



COLEÇÃO

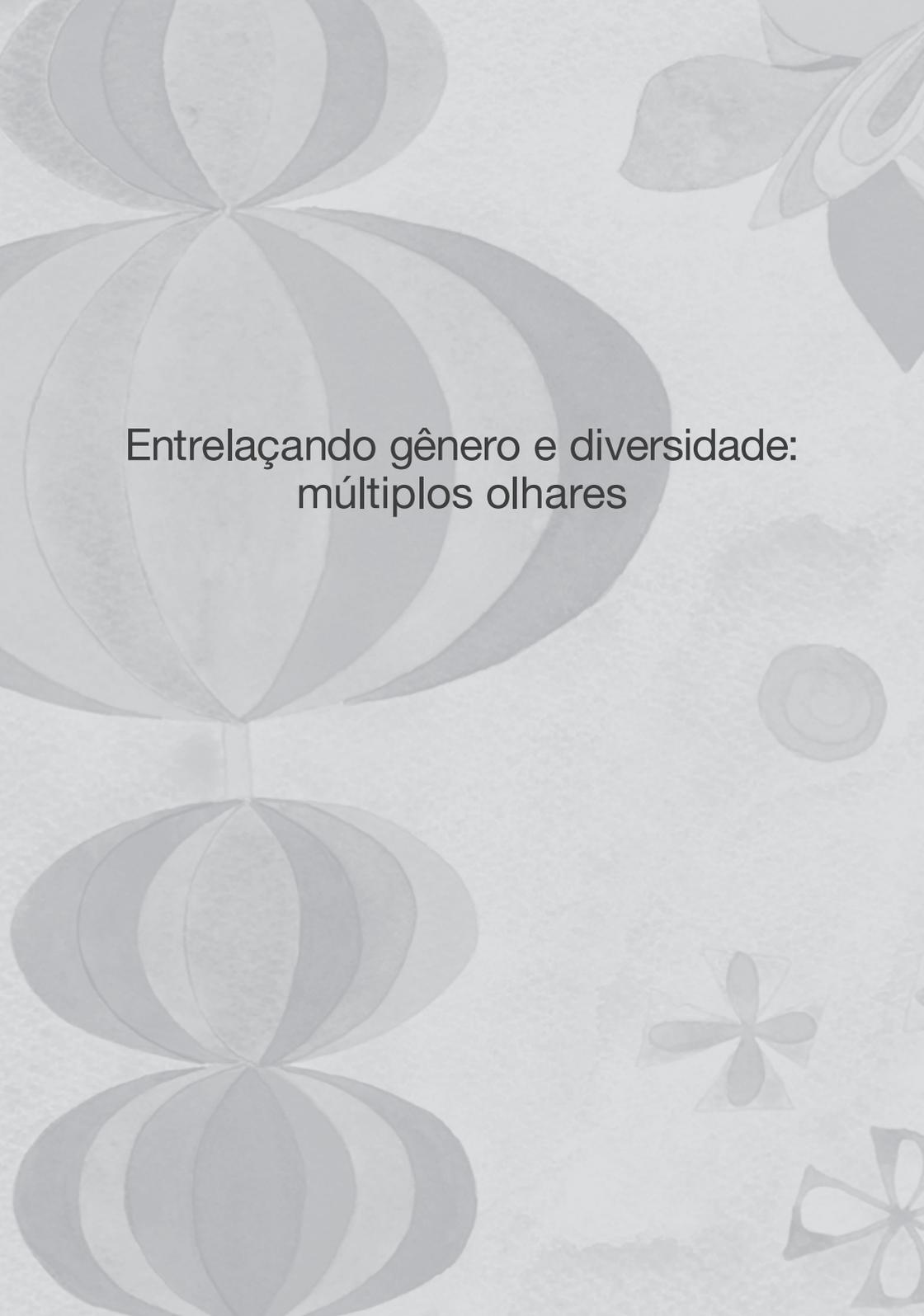
Entrelaçando
*gênero &
diversidade*

VOLUME 3

Entrelaçando gênero e diversidade:
múltiplos olhares

Nanci Stancki da Luz
Lindamir Salete Casagrande
(Organizadoras)

Editora
UTFPR



Entrelaçando gênero e diversidade:
múltiplos olhares



Reitor: Luiz Alberto Pilatti. **Vice-Reitora:** Vanessa Ishikawa Rasoto. **Diretora de Gestão da Comunicação:** Mariangela de Oliveira Gomes Setti. **Coordenadora da Editora:** Camila Lopes Ferreira.

Conselho Editorial da Editora UTFPR. Titulares: Bertoldo Schneider Junior, Isaura Alberton de Lima, Juliana Vitória Messias Bittencourt, Karen Hylgemager Gongora Bariccatti, Luciana Furlaneto-Maia, Maclovio Corrêa da Silva, Mário Lopes Amorim e Sani de Carvalho Rutz da Silva. **Suplentes:** Anna Sílvia da Rocha, Christian Luiz da Silva, Lígia Patrícia Torino, Maria de Lourdes Bernartt e Ornella Maria Porcu.

Editora filiada a



Entrelaçando gênero e diversidade: múltiplos olhares

**Nanci Stancki da Luz
Lindamir Salete Casagrande
(Organizadoras)**

Curitiba
UTFPR Editora
2016

© 2016 Editora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons-
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Esta licença permite o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es), mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Disponível também em: <<http://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/>>.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

E61 Entrelaçando gênero e diversidade : múltiplos olhares. / Nanci Stancki da Luz, Lindamir Salete Casagrande (org.). – Curitiba: Ed. UTFPR, 2016.
218 p. : il.

ISBN: 978-85-7014-176-7

1. Discriminação na educação. 2. Segregação na educação. 3. Conscientização racial. 4. Identidade de gênero na educação. 5. Estudos feministas. 6. Negras – Aspectos sociais. I. Luz, Nanci Stancki da, org. II. Casagrande, Lindamir Salete, org. III. Título.

CDD (23. ed.) 305.3

Bibliotecária: Maria Emília Pecktor de Oliveira CRB-9/1510

Coordenação editorial

Camila Lopes Ferreira
Emanuelle Torino

Normalização

Vitória Ricci
Camila Lopes Ferreira

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica

Ana Caroline de Bassi Padilha

Revisão gramatical e ortográfica

Silvino lagher

Ilustração da capa

Luciana Silveira

UTFPR Editora
Av. Sete de Setembro, 3165 Rebouças
Curitiba – PR 80230-901
www.utfpr.edu.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
---------------------	---

CAPÍTULO 1	19
-------------------	----

RAÇA, RACISMO E ETNICIDADE: O LEGADO COLONIAL E O SEU ENFRENTAMENTO

Ivo Pereira de Queiroz e Gilson Leandro Queluz

CAPÍTULO 2	49
-------------------	----

“MADAME SATÃ!” AS (IM)POSSIBILIDADES DE OLHARES SOBRE GÊNERO, SEXUALIDADE E ETNIA

Alex Ribeiro Nunes e Andrêsa Helena de Lima

CAPÍTULO 3	65
-------------------	----

A TECNOLOGIA PRODUZINDO REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADES

Julio César dos Santos e Rosa Maria Berardo

CAPÍTULO 4	93
-------------------	----

POR UMA ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA: REGIMES DE CONHECIMENTOS E RELAÇÕES DE GÊNERO EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Sonia Regina Lourenço

CAPÍTULO 5	117
MULHERES NEGRAS: DA DEMOCRACIA RACIAL AO RECONHECIMENTO DAS DESIGUALDADES	
<i>Jussara Marques de Medeiros e Nanci Stancki da Luz</i>	
CAPÍTULO 6	147
GÊNERO, PÓS-ESTRUTURALISMO E EDUCAÇÃO: IDENTIDADES, PARA QUÊ?	
<i>Maria Rita de Assis César</i>	
CAPÍTULO 7	165
LÉSBICA FEMINISTA MASCULINIZADA OU HOMEM TRANS: O GOVERNO DOS OUTROS SOBRE O CORPO E O AGENCIAMENTO POLÍTICO IDENTITÁRIO	
<i>Leonete Maria Spencoski Ribas</i>	
CAPÍTULO 8	191
GÊNERO, DIVERSIDADE E COMUNICAÇÃO: TESSITURAS DE SER E AMAR	
<i>Maristela Mitsuko Ono</i>	
SOBRE A “GAROTA DA CAPA”	209
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	213

APRESENTAÇÃO

Racismo, lesbo/homo/trans/bifobia, misoginia, sexismo e machismo são algumas das feições da desigualdade no Brasil. O entrelaçar multidisciplinar de discussões sobre diversidade, gênero, relações etnicorraciais e identidades sexuais busca ampliar as reflexões sobre o ser humano e desvelar sua construção social e histórica, analisando os processos de exclusão, segregação, discriminação, opressão e escravidão como formas de negação da humanidade. Conhecer como a exclusão e a desigualdade são engendradas constitui um passo relevante para a consolidação dos processos de transformação social que visam à construção de uma sociedade com igualdade social e na qual a dignidade humana se efetive como princípio.

