o trabalho sexual, que ora é interpretado como a expressão mais visível da exploração patriarcal do corpo da mulher, ora como opção legítima e representativa da autonomia da mulher que o realiza. Para além deste dualismo, tenho por objetivo analisar os sentidos e os significados que as próprias mulheres profissionais do sexo dão à sua experiência enquanto prostitutas, identificando os sistemas de valores que norteiam suas práticas e representações e as modalidades de agência que acionaram ao longo de sua trajetória, buscando fugir da perspectiva que as enquadra enquanto vítimas. Conheci e coletei, a partir de entrevistas semiestruturadas, a história de vida de três mulheres, com diferentes perfis e idades, que atuaram como profissionais do sexo em algum momento de suas vidas, identificando o contexto de entrada no universo do trabalho sexual, suas preferências quanto às modalidades existentes no nicho, o que aprenderam de positivo e negativo ao longo de suas caminhadas e como concebem e entendem a prostituição. A análise das entrevistas aponta para diferenças e similaridades significativas nas trajetórias, que podem ser explicadas levando-se em consideração as transformações pelas quais a sociedade e a prostituição passaram ao longo da década de 1970 até os dias de hoje, marcadas pelo surgimento e atuação dos movimentos organizados de profissionais do sexo, feministas e a consequente alteração do estatuto normativo e moral relativo às mulheres. Foi possível perceber que a prostituição assume sentidos e significados distintos e variados ao longo da trajetória das três mulheres entrevistadas, cuja compreensão requer considerar certos acontecimentos marcantes em suas vidas, antes, durante e depois da passagem pelo universo do sexo comercial, bem como a aproximação com movimentos organizados, seja de trabalhadoras sexuais, seja de pessoas vivendo com HIV. Ainda, no caso de duas entrevistadas de maneira mais

explícita, foi possível identificar uma forma de lidar, em seus próprios sistemas morais, com o estigma que pesa sobre as profissionais do sexo, na medida em que a mulher promíscua, para elas, não pode ser a prostituta, pois esta, a despeito de relacionarse sexualmente com muitos homens, o faz por um objetivo maior, o de garantir o próprio sustento, diferentemente daquelas mulheres que relacionam-se sem cobrar, estas, sim, representadas enquanto promíscuas.

## **JUNTAS MAIS FORTES: EXPERIÊNCIAS SOBRE A PRÁTICA ESPORTIVA PROFISSIONAL DE MULHERES NO IRÃ**

**AUTORA:** AMANDA STINGHEN MORETÃO

**ORIENTADORA:** MERYL ADELMAN

### **RESUMO**

Este estudo investiga as relações entre gênero e esportes no Irã. O país é uma República Islâmica desde 1979, e segue as leis presentes nas fontes sagradas do Islã. Para a população feminina, isso significa uma dificuldade em ocupar certos espaços públicos, e um embate constante sobre o seu lugar na sociedade. Enquanto o Estado e a sociedade esperam que as mulheres sejam femininas e se mantenham no ambiente doméstico, as iranianas lutam para defender seus espaços na academia, na política, no mercado de trabalho, e nos esportes. Nesse cenário, a esfera esportiva se apresenta como um rico lugar para a pesquisa, onde as expectativas de gênero do governo batem de frente com as práticas corporais das atletas. Desta forma, tenho como objetivo deste trabalho compreender as experiências e os significados que as atletas iranianas atribuem ao ser mulher e ao ser atleta em uma arena dominada majoritariamente pelas figuras e discursos masculinos. Tendo tal objetivo em vista, foram realizadas entrevistas on-line semiestruturadas com onze atletas de sete modalidades diferentes, buscando conhecer suas trajetórias no esporte, os possíveis conflitos e negociações que surgiram a partir de suas decisões sobre se tornarem atletas, os sentimentos e prazeres gerados pelos esportes, as dificuldades enfrentadas, sua relação com a religião islâmica, e as mudanças que elas gostariam de ver no futuro do esporte no Irã. A análise das entrevistas demonstrou divergências com relação à importância da religião na vida das atletas, e também algumas diferenças relacionadas às dificuldades enfrentadas por elas ao longo de suas carreiras. Essas divergências eram esperadas, já que as atletas pertencem a diferentes gerações, e possuem diferentes origens geográficas e ideológicas. Foi relevante notar, no entanto, a sororidade e união entre as entrevistadas, que sempre recordavam as adversidades enfrentadas por outras mulheres que conheciam, e exaltavam a importância da igualdade de gênero, da justiça, do respeito às diferentes crenças e

opiniões, e da valorização dos esportes no Irã. Todas as atletas frisaram o valor dos esportes para o seu desenvolvimento pessoal, demonstrando o quanto a atividade nunca será apenas um exercício físico, mas sim uma paixão imensurável.

## **A FILOSOFIA DA REAL: PRODUZINDO MASCULINIDADES E SUBJETIVIDADES NO MUNDO DIGITAL**

**AUTORA:** ANA CAROLINA DE ANDRADE FERREIRA

**ORIENTADORA:** MARLENE TAMANINI

### **RESUMO**

A finalidade do presente estudo é de compreender como a Filosofia Realista, contidas nos livros de Nessahan Alita, forja masculinidades e como isso se vincula com seus discursos sobre as relações com mulheres, seus relacionamentos afetivo-sexuais e como toma forma entre os próprios homens participantes do fórum Legado Realista. A pesquisa foi realizada através da análise do conteúdo dos livros escritos por Nessahan Alita e do conteúdo postado no Fórum Legado Realista, campo de investigação essa dissertação. A hipótese de que possa haver na Filosofia Realista, a incitação a uma performance de recusa do amor confluyente, a qual parece gerar também uma releitura de modelos tradicionais de relacionamentos, baseados em construções de masculinidade que partem da romantização de um passado em que homens e mulheres conformavam-se a papéis distintos. Supõe-se também que esta masculinidade conforme proposta dentro da Filosofia Realista não esteja permeável a processos de decolonialidade do pensamento e das práticas em relação às mulheres. Analisou-se os conteúdos dos livros e das postagens para perceber como por meio destas narrativas aparecem performances de masculinidades, como se propõe a construção destes sujeitos e quais acionamentos de masculinidade e de feminilidade estão presentes na reiteração destes homens. O fórum e a Filosofia Realista possibilitam a existência um estilo de vida escolhido por esses usuários que culmina na produção de uma masculinidade de tipo hegemônica, com pouco espaço para a produção de novas possibilidades de masculinidades. Defendem que seus posicionamentos em relação às mulheres, em especial no que tange às relações amorosas, devem partir sempre desse lugar hegemônico, com o poder de decisão e dominação sobre a relação. As possibilidades de relação promovem uma releitura de um imaginário idealizado dos anos 50, impedindo que haja uma abertura para a democratização das relações que Giddens (2002) concebe



como uma tendência das relações afetivo-sexuais na modernidade, aproximando-se mais do amor romântico. As representações sobre os feminino, as metáforas que utilizam são mais uma vez repletas de dualidades e de desconfiança, o que automaticamente as coloca em posição hierarquicamente desprivilegiada. As representações que fazem a respeito do feminino é necessária para a própria existência do grupo, que se funde no ideal de que as mulheres são seres naturalmente vis e por isso, devem tornar-se um homem ideal, que não só forja a própria masculinidade, mas a utiliza como um instrumento para conseguir se relacionar com as mulheres. A heterossexualidade é vista como a única opção possível para a adequação aos seus ideias de masculinidade e virilidade. A forma como abordam a masculinidade é, assim, normativa e essencializante e não se revelam como modelos transitáveis às contribuições dos questionamentos decoloniais, que dispensa as categorias fixas e homogêneas.

## **NOVOS ARRANJOS COMUNITÁRIOS ALTERNATIVOS DO LITORAL DO PARANÁ: INTERFACES ENTRE AGROECOLOGIA E EDUCAÇÃO**

**AUTORA:** ANA CHRISTINA DUARTE PIRES

**ORIENTADORA:** MARIA TARCISA SILVA BEGA

### **RESUMO**

O objetivo do presente trabalho é estudar os novos grupos sociais alternativos criados na área rural do litoral paranaense. Esses grupos são constituídos em grande parte por egressos do Setor Litoral da Universidade Federal do Paraná (UFPR Litoral), que possui um Projeto Político Pedagógico (PPP) diferenciado de educação emancipatória e abriga um curso de Tecnologia em Agroecologia. Entre os vários grupos formados no local, foi escolhido o grupo localizado em Morretes (PR), constituído em 2014, denominado sítio Sagrada Raiz. O sítio foi adquirido de forma cooperativa por 12 famílias, oriundas de diversas regiões do Brasil, que se aproximaram por um ideal comum e que puderam optar por um estilo de vida alternativo. O desenvolvimento deste projeto foi ancorado principalmente na pesquisa qualitativa, com apoio em dados obtidos quantitativamente. A pesquisa qualitativa foi realizada em três fases: revisão de literatura, trabalhos de campo (entrevistas, vivências, momentos de reconhecimento local e pesquisa em redes sociais) e interpretação dos dados obtidos. A pesquisa quantitativa foi realizada a partir de dados obtidos por meio dos processos seletivos vestibulares (de 2008 a 2019) e de matrículas na UFPR nos cursos de graduação, registrados nas bases de dados do Núcleo de Concursos da universidade. Por meio das histórias de vida dos fundadores e da construção do grupo, é possível compreender sua forma peculiar de organização, a trajetória de seus integrantes e a observação das suas relações com o meio, com os demais sujeitos e com a educação. Os principais resultados apontaram que a constituição desses grupos representa uma possibilidade de ruptura no cenário de insustentabilidade gerado pelo modelo hegemônico de agricultura. Isso parte da ressignificação do meio rural, em que os saberes das populações tradicionais locais passam a ser valorizados como referência à construção de conhecimento e a um estilo de vida em harmonia com a natureza e em sociedade, o que é um dos objetivos do PPP

da UFPR Litoral e base dos fundamentos da Agroecologia. A Agroecologia, assim, amplia seus conceitos e passa ser entendida, além de produção de alimentos, como ciência e estilo de vida. É percebida a influência da UFPR Litoral nesse processo, visto que aproximou sujeitos com um ideal alternativo de vida e de educação, que permaneceram no local a fim de transformar a sua realidade. Pela permanência e crescimento desse tipo de comunidade no local, é possível concluir que um estilo de vida alternativo, de característica agroecológica, é real e possível.

## **DIMENSÕES PSICOSSOCIAIS DAS PRÁTICAS DE CUIDADO: UM OLHAR DAS MÃES SOCIAIS DE CASAS LARES**

**AUTORA:** ANA MARIA SILVELLO PEREIRA

**ORIENTADORA:** MARLENE TAMANINI

### **RESUMO**

A presente pesquisa discorre sobre as práticas de cuidado realizadas pelas cuidadoras residentes, ou mães sociais, que trabalham em casas lares, na cidade de Curitiba, Paraná. Este estudo tem como objetivo descrever as atividades de cuidado realizadas pelas mães sociais no dia a dia, e investigar essas ações como práticas educativas com base na Psicologia Social Comunitária e na concepção problematizadora de Educação em Paulo Freire. As casas lares se constituem numa modalidade de acolhimento institucional provisório em unidades residenciais, às crianças e adolescentes afastadas do convívio familiar, devido ao abandono ou pela impossibilidade dos familiares ou responsáveis desempenharem a função de cuidar e proteger. A pesquisa é de caráter qualitativo-exploratório e os instrumentos para coleta de dados foram a entrevista semiestruturada e o check list de atividades que as mães sociais realizam. O estudo revela que as cuidadoras têm uma concepção de cuidado ampliada, ou seja, não consideram o cuidado somente como a atenção às necessidades básicas da criança e do adolescente. Em relação à aprendizagem dessa atividade profissional, as cuidadoras aprenderam nas relações sociais estabelecidas no contexto familiar durante a infância e adolescência, e na prática cotidiana das ocupações que desempenharam como domésticas, diaristas e cuidadoras de instituições de acolhimento a crianças e idosos. As contribuições da pesquisa apontam para a necessidade de formação profissional e capacitação regular, de preferência numa educação que problematize as dificuldades enfrentadas no cotidiano, que possibilite o pensar crítico e atitudes dialógicas na construção de ações conjuntas que respondam às reais necessidades das mães sociais, sem dissociar a teoria da prática de cuidado. Além da formação profissional, espera-se que a pesquisa possa contribuir para políticas públicas que possam garantir a formação e educação continuada desses

profissionais, possibilitando melhorar a vida daqueles que cuidam e daqueles que são cuidados.