Esta publicação *Entrelaçando gênero e diversidade: múltiplos olhares* tem como objetivo discutir as desigualdades sociais e raciais e refletir sobre os desafios para o respeito à diversidade sexual, visando consolidar o direito à educação no Brasil. Reflexões críticas acerca de referências teóricas, teorizações *queer* sobre (des)identidades sexuais e de gênero, aliadas às discussões sobre diversidade, singularidade do ser humano e relações etnicorraciais em uma sociedade racializada buscam deslocar nossa forma de pensar e ver o mundo, caracterizando este livro por múltiplos e diferentes olhares,

mas direcionadas em um mesmo sentido: para a construção da igualdade a partir do respeito à diversidade humana.

Entrelaçando gênero e diversidade: múltiplos olhares é o terceiro volume da coletânea *Entrelaçando gênero e diversidade*, resultado do projeto Gênero e diversidade na escola (GDE), coordenado pelas pesquisadoras Nanci Stancki da Luz e Lindamir Saete Casagrande, apoiado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação (SECADI/MEC), desenvolvido pelo Núcleo de Gênero e Tecnologia (GeTec), do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia (PPGTE) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) nos anos de 2013 e 2014 e cujo objetivo era refletir sobre a urgência da promoção dos direitos humanos e colaborar com o enfrentamento da homofobia, sexismo, racismo e outras violências presentes no ambiente escolar.

A coletânea *Entrelaçando gênero e diversidade* – composta ainda pelos livros *Entrelaçando gênero e diversidade: enfoques para a educação* (volume 1), *Entrelaçando gênero e diversidade: matizes da divisão sexual do trabalho* (volume 2) e *Entrelaçando gênero e diversidade: violências em debate* (volume 4) – foi pensada e organizada para contribuir com as discussões acerca da temática gênero e diversidade na escola, a partir de temas que contemplassem parte da complexidade dessas discussões, seja a partir de diferentes abordagens e perspectivas, seja nas metodologias ou nas diferentes perspectivas teóricas adotadas pelas/os autoras/es.

A realidade ainda se apresenta com entrelaçamentos que aliam gênero a uma multiplicidade de fatores que, juntos configuram formas de poder que oprimem e negam direitos

a determinados grupos sociais. O racismo, o sexismo, a lesbo/homo/transfobia e outras formas de violência estão presentes nesses entrelaçamentos marcados por desigualdades fundadas a partir da cor da pele, da classe social, do gênero, do corpo, da religião, da nacionalidade, da orientação sexual e de outros marcadores que tentam justificar o injustificável: a hierarquia entre seres humanos.

Não existem distintas raças humanas, tampouco homens e mulheres marcados por um destino biológico ou cultural: somos humanos/as constituídos/as por diferenças que nos tornam únicos/as. Temos direito à igualdade como forma de garantir a nossa dignidade humana, no entanto esse direito pressupõe o direito às nossas diferenças, pois sem elas nos desumanizamos. O racismo e outras formas de expressão de ódio se manifestam nas relações racializadas e hierarquizadas e em percepções sociais que insistem que o homem branco, heterossexual, cristão e ocidental seja o modelo para os demais humanos, pois supostamente haveria nele (nesse modelo) algum tipo de superioridade em relação aos outros seres humanos.

Assumimos que somos iguais e diferentes e que, embora ninguém possa nos definir com objetivo de nos subjugar e inferiorizar, temos o direito de nos constituir a partir de nossa/s identidade/s, da nossa cultura e da nossa história, ou seja, direito de prosseguir a nosso processo de humanização e nos consolidar como seres culturais, históricos e únicos em nossas diferenças.

Embora diferenças não ensejem desigualdades, as explorações do mundo do trabalho, as segregações ocupacionais, a violência urbana e a falta de acesso a direitos sociais

e individuais ainda são fundadas em diferenças e afetam as pessoas de distintas formas. O/a pobre, a mulher, o/a negro/a, a população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) são as maiores vítimas de violência e de exploração no mercado de trabalho, além de enfrentarem maiores dificuldades para ter acesso ao direito à educação.

Nesta perspectiva, defendemos políticas de igualdade racial e de igualdade de gênero para que todos e todas tenham direitos. As políticas devem ser urgentes, pois a violência continua ceifando brutalmente inúmeras vidas e têm como alvo principal os jovens negros e as mulheres que continuam sendo barbaramente assassinadas e vítimas de todo tipo de violência; a pobreza tem face feminina e negra. Para que a violência da qual fazem parte a pobreza, a miséria, as doenças, as desigualdades não possam mais roubar vidas e furtar a esperança e o futuro, as políticas afirmativas se revelam necessárias para o resgate da dignidade e para que a vida se efetive na sua plenitude.

O racismo, lesbo/homo/trans/bifobia, o sexismo e a misoginia e outras formas de discriminar sobreviveram ao tempo, criaram elos entre si e amalgamaram-se e se fortaleceram para continuar se reproduzindo e gerando diversas formas de odiar, de discriminar e de gerar dor e sofrimento. Assumimos uma postura política de busca constante da superação de qualquer imagem/representação negativa e de estereótipos sobre mulheres, afrodescendentes e população LGBT e reconhecemos que todos e todas têm direito de reafirmar suas diferenças e de ter acesso ao direito à igualdade, questão muito bem formulada por Santos (2013) quando afirma que “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos in-

ferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

Este livro faz parte do esforço de pesquisadores/as nacionais que têm desenvolvido investigações sobre essas temáticas e que, certamente, trarão reflexões que contribuam para a consolidação da cidadania plena e efetivação do direito à educação, a qual deve ser capaz de transformar e desenvolver plenamente cada pessoa para que transforme a sua realidade e construa um mundo sem hierarquias, discriminações e exploração humana. Aos/às pesquisadores/as comprometidos/as com essa transformação e que partilharam suas reflexões nesta publicação, nossos sinceros agradecimentos.

Para abrir a discussão sobre relações etnicorraciais, no primeiro capítulo, Ivo Pereira de Queiroz e Gilson Leandro Queluz, em *Raça, racismo e etnicidade: o legado colonial e o seu enfrentamento*, trazem uma importante reflexão sobre ancestralidade africana – considerada como categoria de grande relevância para a educação e princípio de esperança e fé na bondade da vida – que revela conteúdo e contribuição para a coletividade humana, para uma virada descolonial:

Na contramão da colonialidade, a ancestralidade africana representa a cultura da promoção do bem-estar coletivo, é cultura que leva à filosofia do nós. As pessoas ocupam o lugar mais elevado na ordem do ser. Entretanto, isto não indica que sejam superiores, mas que são chamadas a cuidar da vida, pois as mulheres e os homens, em suas diversidades sexuais, são seres qualificados para exercer a prática do cuidado (QUEIROZ; QUELUZ, 2016, p. 45-46).

Os autores problematizam conceitos de raça, etnia e estereótipos, bem como refletem sobre a fundação do Brasil e a resistência dos/as trabalhadores/as negros/as escravizados/as ao processo de usurpação de sua liberdade, oferecendo importante base para a compreensão da atual condição do povo negro na diáspora no Brasil.

Em *Madame Satã!: as (im)possibilidades de olhares sobre gênero, sexualidade e etnia*, Alex Ribeiro Nunes e Andréa Helena de Lima refletem sobre resistências, possibilidades e rupturas e problematizam relações de poder a partir de temáticas que emergem do filme *Madame Satã*. Os estudos pós-estruturalistas auxiliam a pensar, repensar e construir novos olhares sobre as manifestações culturais, relações de gênero, sexualidade, raça e etnia em cenário de momento **pós-abolição**, de negação da cultura afrobrasileira, marcado por pobreza, violência, homofobia e exclusão – a Lapa no Rio de Janeiro – e de relações entre malandros, prostitutas, trabalhadores, negros, brancos, pobres e homossexuais, personagens da película.

João Francisco dos Santos ou Madame Satã – personagem negro, homossexual, pobre, marginalizado e que desafiava a todos/as, reivindicava, brigava por seus direitos e não se deixava ser inferiorizado – é o que inquieta, o que traz a inspiração para refletir e problematizar os processos educativos, o currículo escolar e as questões do nosso dia a dia:

Quem escolhe? Como escolhe? O que tem valor? [...] Inspiradas/os pela figura desconcertante de Madame Satã seguimos estudando e pesquisando, buscando uma argumentação política para a problematização de questões tão essenciais no nosso cotidiano (NUNES; LIMA, 2016, p. 63).

Julio César dos Santos e Rosa Maria Berardo, no capítulo *A tecnologia produzindo representações de identidades*, a partir das concepções de que as representações de gênero é um conjunto de simbólicos identificadores de certas condições individuais e sociais, e que o cinema é produtor simbólico e que sempre produz representações que se constituem em sistemas e relações de signos e poder que condicionam identidades e diferenciações, apresentam uma reflexão sobre feminilidade e negritude a partir de produções cinematográficas em que aparecem imagens de mulheres negras ou por meio de filmes produzidos por elas:

Quando uma mulher negra representa uma mulher negra no e através do cinema está fazendo mais que narrar essa condição e/ou situação humana, está produzindo uma representação desse ser, indivíduo, sujeito, ou mesmo objeto, em busca de sentido para a existência desta mulher e, certamente, para si mesma (SANTOS; BERARDO, 2016, p. 73-74).

Vale destacar, neste capítulo, que as alterações socio-culturais modificaram a imagem da negritude no cinema: as imagens estereotipadas e erotizadas sempre exploradas, vão cedendo lugar a um cinema negro feito por negros e particularmente por mulheres negras que buscam afirmar sua negritude, possibilitando novas possibilidades de autorrepresentação da feminilidade negra e da negritude feminina.

Dando continuidade à discussão, temos o capítulo *Por uma antropologia simétrica: regimes de conhecimentos e relações de gênero em comunidades quilombolas*, de autoria de Sonia Regina Lourenço, que nos convida a rever as formas de pensar a vida (humana e não humana) e ir além da

ciência moderna para a qual só há uma forma de conhecer o mundo: por meio do conhecimento científico. A autora discute possibilidades de uma antropologia sobre os regimes de conhecimentos, as relações de gênero e as possibilidades de entendimento da cultura como instância criativa de povos chamados **tradicionais**, como as comunidades negras e indígenas. As distintas formulações de gênero, recriando relacionais e as diferentes premissas sobre as formas de conhecer percebidas na diversidade de regimes de saberes presentes nos povos indígenas e as comunidades negras quilombolas no Brasil, são questões que auxiliam nessa reflexão:

Nas comunidades quilombolas Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, do município de Chapada dos Guimarães, Estado de Mato Grosso, as mulheres são as especialistas em conhecimentos mágico-religiosos e práticas de cura, narradoras de histórias mitoccosmológicas que versam sobre o tempo da escravidão e a existência de seres não humanos que habitam as rochas e as matas, atuando no campo interétnico como lideranças políticas representantes de suas comunidades. Estas mulheres não participam da política porque os homens saíram de cena, são posições de sujeitos que parecem que nunca foram opostas, mas complementares (LOURENÇO, 2016, p. 96-97).

Mulheres negras: da democracia racial ao reconhecimento das desigualdades, Jussara Marques de Medeiros e Nanci Stancki da Luz apresentam, neste capítulo, reflexões sobre a desigualdade racial e apontam as políticas públicas como estratégias para a garantia de direito da população negra no Brasil. As autoras discutem os conceitos de raça como uma construção que possibilitou a discriminação, em particular

das mulheres negras. O racismo e o sexismo são construções que legitimaram desigualdades e auxiliaram na segregação ocupacional e exploração do trabalho da mulher negra que tem baixa representatividade em áreas valorizadas socialmente como ciência e tecnologia, mas significativa presença em atividades com menor proteção social e de baixa remuneração, como o trabalho doméstico. Para as autoras:

A articulação entre gênero e raça nos possibilita perceber que o trabalho das mulheres negras é mais desvalorizado socialmente, que elas estão concentradas em setores de baixos salários, que o direito à educação não está sendo concretizado para essas mulheres e que as formas de violência que as afetam podem tanto ser diversas quanto mais intensas que as que afetam os homens brancos, por exemplo. [...] e que a ampliação de direitos das mulheres relaciona-se tanto à incorporação da perspectiva de gênero nas políticas públicas e, especificamente, na legislação e tratados/acordos internacionais (MEDEIROS; LUZ, 2016, p. 136).

No capítulo *Gênero, pós-estruturalismo e educação: identidades, para quê?* – Maria Rita de Assis César, a partir da hipótese de que os estudos de gênero na educação no Brasil foram marcados em sua origem pelas teorias pós-estruturalistas, apresenta reflexões críticas a respeito da referência predominante ao sujeito nas lutas políticas contemporâneas das chamadas **minorias** sociais e nos projetos educacionais que daí derivam.

Para a autora, buscando a dissolução da gênese de todo processo de formação de abjeções, anomalias e anormalidades no universo escolar, deve-se:

[...] pensar políticas de gênero e educacionais em que a inclusão de todos os indivíduos recuse criticamente os princípios de normalização que tradicionalmente estiveram envolvidos na definição do sujeito de direitos e de sua identidade (CÉSAR, 2016, p. 158).

Leonete Maria Spencoski Ribas, no capítulo intitulado *Lésbica feminista masculinizada ou homem trans: o governo dos outros sobre o corpo e o agenciamento político identitário*, questiona por que seu corpo e suas performances despertam o desejo de governo. A pesquisadora, a partir de experiência de sua trajetória de vida, analisa atos performativos do corpo lésbico feminista masculinizado e/ou transexual masculino, discute a possibilidade de um agenciamento político das identidades na luta por políticas públicas específicas dos movimentos sociais LGBT, propondo uma reflexão, a partir de teorizações *queer* sobre (des)identidades sexuais e de gênero como forma de escape às estratégias de regulação de gênero e sexualidades e, dessa forma:

[...] deslocar o pensamento. Pensar *queer* sobre as questões das identidades de gênero e sexuais e agenciá-las politicamente sem permitir que se transformem em essência, aprisionando e domesticando nosso modo de vida e nossas subjetividades (RIBAS, 2016, p. 184).

O capítulo de autoria de Maristela Mitsuko Ono encerra esta publicação e nos fala sobre o ser e o amar. *Gênero, diversidade e comunicação: tessituras de ser e amar* discute gênero e diversidade no âmbito da complexidade e dos sistemas hipercomplexos para contextualizar e inter-relacionar singularidade e universalidade, certezas e incertezas, separabilidade e inseparabilidade e assim compreender a singularidade do

ser humano e o seu pertencimento essencial à humanidade. A autora apresenta reflexões sobre o ser e as manifestações complexas e diversas sobre o amor de um ser por outro, destacando os meios de comunicação como apoio à educação para uma melhor compreensão dessa complexidade e diversidade e salienta a necessidade de revisão de conceitos e esforço para a vivência do ser e amar, pois “O amor é um direito inalienável e imprescindível do ser, que lhe possibilita interagir com outros seres, compondo o tecido e a sustentação do processo dinâmico e criativo da vida” (ONO, 2016, p. 205).

Articular e entrelaçar os diversos temas apresentados neste livro foi instigante e gratificante. A busca por uma educação para todos e todas e de qualidade exige a discussão de inúmeros temas, pois educar, além de ser um ato de extrema beleza, também é complexo.