## **CORONELISMO ELETRÔNICO NO PARANÁ: ESTADO, MÍDIA E PARENTELAS EM QUERELAS (NADA) RASTAQUERAS**

**AUTOR:** ANDRE KRON MARQUES ZAPANI

**ORIENTADOR:** RICARDO COSTA DE OLIVEIRA

### **RESUMO**

A presente tese visa analisar o coronelismo eletrônico (Santos e Capparelli, 2002;2005), conceito que traz consigo alguns traços e predicados de seu análogo tradicional (Leal, 2012), e sua possível inserção no estado do Paraná. Clientelismo, patrimonialismo, temporalidade datada e o certame eleitoral são eixos que estruturam essa terminologia tão cara à política de comunicação de radiodifusão. Acrescentam-se pioneiramente como contribuição à discussão epistemológica do coronelismo eletrônico as noções de família (Oliveira, 2000;2007;2012) e de parentela (Matoso, 1988) e foram utilizadas como metodologia de pesquisa os estudos biográficos e a genealogia, sendo selecionados cinco sobrenomes em função da posse de capitais midiáticos no Paraná (Petrelli, Cunha Pereira, Massa, Chede e Meneghel). Após verificado o transcurso empresarial, social, político e comunicacional dessas famílias, notou-se que as redes familiares e de parentela se sobrepuseram a diversos campos de poder, formando conexões e arranjos espúrios e sofisticados com instituições da sociedade civil e política, entre elas o mercado concentrado da radiodifusão paranaense. Por fim, conclui-se que o coronelismo eletrônico é um conceito pertencente à realidade e à contemporaneidade (desde meados de 1985) paranaense tendo a família, a parentela, as relações de clientelismo e patrimonialismo e a dependência política-eleitoral, bem como de verbas públicas, estruturas pertinentes a sua manutenção e sobrevivência.

## **UM INTELLECTUAL INSURGENTE: RUY MAURO MARINI, O EXÍLIO E A REVOLUÇÃO SOCIALISTA NA AMÉRICA LATINA**

**AUTOR:** BRUNO RIBEIRO DA SILVA

**ORIENTADOR:** RODRIGO CZAJKA

### **RESUMO**

O objeto de estudo desta Dissertação é a trajetória e a obra de Ruy Mauro Marini antes e depois do exílio, mais precisamente com relação às suas reflexões em torno do desenvolvimento capitalista no Brasil e na América Latina e a respeito da estratégia revolucionária a ser adotada pelas vanguardas políticas da região. A problemática que orientou a pesquisa se dedicou a encontrar, no pensamento do autor, os elementos que, ao analisarmos sua obra em dois períodos históricos distintos, poderiam ser entendidos como uma incorporação das experiências históricas da América Latina com relação ao papel dos movimentos populares e das vanguardas políticas do subcontinente e de que forma a experiência de exílio contribuiu e forneceu as condições sociais, políticas e institucionais para o seu amadurecimento intelectual, político e profissional, bem como para a consolidação de uma agenda de pesquisa voltada ao subcontinente da América Latina. Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica acerca das diversas organizações e movimentos sociais que constituíam o campo político da esquerda revolucionária no período anterior ao golpe militar de 1964, a análise da obra *Subdesenvolvimento e Revolução* e os textos da última fase de exílio de Marini, mais precisamente aqueles escritos entre 1976-1985, incluindo seu Memorial quando do regresso e incorporação na UnB. O percurso da pesquisa resultou em três capítulos nos quais se desenvolveu a análise do PCB e da Nova Esquerda, passando à trajetória de Marini no exílio marcada pelo contato com experiências autoritárias, por um lado, e com movimentos revolucionários, por outro, aliado à permanência em instituições universitárias e de pesquisa e o intercâmbio com outros intelectuais e movimentos. A experiência do exílio, analisada com base em Rollemberg (1999), permitiu identificar nas obras do segundo período uma expansão dos horizontes teóricos e o amadurecimento

político do autor, o que culminou em alterações nas suas concepções acerca do papel das esquerdas revolucionárias no subcontinente.



## **COMO ESCREVER ACADEMICAMENTE: UMA SOCIOLOGIA ARTÍSTICA DA ESCRITA ACADÊMICA, DAS EMOÇÕES E DO PROCESSO CRIATIVO**

**AUTORA:** CAMILA RIBEIRO DE ALMEIDA REZENDE

**ORIENTADORA:** ANA LUISA FAYET SALLAS

### **RESUMO**

Quais são as suas dificuldades na hora de escrever? Tal pergunta é o cerne desta Tese. Ela foi direcionada a estudantes de graduação, pós-graduação e docentes de distintas universidades e áreas do conhecimento. As respostas somam um corpo coletivo de aproximadamente 600 participantes. É diante dessa diversidade de dados que esta Tese vislumbra a função de apresentar uma sociologia da escrita acadêmica. O que pode tal sociologia? Ela pode compreender uma variável não observável diretamente – a dificuldade dos acadêmicos e acadêmicas diante da escrita científica – possibilitando que essa variável possa ser mensurada de forma a evidenciar a sua dimensão social, e não apenas individual. Para concretizar este trabalho foram necessários um campo de pesquisa e uma pesquisa de campo, ambos praticados no Centro de Assessoria de Publicação Acadêmica (CAPA) da Universidade Federal do Paraná. O CAPA inaugura um contexto inédito das universidades brasileiras: é o primeiro writing center do Brasil, um espaço que fornece assistência de escrita acadêmica gratuita para a comunidade científica de todas as áreas do conhecimento e níveis de titulação. Por se tratar de um auxílio institucional, é a primeira vez que uma universidade brasileira passa a assumir as dificuldades com a escrita acadêmica como um problema coletivo, criando um centro específico para tal fim e com um número expressivo de colaboradores. A estrutura e o apoio desse centro permitiram aprofundar o escopo desta pesquisa em termos quantitativos e qualitativos. A metodologia utilizada foi baseada na pesquisa-ação institucional, contemplando na coleta e análise dos dados práticas de interação e observação de campo, assessorias individuais de escrita acadêmica e cursos de extensão sobre escrita com questionários semiestruturados. As teorias que fundamentam e guiam esta pesquisa partem da sociologia das emoções de Jack Barbalet e Jonathan Turner, da sociologia da arte e da ciência de Pierre Bourdieu e Howard Becker e da antropologia da

ciência proposta por Bruno Latour. Além dessas influências, há também outras inspirações, afetos e linhas de fuga – vozes de escritas que ecoam com as minhas buscando as potencialidades de um percurso dialógico. Os resultados aqui apresentados explicitam distintas categorias de dificuldades socialmente compartilhadas e algumas possíveis ações já praticadas pelos participantes da pesquisa no enfrentamento de tais dificuldades. Os resultados ainda demonstram dinâmicas do campo acadêmico carregadas de violências simbólicas, desigualdades e relações de poder, mas também repletas de emoções, colaborações e empatia. É uma Tese de corpo amado, armado e resistente, que busca um encontro de leitura com o seu corpo de escrita em meio às batalhas do campo acadêmico, em meio às lutas diárias pela (r)existência da ciência, em meio à guerra cotidiana que travamos contra o tempo – contra a sensação culposa de improdutividade.