Desejamos que este livro contribua para as reflexões sobre o ser humano e para a concretização de ações que visem à valorização da diversidade e da igualdade. Somos todos/as humanos/as e vamos continuar vivendo em um mesmo planeta, assim também desejamos que nossas escolhas e ações possibilitem eliminar o ódio, a intolerância e as hierarquias entre os humanos, assim como primem pela convivência humana fraterna e pela construção de um futuro de harmonia, esperança e possibilidades. Assim, juntos/as poderemos somar esforços para realizar a vida plena e digna para todos e todas.

Boa Leitura!

Nanci Stancki da Luz
Lindamir Salete Casagrande
Organizadoras



RAÇA, RACISMO E ETNICIDADE: O LEGADO COLONIAL E O SEU ENFRENTAMENTO

Ivo Pereira de Queiroz
Gilson Leandro Queluz

INTRODUÇÃO

Este capítulo foi produzido a partir desta indagação: Como o colonialismo foi articulado no processo de fundação do Brasil, de modo a constituir um legado concernente às relações étnico-raciais que repercute na cultura brasileira do tempo presente? Inicialmente, será feita breve contextualização da fundação do Brasil e do legado colonial que dela emergiu.

Tendo em vista que a fundação do Brasil foi sustentada pelo/a trabalhador/a negro/a africano/a escravizado/a, o texto cuidará de refletir sobre a resistência deles ao processo de usurpação da liberdade.

No terceiro momento, são apresentados conceitos e informes a respeito da ancestralidade africana, por considerarmos que se trata de uma categoria e experiência de vida de grande importância para a educação da sociedade, mas sob os parâmetros da fraternidade e da libertação; na mesma seção, faz-se menção do movimento intelectual que prima pela desconstrução da colonialidade, sob a marca da virada descolonial.

Os conceitos de raça, racismo, etnicidade e estereótipos são abordados no quarto momento, tendo em vista subsidiar o/a leitor/a para o aprofundamento da cotidianidade deles na vida escolar.

As considerações finais tecem breve argumentação acerca dos modos como o colonialismo constituiu um legado que marca contemporaneamente a sociedade brasileira como fundamentalmente racista e as possibilidades do enfrentamento de tais mazelas.

O texto foi escrito a partir do contato com a literatura concernente ao temário em análise, sem deixar de contemplar a vivência pessoal dos narradores, apoiada nas experiências cotidianas e das intervenções concretas nas salas de aulas.

PROCESSO DE FUNDAÇÃO DO BRASIL: O COLONIALISMO E SEU LEGADO

O Brasil que temos hoje é o resultado de um complexo processo histórico. O desenvolvimento da práxis educativa, orientada para a construção de uma sociedade brasileira constituída por mulheres e homens livres e iguais em suas diversidades sexuais, exige um olhar para o núcleo daqueles processos históricos. Neste sentido, o objetivo da presente análise é argumentar como o colonialismo operou no processo de fundação do Brasil, para constituir um legado concernente às relações étnico-raciais que repercute na cultura brasileira do tempo presente? Por meio deste problema pretendemos identificar informações, conceitos, teorias e questionamentos que possibilitem contemplar o processo de fundação do Brasil, tendo em vista recolher subsídios para a formação consistente das novas gerações.

A fundação do Brasil tem ligação direta com eventos e movimentações de ordem política, econômica, social e cultural do contexto europeu, que culminaram com a chegada de portugueses às praias do litoral baiano, no final do século XV.

O estabelecimento de colônias havia sido antiga política dos romanos. Instalavam núcleos sociais para exploração agrária em regiões afastadas para a produção de gêneros alimentícios, dentre outros. Maquiavel (1999, p. 43), que se encontrava em plena atividade quando Cabral chegou ao litoral da Bahia, em seu famoso livro, *O Príncipe*, elogiou a eficácia de colônias para a manutenção do poder numa região:

Outro remédio eficaz é organizar colônias em alguns locais, as quais virão a ser como grilhões postos à província, pois isso é necessário, ou aí contar com muita força de armas. Não se tem muita despesa com colônias, de modo que sem grandes gastos podem ser estabelecidas e mantidas. Os únicos a ter prejuízos serão aqueles de quem se tomam os campos e as moradas, para ofertá-los aos novos habitantes.

Nas primeiras décadas do século XVI, Portugal e Espanha já tiravam proveito de suas colônias nas Américas. O fato colonial caracterizou uma novidade de grandes e drásticas proporções. Inicialmente, tudo era novo para os europeus: as terras e suas paisagens, a fauna e a flora, bem como os surpreendentes habitantes encontrados. O contato com o novo ambiente e os povos originais que a habitavam, e também com os africanos traficados posteriormente, seguiu sempre a lógica da dominação, o espírito do **conquisto, logo existo**.

O projeto colonial passou a impor a visão de mundo dos europeus e o lugar que atribuíam aos seres (humanos ou não) nele contidos. Este projeto, portanto, estabeleceu hierarquias, pelas quais os colonizadores comportavam-se como a principal referência de mundo, de humano, de sociedade e de conhecimento... O ser, o pensar e o agir das pessoas colonizadas deviam subordinar-se aos parâmetros definidos pelos europeus. Esta postura dos colonizadores justifica a opinião de Fanon (1979), de que a sociedade colonial é uma sociedade maniqueísta, pois divide o mundo em dois: o do bem, constituído pelo espaço dos europeus, e o do mal, ao qual pertenciam os colonizados que, no caso brasileiro, correspondia aos nativos e africanos.

Os valores, usos e costumes decorrentes da imposição da cultura europeia produziram os padrões da colonialidade global, que Quijano (2007) denominou Colonialidade do Poder. Instigados pelos ditames das disputas econômicas, os europeus operavam para dar curso à expansão do capitalismo nascente. Para levar a cabo o seu empreendimento, desembarcaram nas terras que mais tarde seriam conhecidas como continente americano, hierarquizando os outros povos e se estabelecendo como senhores. De imediato, trataram de decidir se os habitantes originais da terra e, posteriormente, os africanos, eram humanos. Estabeleceram, portanto, um critério racial por meio do qual passaram a justificar as matanças, os estupros, a usurpação da terra e a escravidão.

A dominação colonial levou os europeus à configuração da colonialidade de gênero. Os alvos desta política foram as mulheres nativas e africanas, cujos corpos passaram a ser tratados como objetos, coisas. Às mulheres impuseram a con-

dição de trabalhadoras escravizadas e de objetos sexuais. Os corpos delas serviam para amamentar os filhos brancos dos proprietários e gerar os filhos sem pai, efeitos do intercâmbio sexual sem liberdade. Via de regra, a criança gerada pela mãe escravizada seria escravizada também e a sua existência tornava-se ainda um fator de dominação política, pois contribuía para a corrosão dos laços de coesão étnica dos grupos sociais subordinados – nativos e africanos.

A prepotência dos europeus, que viam a si mesmos como protótipo de humano, levou à configuração do eurocentrismo. A Europa, transformada em centro de referência cultural, econômica e social, dentre outros, levou ao epistemicídio ou colonialidade epistêmica. Isto equivale a dizer que os conhecimentos e os valores culturais dos outros povos passaram a ser desprezados. Em seu lugar, os conhecimentos dos europeus foram considerados como critérios de verdade. A este respeito, Nascimento (1980) se referiu aos europeus como usurpadores de saberes e bens culturais de outros povos, pois, sem qualquer escrúpulo, deles têm tirado proveito, dizendo, no entanto, que eram os autores, como foi o caso de muitas realizações dos egípcios de que se apropriaram.

Um dos fatores do sucesso do empreendimento colonial foi o braço eclesiástico da dominação. Com isso, os missionários católicos, mormente os jesuítas, exerceram relevante papel na consolidação da colonialidade teológica, pois negavam as divindades e práticas religiosas dos nativos e dos africanos, impondo como única verdade de fé a doutrina e a liturgia católicas. Dessa forma, os jesuítas operavam como intelectuais orgânicos do colonialismo.

RESISTÊNCIA E PARTICIPAÇÃO DO POVO NEGRO

Fala-se que os africanos escravizados aceitaram docilmente o modelo definido pelo colonizador, tendo sido harmoniosa a relação entre senhores e escravizados ao longo do período do cativo criminoso. Esta tese foi longamente cultivada na sociedade brasileira, porém, bastaria uma leitura dos títulos das obras de Clóvis Moura para se acender as lanternas da dúvida e da desconfiança a respeito desta conversa.

Moura (1988) argumentou sobejamente que intelectuais brasileiros empreenderam um grande esforço para produzir discursos que escamoteavam a crueza da escravidão e a sua lógica. Ele escreveu o livro *As injustiças de Clio* (1990), no qual argumenta que os historiadores, cujas obras analisou, agiram como intelectuais orgânicos do sistema de dominação. Isto significa que tais autores distorceram os fatos para forjar uma opinião negativa a respeito dos negros e uma imagem de benevolência sobre os escravizadores. Ao se referir aos sociólogos que, de certo modo, seguiram lógica similar, explicou que a realidade dos fatos foi o contrário, pois os negros escravizados sempre desenvolveram mecanismos de resistência ao sistema escravista. Como se pode conferir, Moura (1988) não deixou margem a dúvidas quanto a este tema. Acompanhe-mos suas considerações a respeito:

O que caracteriza fundamentalmente esse período da nossa história social é a luta do escravo contra esse aparelho de Estado. E é, por um lado, exatamente este eixo contraditório e decisório para a mudança social que é subestimado pela maioria dos sociólogos e historiadores do Brasil, os quais se comprazem em descrever detalhes, em pesquisar minudências, exotismos, encontrar analogias, fugindo, desta forma, à tentativa de analisar de maneira

abrangente e científica as características, os graus de importância social, econômica, cultural e política dessas lutas. Toda uma literatura de acomodação sobrepõe-se aos poucos cientistas sociais que abordam essa dicotomia básica, restituindo, com isto, ao negro escravo a sua postura de agente social dinâmico, não por haver criado a riqueza comum, mas, exatamente pelo contrário: por haver criado mecanismos de resistência e negação ao tipo de sociedade na qual o criador dessa riqueza era alienado de todo o produto elaborado (MOURA, 1988, p. 22).

Durante a escravidão criminosa e no período do capitalismo dependente que a sucedeu, os negros africanos e seus descendentes constituíram um vasto repertório de oposições e resistência à dominação que passavam por ações como o suicídio, o sacrifício de bebês, a formação de quilombos, o boicote ao trabalho, as fugas, o banzo (greve de fome radical) e as práticas religiosas de matrizes africanas.

Após a abolição da escravidão, o povo negro enfrenta o duro aparato formado por barragens de peneiramento que se materializam nas medidas e práticas sociais criadas pela sociedade brasileira para lhe impedir a plena participação, conforme se pode observar das palavras de Moura (1988, p. 23):

O aparelho ideológico de dominação da sociedade escravista gerou um pensamento racista que perdura até hoje. Como a estrutura da sociedade brasileira, na passagem do trabalho escravo para o livre, permaneceu basicamente a mesma, os mecanismos de dominação inclusive ideológicos foram mantidos e aperfeiçoados.

As ações de resistência do povo negro, visando a participar e tomar parte da sociedade brasileira republicana incluem, dentre outras, a imprensa negra (PINTO, 2010). Vale

a pena ressaltar que, no ano de 2014, celebra-se o centenário de Carolina Maria de Jesus¹ (1914-1977), mulher negra, escritora, favelada, cuja obra, *Quarto de despejo* (JESUS, 2014), foi traduzida em 14 idiomas e publicada em 40 países. Mesmo diante do quadro de alienação do negro em relação à formação escolar, outro grave resíduo da escravidão criminosa, os negros investiram em instrumentos de comunicação. Hoje este recurso ganhou nova dinâmica com o advento da internet, que possibilita a publicação de sítios, blogs e páginas nas mídias sociais, bem como a disseminação de rádios comunitárias.

Grandes foram as contribuições de entidades, como a Frente Negra Brasileira (1930)², o Teatro Experimental do Negro (TEN) (1945) e as escolas de samba, para a formação política e organizações do negro no mundo branco.

Fato surpreendente aconteceu com a capoeira, cujos praticantes eram perseguidos durante a escravidão criminosa. Esta prática esportiva firmou-se na sociedade brasileira e ganhou uma dimensão internacional. Atualmente, mestres de capoeira desenvolvem o seu ensino e a sua prática em muitos países, difundindo a cultura brasileira e o idioma

1 Nascida em 1914, no município de Sacramento, MG, aos 17 anos, Carolina Maria de Jesus foi para a cidade de São Paulo, onde passou a viver na favela do Canindé. Para se manter e sustentar as três crianças que gerou, Carolina Maria vivia dos materiais que, à noite, recolhia do lixo. Alimentos, produtos recicláveis, livros e cadernos eram seus alvos no lixo. Utilizava os cadernos que encontrava para escrever seu diário e outras narrativas que mais tarde publicou. Embora sua formação escolar tivesse sido interrompida na segunda série primária, ela tornou-se um extraordinário acontecimento literário brasileiro. Lançado em 1960, seu livro *Quarto de despejo* tornou-se um autêntico *best seller*, tendo vendido mais de 80 mil exemplares.

2 Sobre a Frente Negra Brasileira, ver Domingues (2008).

português, indispensável à interpretação musical nas rodas daquele esporte.

Outra curiosa experiência de resistência e fortalecimento da identidade negra foram os bailes blacks³; mais recentemente, o hip-hop e o funk congregam milhares de jovens negros pelas cidades brasileiras.

Não se pode omitir a criação de entidades dos Movimentos Negros Brasileiros, que ganharam novo vigor a partir do final da década de 1970. As intervenções dos movimentos negros alteraram substancialmente a pauta política do país. Inicialmente, por desmascarar a propalada **democracia racial brasileira**, provando que o Brasil alimenta um dos racismos mais perfeitos do mundo, pois a sociedade faz crer que as vítimas são as culpadas dos crimes raciais.

As noções acerca da democracia racial, ou seja, a valorização da mestiçagem e da fusão harmônica de raças e culturas como centrais para a identidade nacional, foram formuladas por intelectuais como Gilberto Freyre, ao longo da década de 1930. Segundo Ventura (1991), este conceito procurava encobrir o caráter mercantil e a violência do sistema escravista de produção, procurando absolver e conciliar a sociedade brasileira com seu passado. Esta visão acabou por ser incorporada pelo estado brasileiro, e em certa medida pelo senso comum, pois era estratégica para ocultar as divisões raciais e de classe, e procurar fortalecer um discurso de unidade e harmonia nacional (HASENBALG, 1996). Assim, o mito da democracia

3 Os bailes eram ambientes de aglutinação comunitária, formação político-ideológica, preservação e fortalecimento da ancestralidade africana, alimentados pela estética musical e corporal que favoreciam o conagraçamento interpessoal e a organização política.

racial, tornou-se elemento de reprodução do racismo, sendo central ser combatida pelo movimento negro.

Além disso, os movimentos negros firmaram o entendimento de que o dia 13 de maio, data de assinatura da lei que extinguiu a escravidão no país, não representou um projeto de cidadania para si. Por isso, estabeleceram o dia 20 de novembro, data do martírio de Zumbi dos Palmares, como o Dia Nacional da Consciência Negra⁴.

Com efeito, a lei assinada pela princesa Isabel, em 13 de maio de 1888, representou ainda a desresponsabilização do Estado perante o povo que acabava de ser libertado. Não houve qualquer manifestação em favor da cidadania do povo negro, algo como política educacional, ou de acesso à terra e à moradia. As autoridades trabalharam ferozmente para eliminar o povo negro da face da terra brasileira. No momento em que este texto está sendo escrito, as entidades dos movimentos negros vêm realizando manifestações pelo país todo, denunciando o genocídio da juventude negra⁵, perpetrado, dentre outros, pelas polícias e pelo narcotráfico.

Um forte empenho dos movimentos negros brasileiros focou-se na demanda educacional. As instituições educacionais encontram-se impregnadas de códigos técnicos que blindam seus espaços, tornando-as refratárias à presença de pessoas negras na condição de discentes, docentes e dirigentes. Particularmente nas instituições de ensino superior, o

4 Sobre as representações acerca de Zumbi dos Palmares e sua transformação em símbolo dos movimentos sociais contemporâneos, ver Gomes (2011).