## **A REVISTA ENCONTROS COM A CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA E O OCASO DE UMA INTELECTUALIDADE (1978-1982)**

**AUTOR:** DÉDALLO DE PAULA NEVES

**ORIENTADOR:** RODRIGO CZAJKA

### **RESUMO**

A revista Encontros com a Civilização Brasileira foi um dos últimos empreendimentos editoriais da Civilização Brasileira antes de sua venda em 1982. Circulou entre os anos de 1978 e 1982 com 29 volumes publicados. Em formato livro, com uma média de 250 páginas, a revista foi um espaço de retomada do projeto editorial interrompido em 1968 pelo AI-5: a Revista da Civilização Brasileira. Nesta pesquisa, a Encontros será mobilizada como a expressão material da intelectualidade que tinha em mente a construção de um Brasil moderno, mas assistia ao final da década de 1970 a emergência de debates críticos a essa concepção. Elencamos como problema a ser verificado o ocaso dessa intelectualidade, e trazemos como hipótese quatro fatores que intensificaram a sua diluição na transição das décadas de 1970 e 1980: a consolidação da indústria cultural, a profissionalização do intelectual com seu lugar de atuação na universidade, a crítica ao vanguardismo intelectual, que aponta para o esgotamento dos problemas da modernização da cultura brasileira, gestados no movimento modernista de 1922, que denominaremos nesta pesquisa de "longo modernismo". A partir de uma análise material da cultura, nosso objetivo é verificar nos textos da Encontros o ocaso desse perfil intelectual vanguardista e, conseqüentemente, os próprios temas e como eles foram compreendidos no momento de transição de entendimento sobre a figura do intelectual na sociedade brasileira.

**COMPLEXO ASSOCIATIVO DA INDÚSTRIA E A REFORMA TRABALHISTA DE  
2017: UM ESTUDO DO ESPAÇO SOCIAL DOS SINDICATOS PATRONAIS DA  
INDÚSTRIA DO PARANÁ**

**AUTOR:** GABRIEL POMPEO PISTELLI FERREIRA

**ORIENTADORA:** MARIA APARECIDA DA CRUZ BRIDI

**RESUMO**

A presente dissertação investiga os efeitos da reforma trabalhista (13.467/17) sobre os sindicatos patronais da indústria do estado do Paraná e suas estratégias de atuação neste contexto. Após contextualizar a reforma e seus possíveis desdobramentos, discutimos as características destes sindicatos, através de publicação antiga do IBGE (2003), ressaltando seu foco na oferta de serviços a seus associados e seu acesso à dualidade representativa, que seriam as duas principais diferenças com relação aos sindicatos de trabalhadores. Para compreender como estes grupos se articulam em torno de seu complexo associativo, investigamos, a partir dos sindicatos das indústrias de Curitiba, este grupo de três formas: primeiro, analisamos a composição econômica (nível de capital e atuação em determinados setores) dos dirigentes executivos dos sindicatos por meio de uma Análise de Correspondências Múltiplas (ACM), na qual observamos a diversidade presente entre estes sindicatos; segundo, analisamos a extensão das suas ligações com outras entidades de representação da indústria através da aplicação do método da Análise de Redes Sociais (ARS), percebendo-se a constituição de e associação a complexos associativos; e, por fim, em uma nova ACM, investigamos as afinidades eletivas, dentro deste espaço social, entre certos atributos de seus dirigentes e determinados complexos associativos. Em conjunto a estes dados, realizamos a análise de nossas entrevistas e questionários e assim postulamos que os dirigentes com melhores condições econômicas tendem a se organizar de forma mais autônoma e desenvolver uma atuação, enquanto os pequenos empresários ou se desmobilizariam ou dependeriam de forma cada vez maior da sua Federação. Sendo assim, percebemos uma possibilidade de mudança na atuação destes sindicatos, com uma proximidade ainda maior de um "sindicalismo de serviços" e do que denominamos um "insulamento

federativo", no qual as federações, financiadas pelo Sistema S e com maiores condições de contratação de intelectuais dotados de ampla expertise, adquirem uma centralidade cada vez maior na organização de sua classe. Neste sentido, concluímos o trabalho com a constatação de que as mudanças promovidas pela reforma tendem a aumentar as assimetrias e desigualdade de condições entre trabalhadores e empresários na sua ação coletiva.

## **FRONTEIRAS E TRAVESSIAS: A INFLUÊNCIA DE GÊNERO E SEXUALIDADE NA NEGOCIAÇÃO SUBJETIVA DE HOMENS BISSEXUAIS**

**AUTOR:** GUSTAVO FAVINI MARIZ MAIA

**ORIENTADORA:** MERYL ADELMAN

### **RESUMO**

A bissexualidade masculina frequentemente sofre com apagamentos e preconceitos que envolvem desde a sua não abordagem adequada nas esferas de discussão da sexualidade, até a sua assimilação a preconceitos como a promiscuidade, a infidelidade e a indecisão. Considerando este cenário, a presente pesquisa busca compreender como homens bissexuais negociam socialmente suas performances de sexualidade e gênero. Para tanto, foram realizadas oito entrevistas com homens que se identificaram como bissexuais cujo contato foi proporcionado através de aproximação realizada com uso de diferentes métodos, como a busca em aplicativos de encontro entre homens e reuniões de bissexuais em uma ONG LGBTQIA+ da capital paranaense. A pesquisa de campo ocorreu em Curitiba, sendo todos os entrevistados moradores ou nascidos na cidade. Ainda que não houvesse recortes de seleção relacionados a raça, classe e escolaridade, a margem estudada revelou um padrão uniforme de pertencimento a um grupo cultural com acesso à universidade e a um padrão econômico intermediário. As entrevistas foram gravadas através de videochamadas realizadas através de Skype, e foram realizadas através de método semiestruturado. Os resultados analisados apontam que, associados a uma perspectiva desconstrutivista queer, a bissexualidade masculina pode contribuir com performatividades que auxiliem na desconstrução de padrões heterossexistas e na ampliação da definição da sexualidade para além de categorias binárias.