5 A propósito do tema **genocídio da juventude negra**, veja-se a reportagem da revista Carta Capital: A Violência contra Jovens Negros no Brasil. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-violencia-contra-jovens-negros-no-brasil/>>. Acesso em: 22 maio 2014.

quadro ainda é escandaloso, pois nelas há muita gente negra, sim, mas atuando em setores alheios ao centro nervoso que as identificam: ensino, aprendizagem e produção do conhecimento. A maioria das pessoas negras, em tais instituições, atua em trabalhos braçais ou serviços de apoio. Poucas pessoas negras estão nelas como estudantes, docentes ou dirigentes. Mas os movimentos negros há muito tempo reivindicam o acesso e permanência do povo negro nos cursos superiores.

As ações de resistência permitem a constatação de que as contribuições dos povos africanos e seus descendentes na diáspora africana no Brasil vão muito além da **questão do negro**. Deveras, pode-se falar em **respostas e contribuições** dos negros, pois enegreceram ou africanizaram todos os aspectos da cultura e da sociedade nas Américas. Assim, os modos de falar, cantar, orar, constituir família, trabalhar e a atribuição de sentido à existência das mulheres, dos homens e do mundo, dentre outras, encontram-se fortemente marcados pela sensibilidade e pelos valores culturais dos povos africanos.

ANCESTRALIDADE AFRICANA E A VIRADA DESCOLONIAL

As ações dos movimentos negros contribuíram para a derrubada de mitos e falácias acerca dos povos negros africanos, conforme a **colonialidade epistêmica** pretendeu evidenciar. Neste sentido, novas pesquisas reafirmam que os negros africanos trazidos ao Brasil eram portadores de valores culturais e princípios civilizatórios inegáveis. Uma das categorias que nucleia tal entendimento é a **ancestralidade africana**, sintetizada neste texto do professor Oliveira (2007, p. 23):

A **ancestralidade** assume hoje em dia o *status* de princípio fundamental diante do qual se organizam tanto os rituais do candomblé, como as relações sociais de seus membros – ao menos nas obras de importantes intelectuais ligados organicamente às comunidades de terreiro. Supostamente fincada na tradição da África tradicional, a ancestralidade espalha-se, como categoria analítica, para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro – mormente na religião (grifos do autor).

Oliveira (2007, p. 23) indica o conteúdo e a contribuição da ancestralidade não só para o povo negro, mas para a coletividade humana que assume tais fundamentos:

Legitimada pela **força** da tradição, a ancestralidade é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua **dinâmica** para qualquer grupo racial que queira assumir a identidade de **africano**. Passa, assim, a ser portadora autêntica de uma **lógica** africana que organiza a vida de seus adeptos – brancos ou negros – e engendra estruturas sociais capazes de manter e atualizar os **valores** africanos, a ancestralidade como que sustenta as religiões de origem africana no Brasil desde o tempo do africano feito escravo em nosso país (grifos do autor).

Os fundamentos da ancestralidade, traduzidos em atitude existencial e modos de ser, são manifestos em gestos concretos no cotidiano, dentre os quais podem-se mencionar: a certeza de que o mundo e todos os seres nele contidos são criaturas de Deus, e que este Deus não criou seus filhos para serem condenados⁶ (BIKO, 1990). A ancestralidade africana prima pelo respeito à natureza, pelo cuidado e respeito devi-

6 A cosmovisão africana desconhecia a noção de inferno, divulgada pelos pregadores cristãos.

do às pessoas idosas, pois elas são consideradas sábias; a palavra falada tem um valor vital, por isso, a importância dada às rodas de conversa, aos contadores de histórias, ao estar com os amigos conversando longamente sobre as coisas. A mulher tem um papel político, social e espiritual destacado na ancestralidade africana – lembrando que muitas sociedades africanas organizam-se a partir de critérios matrilineares, e as crianças são consideradas filhas de todos e todas, isto é, todas as pessoas da comunidade são responsáveis pelo zelo e educação de todas as crianças.

A ancestralidade africana é portadora de conteúdos transformadores, pois contrapõe-se aos parâmetros da colonialidade.

Em que sentido a ancestralidade africana converge para a superação dos pressupostos coloniais que condicionam as estruturas mentais e institucionais da sociedade brasileira?

O que significa afirmar que a ancestralidade africana fortalece a luta contra a colonialidade?

Nos últimos anos vem ganhando corpo uma articulação de intelectuais, especialmente no continente americano, propondo uma virada descolonial. Partem do princípio de que o colonialismo, enquanto estrutura jurídica e formal, acabou. Porém, deixou um rastro, um legado, uma cultura global, centrada na intenção colonial. A isto o sociólogo peruano Quijano (2007) denominou **colonialidade do poder**. A expressão mais visível deste princípio é a globalização econômica e cultural em curso no mundo. Trata-se de um projeto mundial de acumulação de capital sob pena de precarização de direitos e universalização da exploração das classes trabalhadoras.

Ora, a proposição de uma virada descolonial indica o enfrentamento e a negação de todos os mecanismos impostos

pelos colonizadores e que, hoje, remanescem entranhados nas culturas dos povos. Assim, os saberes dos povos nativos e africanos desprezados pelos colonizadores – colonialidade epistêmica – passam a ser revisitados. O pesquisador argentino Mignolo organizou exposições de trabalhos artísticos e suscitou debates sobre o que chamou de *Estéticas decoloniales*. Ou seja, reuniu pessoas e trabalhos para reflexão e apreciação de manifestações estéticas desprezadas pelo padrão colonial, por serem expressões dos povos tidos como incultos, ignorantes, sub-humanos.

Assim sendo, as contribuições dos povos africanos memorizadas e ressignificadas na diáspora africana no Brasil passam a ter um enorme valor desde o horizonte da virada descolonial. Caberia, neste ponto, um vigoroso debate para se identificar estratégias e caminhos para educadoras e educadores participarem da retomada dos princípios da ancestralidade africana, tendo em vista a edificação do Brasil que precisamos ter. Afinal, uma sociedade que foi plantada sob a lógica da devastação ambiental, do estupro, da insensibilidade para com as pessoas idosas, do descaso perante as crianças, e insiste no genocídio da juventude negra; uma sociedade em que as autoridades são eleitas e se mantêm no poder apoiadas em dispositivos que lhes permitem, maquiavelicamente, mentir, descumprir compromissos assumidos publicamente, certamente poderá ganhar um rosto humano a partir do aprendizado da ancestralidade africana. Isto, sim, contribuiria para uma virada descolonial efetiva.

A virada descolonial, alimentada pelos fundamentos da ancestralidade africana, poderia resultar na edificação de uma sociedade onde a construção coletiva emergiria na con-

tramão da exacerbação do eu, da instrumentalidade e da banalização do desrespeito à vida humana, enfatizando o direito das pessoas à liberdade.

OS CONCEITOS DE RAÇA, RACISMO E ETNICIDADE

A reflexão sobre as relações sociais numa sociedade plural, como a brasileira, constituída de povos provenientes de quase todas as partes do mundo, frequentemente tem recorrido aos conceitos de raça, racismo e etnicidade para compreender e explicar os concernentes a estes debates. Pensando na intervenção consistente de docentes em seu contexto profissional, a presente seção sugere esta indagação: **Que cuidados seriam importantes para um/a educador/a tomar ao lidar com as categorias raça, racismo e etnicidade?**

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A abordagem deste tema deve ter como pressupostos os seguintes lembretes:

- a) toda conjuntura é dinâmica, portanto, qualquer análise dela adquire um caráter de provisoriedade;
- b) a cultura está continuamente em movimento e se reconfigura a partir do intercâmbio entre mulheres, homens, livres e iguais, em sua diversidade sexual e em suas instituições, por meio de discursos ou sistemas simbólicos que significam e ressignificam os sujeitos e o mundo, como uma espiral;
- c) as mulheres e os homens, em suas diversidades sexuais, constituem seus sistemas culturais na trama da

história, mediados pelas circunstâncias materiais e simbólicas em que se dão suas experiências existenciais. Portanto, mulheres e homens e suas diversidades sexuais definem-se a si mesmos no tempo e no espaço. A percepção que passam a ter de si não decorre de alguma essência, ou seja, de um padrão genérico, usado para determinar o que algo ou alguém deve ser. Na construção da vida no cotidiano, as mulheres e os homens descobrem-se desafiados ao exercício da liberdade, portanto, atuam para decidir suas essências nas lidas do processo histórico.