## **FUTEBOL AMERICANO NO BRASIL: O "FIRST DOWN" ENTRE OS PROCESSOS DE ESPETACULARIZAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO DA MODALIDADE ESPORTIVA**

**AUTOR:** IGOR ALEXANDRE SILVA BUENO

**ORIENTADOR:** WANDERLEY MARCHI JR

### **RESUMO**

O futebol americano é uma modalidade esportiva recente no Brasil que cresce de forma significativa no número de fãs, público e jogadores. Gradativamente, os agentes sociais envolvidos com este esporte o organizam e, com isso, conquistam espectadores e adeptos. Nesse sentido, este fenômeno precisa ser analisado em profundidade, visto que investigar um recorte específico - o futebol americano full pads masculino - possibilitou compreender o desenvolvimento, a dinâmica e as disputas deste subcampo. Sendo assim, o objetivo desta pesquisa foi investigar como têm ocorrido a constituição e a organização do futebol americano no Brasil, buscando identificar como os processos de espetacularização, mercantilização, popularização e profissionalização vêm ocorrendo neste esporte. Para alcançar tal objetivo, a metodologia empregada configura-se numa pesquisa qualitativa exploratória tendo como referencial a teoria dos campos sociais de Pierre Bourdieu. O trabalho se propõe a investigar as equipes pertencentes à primeira divisão do futebol americano nacional na categoria full pads, sendo elas: Coritiba Crocodiles, do Paraná, Cuiabá Arsenal, do Mato Grosso e Timbó Rex, de Santa Catarina. As informações foram obtidas mediante a realização de três entrevistas semiestruturadas, bem como de levantamento documental. Para organização e análise dos dados obtidos, optou-se pela Análise Temática. A hipótese aventada sugere que os processos em curso no futebol americano brasileiro manifestam-se em uma ordem distinta dos esportes mais popularizados no Brasil, tais como o futebol, o voleibol e o basquetebol, uma vez que as características do futebol americano brasileiro são particulares. Com os resultados, foi possível compreender o desenvolvimento, a dinâmica e as disputas que transformam o subcampo do futebol americano nacional. Portanto, em virtude dos fatos observados nesta pesquisa, é possível afirmar que o FA

passa por processos constitutivos de forma concomitante e conjugada. Isso significa dizer que a lógica e a dinâmica do subcampo apresentam aspectos ou nuances de profissionalização, mercantilização, espetacularização e popularização acontecendo ao mesmo tempo, dado o contexto mais amplo que a modalidade esportiva em questão está inserida, ou seja, uma sociedade do espetáculo e do consumo, a qual impele seus modos constitutivo e estruturais. Fica evidente que o FA no Brasil vem sendo dialeticamente estruturado para atender aos ditames do mercado, para que com isso possa existir. A modalidade esportiva está, portanto, inserida em um processo, em curso, de ajustamento a um contexto e a uma lógica mais ampla em que se inscreve o esporte na contemporaneidade.



**ESPAÇOS MUNICIPAIS MOÇAMBICANOS NO CONTEXTO DA  
CRIMINALIDADE: UMA ANÁLISE DE HOMICÍDIOS E ASSALTOS À MÃO  
ARMADA EM CHIMOIO, GONDOLA E MANICA**

**AUTOR:** JOSÉ JOAQUIM FRANZE

**ORIENTADOR:** PEDRO RODOLFO BODÊ DE MORAES

**RESUMO**

A presente tese visa compreender em que medida o crescimento urbano dos municípios de Chimoio, Gondola e Manica, condiciona a prática diferenciada de homicídios e assaltos, ambos cometidos à mão armada, com o envolvimento maioritário da camada jovem e identificar o principal móbil da sua reiterada prática naqueles locais se comparados com os outros, ainda que tenham mesmas condições socioeconômicas. A criminalidade por ser um fenômeno social multifatorial na sua ocorrência, tem estado a causar consequências imensuráveis para o Estado, em virtude de os homicídios na sua maioria atingirem pessoas economicamente ativas (jovens), gastos econômicos pela construção de presídios, formação de agentes penitenciários, policiais, magistrados, gastos em seus salários, alimentação dos presidiários e por retrair diversos investimentos socioeconômicos públicos e privados. Por outro lado, para às vítimas afetadas. Para a operacionalização desta tese, recorreu-se a abordagem qualitativa coadjuvada com a quantitativa, visando descrever e interpretar o significado que os sujeitos atribuem ao fenômeno pesquisado. Como instrumentos e técnicas de coleta de dados deu-se primazia a pesquisa bibliografia, análise documental, entrevistas semiestruturadas e observação direta. Os resultados apontam que a violência criminal se encontra distribuída sócioespacialmente de forma diferenciada, tendo em conta aos aspectos econômicos, sociais, culturais e do design urbano. A sua prevenção para além de ser da responsabilidade do Estado, ela deve ser também compartilhada por toda a sociedade, desde a socialização primária e secundária dos jovens, design urbano, provimento de condições sociais básicas, tais como: iluminação pública, saneamento do meio, escolas organizadas, lugares de lazer, postos de emprego à denúncia dos criminosos de que ela tem conhecimento.

## **“MEMÓRIA DOS PRÓXIMOS”: DISCURSOS SOBRE AS OCUPAÇÕES ESTUDANTIS DO PARANÁ EM 2016**

**AUTORA:** LÍBIA RANY OLIVEIRA NASCIMENTO

**ORIENTADORA:** SIMONE MEUCCI

### **RESUMO**

Esta pesquisa tem como objeto de investigação a construção social da memória das ocupações estudantis de 2016 no estado do Paraná. Considerando a estreita relação entre as mobilizações realizadas por estudantes, sobretudo os secundaristas, e a conjuntura política daquele período no Brasil e no estado paranaense – em que a intensidade da participação política juvenil alçou a educação ao patamar de uma questão pública a ser disputada amplamente – problematizaremos as práticas sociais exercidas em torno da memória daqueles eventos e daqueles sujeitos implicados pelo sistema educacional como um todo – entre estudantes, professores, escolas, universidades e agentes públicos de instâncias burocráticas. Para isso, selecionamos como corpo de análise três conjuntos de fontes principais, cujo tema central é a memória a partir de narrativas juvenis. São eles: os livros #OcupaPR 2016: memórias de jovens estudantes e Ocupar e resistir: memórias de ocupação Paraná 2016 e a exposição de cartazes Me ocupei da mudança; todos produzidos por trabalhos de memória sob condições de interação e interlocução entre estudantes secundaristas e redes de colaboradores centrados na Universidade Federal do Paraná. Em virtude dos trabalhos de memória terem sido realizados no âmbito do Setor de Educação e do Departamento de Sociologia dessa instituição, também analisaremos entrevistas com participantes das equipes de trabalho que interagiram com as(os) jovens narradores. Justificadas pela heterogeneidade das substâncias materiais contidas nos três conjuntos de fontes, entendidos aqui como discursos, as principais metodologias utilizadas serão análise de discurso crítica e método documentário. O objetivo geral desta investigação é compreender aspectos pragmáticos e semânticos da construção da memória acerca de ações coletivas juvenis em processos conjunturais de mudança social, cujos elementos de mobilização foram a revisão dos sentidos de participação democrática, a politização da condição juvenil e os

pertencimentos identitários contingentes. Os resultados alcançados possibilitaram a composição de um quadro interpretativo com pontos de intercessão entre as obras analisadas e, ao mesmo tempo, indicam excedentes em torno delas. Em convergência, identificamos o caráter de performatividade dos trabalhos de memória, advindo de suas propostas interventivas sobre a conjuntura política e vivenciado por meio de uma aliança traduzida pelos termos ocupante e apoiador. Identificamos, ainda, afetos que permearam esses contornos, dando-lhes intensidade e sugerindo potencialidades para as relações democráticas. Por fim, delineamos uma modulação específica nesse conjunto de discursos, a memória dos próximos.