RAÇA HUMANA

O conceito de raça, indicando categoria ou espécie, tem um extenso histórico na cultura ocidental. Como já foi mencionado, ao chegarem às novas terras os europeus depararam-se com habitantes locais e passaram a debater se os mesmos seriam descendentes do Adão bíblico, por isso, humanos e filhos de Deus. Portanto, passaram a fazer julgamentos raciais e, em consequência dos resultados obtidos, desenvolveram relações sociais racializadas nas Américas, assim como o fizeram na África e na Ásia.

Durante o colonialismo europeu, a noção de raça foi associada à biologia, sendo atribuídas as excelências à **raça branca** e às outras, principalmente à negra, o somatório de imperfeições possíveis, tanto biológicas quanto morais. Atualmente, não se admite mais a noção biológica de raça. Os novos estudos enfatizam a existência de uma única raça, a raça humana. Assim sendo, é possível falar-se em raça desde que no sentido de construção social. Jamais em sentido biológico.

No diálogo com discentes, frequentemente vem à tona o seguinte questionamento: **Professor, se não existem raças humanas em sentido biológico, por que ainda se fala em racismo?**

O que se deve considerar, neste caso, são a dimensão social e sua dinâmica, ou seja, não há raças humanas, mas as relações sociais, no Brasil, são racializadas. Portanto, o **racismo** consiste num instrumento político de barragem do outro, justificado por imagens e discursos socialmente construídos. E as marcas do fenótipo da pessoa prejudicada (ou seja, a sua aparência), são tomadas como as **provas materiais** da pertença à tal raça indesejada. Inversamente, as características do fenótipo, a aparência, são tomadas como testemunho da pertença de alguém ao grupo considerado superior.

Esta concepção de raça é ideológica. Se admitirmos que **ideologia é uma verdade parcial a serviço de um grupo**, poderemos provar que o racismo é um mecanismo de dominação. O racismo faz parte das estratégias historicamente construídas pelos colonizadores e sucedâneos, com relação a um fim determinado: justificar a ação de exploração dos grupos oprimidos, nativos, negros africanos e seus descendentes. As teorias racistas, constituídas na segunda metade do século XIX, por exemplo, têm uma longa permanência na história brasileira. Apesar das teorias raciais **científicas** terem sido hegemônicas, no período entre 1880 e 1930, estas narrativas persistem de forma surpreendente não somente em resquícios linguísticos, mas também em hábitos e ações cotidianas. Para Skidmore (2012), as três principais correntes de teorização racista foram a etnológica-biológica, a histórica e a darwinista social. Este racismo **científico**, foi adotado em larga escala pelas elites brasileiras, com o objetivo de reinterpretar ideários liberais, como a igualdade entre cidadãos

e a igualdade política, procurando impedir suas tendências democratizantes e possibilitando a consolidação e a perpetuação de “estruturas sociais e políticas autoritárias”, no Brasil (VENTURA, 1991, p. 58).

Durante o período da escravidão criminosa, o racismo operou como instrumento de justificação da exploração e banalização da violência contra o negro escravizado. Os escravistas estavam convencidos da inferioridade do sujeito negro, em todos os parâmetros, entretanto, não abriam mão da inteligência criadora dos/das trabalhadores/as negros/as. Com efeito, as demandas dos assuntos de engenharia, que abrangiam os saberes e as técnicas de produção agropecuária, mineração, metalurgia, arquitetura, construção civil, culinária, farmacopeia, dentre outros, foram solucionadas pelas habilidades de mulheres e homens em cativo (CUNHA JUNIOR, 2010). Adicionalmente, os estupradores, torturadores e proxenetas nunca duvidaram da qualidade humana dos corpos das mulheres negras a quem submetiam aos seus apetites libidinosos.

Mais tarde, o século XIX, registrou as transformações nas formas de exploração capitalista, pois a revolução industrial redimensionou os modos de exploração da força de trabalho no mundo. O trabalho escravo deixou de ser interessante para a acumulação do capital; em troca, o trabalho assalariado passou a ser valorizado como o processo mais adequado ao novo momento da economia capitalista. Esta guinada na estratégia do capital produziu uma grave consequência no Brasil: as elites decidiram importar mão de obra europeia, absorvendo os grandes contingentes populacionais sem espaço no mercado de trabalho de lá. Weyler (2006, p. 19) aponta que o regime republicano, instaurado no final do século XIX, enfrentava crescentes tensões sociais, e no imaginário das elites conso-

lidava-se a noção de que as “revoltas sociais e as dificuldades econômicas nacionais” seriam provocadas pela constituição étnica do povo e não por causas sociais ou políticas estruturais. Consequentemente, as políticas de modernização passaram pelo desejo de reformar a própria população brasileira, especialmente pela negação da população negra, expressa nas políticas imigratórias pela **ideologia do embranquecimento**. Mas precisavam resolver o que fazer com os africanos daqui e, para isso, foram configurados mecanismos alienadores. O racismo antinegro ganhou novo vigor e as barragens estruturais foram criadas, ou seja, recrudesceram os mecanismos que impediam os sujeitos negros libertados de participar e tomar parte na produção e usufruto da riqueza do trabalho. Naquele segundo momento, o racismo queria erradicar a presença do negro do solo brasileiro. Como isso não foi possível, consolidou-se, no Brasil, a imagem de que o negro é um mau cidadão.

Os sujeitos negros passaram a ser tidos e compreendidos não a partir de conceitos, mas de preconceitos, de imagens *a priori*, isto é, que nem sempre correspondem aos fatos. São os **estereótipos** que atuam como lentes entre o observador e a realidade, alterando-a. Isto significa que o sujeito que se relaciona com a pessoa negra, a partir dos estereótipos racistas da sociedade brasileira, não vê a pessoa negra, mas vê a caricatura do sujeito negro, mutilado pelo estereótipo. O estereótipo faz o observador ver que a pessoa negra é feia, ladra, violenta, mentirosa, preguiçosa, ignorante, com características sexuais animais, perigosa, antissocial, personificação do mal, etc. Como se pode notar, portadores de estereótipos desta natureza padecem de grave enfermidade social. Deveras, agir por estereótipo racista é coisa de gente doente. A sociedade brasileira é muito doente neste aspecto...

IDENTIDADE E PROCESSO IDENTITÁRIO DO POVO NEGRO

O conhecimento é a experiência humana que permite transcender barreiras e superar limites impostos pela realidade. O filósofo Sócrates gastou tempo e energia estimulando seus conterrâneos a buscar o autoconhecimento, tornando célebre a expressão **conhece-te a ti mesmo**. Seguindo a orientação metodológica de Bastos e Keller (1995, p. 41), “é bom lembrar que pensar, conhecer, deduzir é antes de tudo identificar”. O sujeito necessita dizer a si mesmo o que é e a que mundo, ou contexto social pertence, noutros termos, precisa saber com o que se identifica.

Ora, o que significa assumir que a identidade seria a base do autoconhecimento?

Os estudos da identidade são vastos. Hall (2011, p. 10) propõe três concepções: a do **sujeito do iluminismo**; do **sujeito sociológico** e a do **sujeito pós-moderno**. Para a primeira concepção, a pessoa humana seria:

[...] um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo **centro** consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou **idêntico** a ele - ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade da pessoa (HALL, 2011, p. 10, grifos do autor).

A exposição de Hall (2011, p. 10) informa que:

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autos-

suficiente, mas era formado na relação com **outras pessoas importantes para ele**, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava (grifo do autor).

Esta noção indica que “o sujeito tem ainda um núcleo ou essência interior que é o **eu real**, mas este é formado e modificado num diálogo com os mundos culturais **exteriores** e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2011, p. 10, grifos do autor).

Mas a crítica dos pensadores pós-modernos argumenta que a identidade unificada e estável deixou de sê-lo, nos últimos tempos. Da instabilidade da época presente emerge então uma concepção de identidade considerada pós-moderna:

O sujeito pós-moderno, [é] conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma **celebração móvel**: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. É definida historicamente, e não biologicamente (HALL, 2011, p. 13, grifo do autor).

As reflexões apresentadas anteriormente sugerem debates: qual é a identidade do povo negro na diáspora africana no Brasil? Como se pode notar, o questionamento levanta enormes dificuldades para a análise da temática, pois muitos são os elementos a serem levados em conta para avançar rumo a um discurso coerente.