## **LIVROS DIDÁTICOS ENTRE O ESTADO E A CIÊNCIA: UMA ANÁLISE DO PNLD SOCIOLOGIA 2012-2018**

**AUTOR:** MANOEL MOREIRA DE SOUSA NETO

**ORIENTADORA:** SIMONE MEUCCI

### **RESUMO**

Este trabalho analisa a avaliação de livros didáticos de Sociologia em três editais do Programa Nacional do Didático (PNLD 2012, 2015, 2018). Especificamente, investigamos a forma como os livros didáticos, avaliados e distribuídos pelo PNLD, impactaram na formação de bases pedagógicas e epistemológicas para a disciplina. Em movimento paralelo, observamos a atuação dos principais agentes envolvidos no processo de produção do conhecimento sobre os livros didáticos de Sociologia, enquanto responsáveis pela legitimação do processo avaliativo que transforma os manuais em importantes difusores do conhecimento sociológico nas escolas brasileiras, atuando na forma de comunidade epistêmica. Nossa hipótese é a de que a engenharia operacional desta política pública, em especial o estágio de avaliação dos livros didáticos inscritos no programa, possibilita a circulação de ideias necessárias para o estabelecimento de princípios didáticos pedagógicos caros à disciplina de Sociologia, em sua configuração mais recente. As estratégias metodológicas empregadas nesta pesquisa compreendem a leitura de dissertações, teses e publicações especializadas, que possibilitaram o aperfeiçoamento do objeto de investigação e de sua apreensão analítica. Realizamos também a análise de documentos oficiais relativos às antigas políticas de avaliação dos livros didáticos, assim como do próprio PNLD. Analisamos o perfil de cada um dos avaliadores recorrendo à leitura de produções catalogadas em seus currículos na Plataforma Lattes. Por fim, recorreremos à análise de conteúdo dos livros de Sociologia a fim de produzir inferências de um texto focal para o contexto social, de produção e distribuição de livros de Sociologia, via PNLD, de maneira objetivada.

## **O PROCESSO DA REVOLUÇÃO DE 1930 NO PARANÁ: ATORES POLÍTICOS E DISIDÊNCIAS OLIGÁRQUICAS**

**AUTORA:** NATÁLIA CRISTINA GRANATO

**ORIENTADOR:** RICARDO COSTA DE OLIVEIRA

### **RESUMO**

Essa tese pretende investigar as organizações oligárquicas dissidentes e os seus agentes que se envolveram nos acontecimentos que resultaram na Revolução de 1930 no Paraná. Entendemos que as dissidências oligárquicas foram gestadas durante a República Velha e tiveram um momento de inflexão na crise dos anos 1920. Averiguaremos quais foram os impactos que a Revolução de 1930 gerou na política paranaense nas suas organizações e seus agentes, entendendo a política como um campo de lutas entre agentes que disputam posições no campo político. O método sociológico de investigação relaciona os indivíduos (ou agentes) e a estrutura social (pensada a partir de instituições como partidos, câmaras e assembleias políticas). A presente tese procura levantar informações biográficas que situam esses agentes no interior da estrutura social. Nosso referencial teórico é o sociólogo francês Pierre Bourdieu, que desenvolveu as noções de habitus, campo e capital. Entendendo a Revolução de 1930 como um processo de "modernização conservadora", problematizaremos de que maneira antigos grupos oligarcas no Paraná reconverteram seus habitus e capitais para se adequarem às novas "regras do jogo" impostas pela Revolução de 1930, a saber: a centralização e a incorporação de novos interesses e grupos na arena política.

## **OS DIVERSOS USOS DA PREP: AS NARRATIVAS E DISCURSOS DOS USUÁRIOS SOBRE PREVENÇÃO E HIV/AIDS**

**AUTOR:** OTÁVIO LUIZ COSTA

**ORIENTADORA:** MARLENE TAMANINI

### **RESUMO**

O objetivo da presente dissertação é compreender o conjunto de discursos e dispositivos que compõem a profilaxia pré-exposição (PrEP) e a pessoa que adota essa estratégia para prevenção a infecção pelo HIV/Aids. Através do referencial teórico da genealogia do poder e da ética de si propostos por Michel Foucault, a pesquisa compreende o arquivo que compõe esta tecnologia de prevenção ao vírus do HIV elencando o conjunto de relações sociais que emanam desse dispositivo, os processos de subjetivação, sujeição e reflexividade, as representações discursivas sobre HIV/AIDS e a PrEP e as redes de poder e saber. Para tal, foram utilizados três arquivos analisados para construção do conhecimento realizado nesta pesquisa, que são: a participação do pesquisador em um projeto de testagem para o HIV realizado por uma ONG de Curitiba, o Grupo Dignidade; a aplicação de um questionário voltado para homens gays e outros homens que fazem sexo com homens (HSH); e a entrevista com onze pessoas que usam ou utilizaram a PrEP. Para construir a genealogia da PrEP foi necessário pensar os discursos sobre os processos de saúde e doença bem como a discussão sobre o campo das políticas públicas de HIV/Aids, elencando seus principais momentos e como ocorreu a formulação da agenda pública dessa questão no país. Enquanto conclusão do estudo, constata-se que a adoção a PrEP enquanto medida de prevenção ao HIV relaciona aspectos da ordem subjetiva e pessoal bem como os aspectos biopolíticos presentes no discurso oficial de prevenção.

**MIGRAÇÃO HAITIANA EM CURITIBA: UM ESTUDO SOBRE A CAPITALIZAÇÃO  
DOS MIGRANTES HAITIANOS NO PROJETO PORTUGUÊS BRASILEIRO PARA  
MIGRAÇÃO HUMANITÁRIA (PBMIH) NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
PARANÁ, 2017 A 2019**

**AUTOR:** PEDRO FRANCISCO MARCHIORO

**ORIENTADOR:** MARCIO SÉRGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA

**RESUMO**

A presente tese está inserida no campo das discussões acadêmicas em torno das migrações haitianas ao Brasil. Ao privilegiar as diferentes relações e ações estratégicas dos migrantes haitianos, pretende contribuir para os estudos sobre os modos diferenciais de inserção dos migrantes em Curitiba e Região Metropolitana. A pesquisa é feita a partir do projeto de acolhimento o Português Brasileiro para Migração Humanitária (PBMIH) e o Programa Migração e Universidade Brasileira (PMUB), no período entre 2017 e 2019, variando em sua escala de análise desde dados quantitativos e estatísticos até os vieses mais etnográficos a respeito das relações com a família, o trabalho, a faculdade, as remessas, e os demais migrantes e nativos. O trabalho mobiliza os conceitos de *habitus* migrante e o capital mobilidade que lhe é correspondente, trazendo a perspectiva de trajetória para a formação continuada desde o Haiti de agentes para a migração. A pesquisa observa as trajetórias dos imigrantes haitianos a partir do investimento de seus capitais formulados ainda em contexto emigratório e trabalhados no contexto de imigração, tomando o conceito de capital como ferramenta central de operação e análise da relação de acumulação de capitais e seus efeitos na trajetória migratória. São quatro momentos metodológicos que organizam a exposição: primeiro uma reconstrução da migração haitiana ao Brasil e de sua história como diáspora. Depois reconstrução do espaço objetivo em que os imigrantes se inserem, isto é, o contexto espaço-temporal da migração haitiana à Curitiba e RMC e sua relação com o PBMIH. Um terceiro momento se remonta às origens do PBMIH e do PMUB, tendo os haitianos como protagonistas assim como os voluntários que se ofereceram a construção desse projeto, e o seu funcionamento interno, a estrutura em que são dispostos os capitais para

apreensão estratégica dos migrantes. O quarto movimento investe sobre as falas de oito haitianos entrevistados em profundidade, para então se analisar suas disposições e trajetórias no destino migratório tendo como eixo a passagem pelo PBMIH e o PMUB. A proposição que norteia a tese é de que as inserções diferenciais dos imigrantes na sociedade de acolhimento se devem ao modo como investem e se apropriam dos recursos que são disponíveis no PBMIH e demais espaços sociais, e que esse investimento, por sua vez, varia segundo a constituição social dos imigrantes antes da etapa migratória.



**LOGRADOUROS COM NOMES DE IMIGRANTES E DESCENDENTES DE  
GERMÂNICOS E POLONESES: UMA ANÁLISE SOBRE HOMENAGENS PÚBLICAS  
NA CIDADE DE CURITIBA (BRASIL), 1948 – 2013**

**AUTORA:** RAFAELA MASCARENHAS ROCHA

**ORIENTADOR:** MARCIO SÉRGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA

**RESUMO**

Este estudo tem como objetivo analisar as homenagens prestadas a imigrantes e descendentes de alemães e poloneses na cidade de Curitiba sob a forma de denominação de logradouros públicos. Os dois grupos imigrantes aqui estudados estão presentes na cidade desde a segunda metade do Século XIX e possuem importantes diferenças entre si: seja quanto ao número de indivíduos que se concentrou na cidade; ou referente à forma como cada grupo era tratado pela sociedade local de forma geral - desde o convívio cotidiano que vinha carregado de preconceitos, mas somente em relação aos poloneses; passando pela ascensão social de cada grupo e como esta foi alcançada pelos alemães muito mais rapidamente; e episódios de rechaço e estigma aplicado aos dois grupos: aos alemães em períodos de guerra e aos poloneses durante a maior parte do tempo e pelo Século XX adentro. A análise dos logradouros é feita a partir da cartografia dos bairros da cidade e do levantamento de todos os nomes de endereços homenageando alemães ou poloneses, a data de suas oficializações e os autores das homenagens, a fim de quantificá-los e gerar uma estatística capaz de compará-los. E para compreender o papel sociológico destes nomes de endereços partimos dos estudos sobre reconhecimento de Honneth (2003) e de memória coletiva elaborado por Halbwachs (2003). E a partir dessas linhas teóricas pensamos sobre como um indivíduo coloca ou tem sua trajetória colocada em um nível de destaque social suficiente para receber o reconhecimento coletivo e ter seu nome lembrado em seu meio. E desta forma apresentamos a proposta para desenvolver uma Sociologia das Homenagens.

## **A CONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA DOS POVOS INDÍGENAS: HISTÓRICO DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA E A SUA DIMENSÃO POLÍTICA**

**AUTORA:** RENATA BROCKELT GIACOMETTI

**ORIENTADOR:** DIMAS FLORIANI

### **RESUMO**

O presente estudo teve como propósito aproximar diversas disciplinas das ciências sociais, ambientais e jurídicas, ao buscar identificar e problematizar a relação existente entre os campos da autonomia política e dos problemas socioambientais no Brasil envolvendo os povos indígenas brasileiros. A tese tem por objeto identificar e problematizar a relação existente entre a racionalidade jurídico-política do Estado brasileiro frente à questão indígena, os obstáculos e os limites para tratar da autonomia política - dos territórios e das culturas - dessas diversas e diferentes “nações” em um mesmo Estado nacional. As hipóteses centrais foram elaboradas propondo-se analisar se: i) teria ocorrido uma efetivação dos direitos dos povos originários, adquiridos com a promulgação da Constituição de 1988 (decorrente, em muito, da organização política de tais povos); ou ii) se tais direitos estariam sendo neutralizados por entraves jurídicos criados artificialmente, especialmente em relação às terras indígenas. Neste caso, restaria indagar, também, iii) se tais entraves jurídicos seriam decorrentes da inércia burocrática do Estado ou se, além disto, iv) encontrariam resistência ofensiva de setores econômicos contrários aos interesses indígenas; neste caso, v) averiguar se estes fariam uso de manobras jurídicas, gerando uma insegurança jurídica. A teorização realizada se pauta na adoção das categorias de autonomia política para compreensão dos principais conflitos socioambientais incidentes em áreas com populações indígenas (terras indígenas demarcadas ou não). Associado a isso, a pesquisa procura desenvolver uma análise histórica do direito indigenista, na legislação brasileira, sempre a partir de uma dimensão política da norma; tal análise é separada em dois momentos: (1) histórico-legislativa da colônia até a Constituição Federal de 1988, visando compreender a racionalidade na formação do Estado brasileiro; (2) histórico-legislativa da Constituição Federal de 1988 até o presente (2021), com foco nos direitos territoriais e sociais, visando

averiguar a presença ou não de uma autonomia política indígena. A partir de três abordagens, a pesquisa passa ao levantamento da existência ou não de autonomia política dos povos indígenas brasileiros. A primeira abordagem tem como enfoque demonstrar a existência de uma racionalidade econômica que impacta diretamente nos territórios indígenas, a partir da teoria decolonial e pós-desenvolvimentista. A segunda, visa demonstrar a existência e a permanência de um poder conflitivo do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas. A terceira, visa demonstrar a existência de normas simbólicas, as quais seriam elaboradas tão somente para apaziguar anseios sociais sem que ocorresse a efetiva aplicação no mundo concreto.

## **O TRABALHO NA REDE DE SUPERMERCADOS CONDOR: UM ESTUDO COM ENFOQUES NO TEMPO E CONTROLE DO PROCESSO LABORAL**

**AUTOR:** RODRIGO CESAR CHOINSKI

**ORIENTADOR:** SIDNEI MACHADO

### **RESUMO**

O setor supermercadista desponta na atualidade como um dos mais lucrativos do Brasil, sendo um dos mais destacados no ramo do comércio de forma geral e estando na liderança do subsetor do varejo. Uma de suas características marcantes é o grande número de trabalhadores que emprega. Tais trabalhadores, apesar de um alto grau de formalização, se encontram em uma situação de baixa remuneração e extensas jornadas de trabalho. Nesse contexto, essa dissertação pesquisa as particularidades das configurações de trabalho na rede de supermercados Condor Super Center, empresa regional que tem se mantido entre as líderes de faturamento bruto do setor, lado a lado a empresas multinacionais presentes no país. O enfoque da pesquisa recaiu na questão da gestão e do tempo de trabalho, temas que aparecem como objetos de conflitos no mundo de trabalho da atualidade e em diversos sentidos são cruciais para entender as condições de trabalho nos supermercados. Na pesquisa, encontramos, a partir de entrevista com trabalhadores, observação no campo e técnicas complementares, um trabalho com o tempo extremamente flexível, longas e intensas jornadas de trabalho. Isso leva a sérias consequências na vida do trabalhador, como cansaço excessivo, problemas de saúde, tanto físicos, como emocionais, além de impactos na vida pessoal, falta de tempo para estudar, para o convívio familiar e para o lazer. A pesquisa também constatou uma forma de gestão do trabalho extremamente tensa, com indícios de abuso no uso de advertências e ameaças de demissão por justa causa e um ambiente autoritário e propício ao assédio moral. O principal determinante para tal situação é a busca por alocar o trabalho de um número extremamente reduzido de trabalhadores, para atender um fluxo variável de demandas combinada à necessidade de uma disponibilidade de horários cada vez maior.

## **DESFAMILIZAÇÃO DAS FUNÇÕES DA FAMÍLIA E PLATAFORMIZAÇÃO DO TRABALHO: A LÓGICA DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA/INVOLUNTÁRIA**

**AUTOR:** ROSELI BREGANTIN BARBOSA

**ORIENTADORA:** MARIA TARCISA SILVA BEGA

### **RESUMO**

A presente tese se insere no debate da desregulação e devastação do trabalho assalariado, discute especificamente serviços "desfamiliarizados" e "plataformizados". Toma por objeto de análise funções que se encontram no imbricamento do campo social da Família e do Mercado - trabalho sexual, alimentação e formação da subjetividade dos indivíduos. Busca na divisão social e sexual do trabalho e na sua reestruturação produtiva/reprodutiva uma explicação para a condição de servidão "voluntária" imposta ao trabalho assalariado atualmente no Brasil, em Portugal e no Reino Unido. Pretende compreender em que medida a desregulação e a plataformização impactam nas funções estudadas, e podem estar impactando o mundo do trabalho nos países estudados - vantagens e desvantagens da regulação e da plataformização. A partir dos conceitos de "desfamiliarização" e "racionalidade neoliberal" é levantada a hipótese de que quando um campo social (Mercado) assume as funções de outro (Família), assume também a sua racionalidade (famulus/servidão). Esse estudo se justifica frente à necessidade de reconhecer a Família enquanto campo social produtor de racionalidades (não somente de corpos e afetos) que impactam a esfera pública do trabalho, um campo reprodutor e mantenedor de um antigo regime de servidão que aumenta a mais valia capitalista (trabalho não-pago) e a exploração dos trabalhadores. A metodologia empregada conta com a realização de pesquisa empírica através de método quantitativo e qualitativo. Os dados são produzidos a partir de observação participante, questionário e entrevistas semiestruturadas. A matriz analítica utilizada alia a teoria dos campos sociais à escavação arqueológica dos arquétipos e tem como pressupostos a democracia e o trabalho como valores sociais. Compreende a reestruturação produtiva e reprodutiva como um processo de transferência de funções e de racionalidades entre os principais campos da sociedade capitalista: Estado, Mercado e Família. Os resultados da pesquisa

identificam um processo de objetificação/mercadorização do valor social do trabalho, uma lógica de exploração capitalista que impõe ao trabalho a condição de mercadoria, e ao trabalhador um regime de servidão "voluntária". Processo esse construído conjuntamente à mercadorização da subjetividade, através da desfamiliização da função de formação do indivíduo, pela via do Mercado. Concluimos que tal processo de transferência da racionalidade da servidão familiar para o Mercado (e/ou para o Estado) se trata de "familização" - conceito criado na tese para explicar o fenômeno social que leva o trabalhador à condição de servidão voluntária involuntária.

## **CRIAÇÃO COM APEGO: NARRATIVAS DA MATERNIDADE APEGADA, REFLEXIVIDADE E PROBLEMATIZAÇÕES**

**AUTOR:** TAYNA KALINDI LIMPIAS VIEIRA DA ROCHA LEITE

**ORIENTADORA:** MARLENE TAMANINI

### **RESUMO**

Esta pesquisa analisa, através de uma perspectiva epistemológica feminista, os discursos e narrativas imbricados no modelo de cuidado conhecido como criação com apego. Utilizou-se a técnica de análise de conteúdo para exame de nove entrevistas com mães adeptas da criação com apego. Além de olhar para as concepções e experiências narradas pelas entrevistadas, é dada atenção à significação que sustenta tal experiência de cuidar, e como é sua vinculação com a comum essencialização da maternidade, a partir dos debates feministas sobre maternidade. Neste texto interessa o reconhecimento do lugar reflexivo e da agência das entrevistadas para o seu engajamento ou não, com a criação com apego. Ainda que os discursos da criação com apego se anunciem como um caminho moral e ético que procura integrar as necessidades da criança as dos demais membros da família e da sociedade, os achados desta pesquisa indicam que este modelo de cuidar está fundado em uma construção teórica e discursiva essencializada, na qual as práticas do dia a dia continuam sendo feminizadas, constituindo alicerce para argumentos conservadores e antifeministas.

## **Nominata de Pareceristas**

**Acauam Silvério de Oliveira**  
**Alexandre Peres de Lima**  
**Anne Quiangala**  
**Carlos Renilton Freitas Cruz**  
**Carolina Pacheco**  
**Cinthia Lopes da Silva**  
**Cleomar Felipe Cabral Job de Andrade**  
**Jaime Santos Júnior**  
**Judit Gomes da Silva**  
**Leonardo Campoy**  
**Lucas Gomes**  
**Manita Menezes**  
**Marcio Santos Sales**  
**Maritana Drescher da Cruz**  
**Raquel Panke**  
**Rondinelly Modeiros**  
**Simone da Silva Ribeiro**  
**Vinícius Milani**  
**Vitor Hugo Oliveira Silva**