Neste sentido, não se pode perder de vista que os africanos trazidos para o Brasil eram provenientes de várias regiões e tinham sistemas culturais distintos: idiomas, usos e costu-

mes nem sempre coincidiam, embora pudesse haver aproximações entre os elementos das culturas material e simbólica.

A ação do colonizador e as estratégias de dominação no sistema escravista foram outros agravantes que contribuíram fortemente para fragilizar e mesmo dismantelar a coesão dos grupos africanos em relação a seus padrões culturais originários. Como narra a história, africanos traficados eram distribuídos entre compradores, atentos para impedir a reunião de escravizados dos mesmos grupos. Além disso, o racismo epistêmico impunha-lhes o idioma, a legislação e os costumes portugueses, bem como a religião católica, dentre outros. Colonizar era também empenhar-se para varrer a cultura e os símbolos do colonizado.

No tocante a este esforço dos colonizadores, deve-se observar que aos sujeitos africanos refratários, resistentes ao assujeitamento da imposição cultural, davam o epíteto de **boçais**, atribuindo-lhes a qualidade de idiotas, imbecis, incapazes de aprender. Os fatos demonstram que a não-cooperação daqueles sujeitos africanos era uma demonstração de resistência e oposição, portanto, uma forma de agir para atrapalhar e inviabilizar o projeto da exploração. Por outro lado, os escravizados que sucumbiam aos parâmetros europeus passaram a ser nomeados como **pretos de alma branca**, pois os colonizadores passavam a considerá-los formatados em concordância com os critérios da dominação. É importante ressaltar que a colonização é um processo de dominação centrado na violência física, psicológica e moral. Tortura, mutilações do corpo, chantagens, violência sexual, morte e esquartejamento (como se fez com Zumbi dos Palmares), fizeram parte dos mecanismos

de dominação e assujeitamento sistemático imposto pelos colonos e seus sucedâneos no período imperial.

A partir desses dados acima, cumpre retomar os questionamentos: os negros africanos e seus descendentes eram idênticos a que cultura? A que grupos sentiam-se pertencentes?

Outra situação a ser levada em conta é a passagem do tempo, o esfriamento da memória e o próprio fato de que qualquer cultura é dinâmica, portanto, sempre propensa a sofrer alterações. Assim sendo, o povo negro no Brasil contemporâneo vive outro cenário, comparando-se o momento presente com a situação que se vivia nos tempos da escravidão criminosa, afinal, basta lembrar que, em 2018, completar-se-ão 130 anos da assinatura da lei que extinguiu a escravidão no Brasil.

As pessoas negras, no momento presente, fazem parte da diáspora africana no Brasil. Sua condição é a mais estranha: perderam muito da memória e pertença aos povos africanos originários, embora ainda guardem consciente e inconscientemente hábitos, usos e costumes da herança africana; por outro lado, assimilaram fortemente os parâmetros da cultura ocidental, marcada pela referência portuguesa.

Além da complexa cena descrita nos parágrafos anteriores, convém recordar a preocupação de Hall com a influência da globalização contemporânea:

As identidades nacionais estão **se desintegrando**, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do **pós-moderno global**; as identidades nacionais e outras identidades **locais** ou particularistas estão sendo **reforçadas** pela resistência à globalização; as identidades nacionais estão em declínio, mas **novas** identidades – híbridas – estão tomando seu lugar.

O comentário de Hall permite questionar: admitindo-se que a cultura globalizada a serviço da acumulação do capital, ao articular por meio da indústria cultural a massificação das sociedades, tende a reduzi-las a um padrão homogêneo de representações e desejos, que efeitos ela produz no imaginário do povo negro da diáspora africana no Brasil?

Noutros termos: os sujeitos negros identificam-se como tais? Que importância teria para tais sujeitos os parâmetros culturais oriundos da experiência africana? Então, que identidade teria o povo negro brasileiro atual?

A reflexão seguinte trará outros elementos que permitirão observar novos aspectos da discussão feita até aqui.

GRUPOS ÉTNICOS E ETNICIDADE

Ao se referir ao conceito de grupos étnicos e etnicidade, é comum os relatos evocarem noções de cultura, de estilos de vida, linguagem, maneiras de agir, vestuário, musicalidade, religiosidade e valores espirituais que caracterizam as formas de convivência entre os participantes da coletividade em questão. “O conjunto de pessoas que têm em comum a etnicidade é frequentemente denominado grupo étnico” (JOHNSON, 1997, p. 100).

A concepção de grupos étnicos e etnicidade, delineada, inclui um número muito grande de pessoas, motivo pelo qual, o conceito não garante que os sujeitos contemplados por tal classificação interajam entre si de modo constante e intenso, a ponto de avançar positivamente na afirmação da sua condição humana, por meio das condições concretas do grupo étnico ao qual as pessoas pertencem. No caso do povo negro brasileiro, esta observação é pertinente, pois além das

dimensões continentais do país há o grande contingente de pessoas negras espalhadas por todo o território nacional. Assim sendo, as categorias etnia e etnicidade contribuem parcialmente para compreender e explicar a realidade concreta do povo negro.

Na prática, as categorias etnia e etnicidade são utilizadas por cientistas, autoridades e setores militantes, para se tentar compreender e explicar as condições históricas econômicas e sociais que envolvem o povo negro brasileiro, bem como intervir concretamente para a superação das demandas que se apresentam em todos os setores da vida. Mas as categorias etnia e etnicidade talvez não contemplem a totalidade da vasta e complexa realidade do mundo da vida da diáspora africana no Brasil.

A condição do povo negro na diáspora africana no Brasil, no momento presente, encontra-se fortemente marcada pela tragédia colonial e as mazelas da escravidão criminosa. Tais experiências configuraram processos de perdas e danos que atravessaram o tempo, como se uma invisível correia de transmissão comunicasse às novas gerações não somente as imagens da dor, armazenadas psicologicamente, mas, sobretudo, as barragens socialmente construídas que operam para impedir que os sujeitos negros participem e tomem parte em todos os processos societários capazes de lhes garantir a condição de cidadãos e cidadãos livres e iguais, destinados à vida feliz.

Para enfrentar as asperezas da sociedade brasileira, sustentada pelo silêncio do mito da democracia racial, o silencioso e violentíssimo racismo brasileiro, o povo negro vem protagonizando valiosa resistência por meio dos movimentos negros, estruturados na forma de entidades geralmente cons-

tituídas por pessoas voluntárias. Uma das vitórias dos movimentos negros, dentre outras, foi o desmascaramento do mito da democracia racial, a afirmação da consciência negra, cujo momento mais radical da sua expressão é o dia vinte de novembro, data do martírio de Zumbi dos Palmares. A força das manifestações dos Movimentos Negros Brasileiros fez com que o governo proclamasse aquela data como o Dia Nacional da Consciência Negra. Em muitos municípios, comemora-se a data com feriado municipal.

Portanto, os Movimentos Negros Brasileiros constituem-se em focos de formação político-ideológica, fortalecendo a construção da consciência negra entre o povo negro e suscitando os processos identitários, pelos quais as pessoas negras, crescentemente, passam a ter contato com aparições positivas dos sujeitos negros nos espaços públicos. Sendo assim, constata-se que a identidade negra não é um bloco monolítico de características, práticas sociais e outros elementos pontuais, congregadores de gente negra, mas um movimento, isto é, uma construção. A identidade negra é uma realidade que se renova, atualiza e fortalece diariamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As lidas das pessoas, no vai e vem do cotidiano, são orientadas por desejos, projetos e intenções, conscientes ou não. Querendo ou não, as ações das pessoas são influenciadas por imagens mentais assimiladas e desenvolvidas nas tramas do tempo e da convivência. O conjunto de imagens sociais que participam das motivações para o agir e o não-agir das pessoas, interfere sobre o sentido que se dá aos humanos. Tendo em vista a importância do imaginário na configuração

das nossas visões de mundo, cabe à reflexão o trabalho de gastar tempo sobre ele, pensando-o criticamente. Nem tudo o que acontece no mundo e com as pessoas é natural. A crítica deve subsidiar os sujeitos para que alcancem o discernimento, tendo em vista reconhecer os princípios, valores e virtudes que potencializam a construção da sociedade necessária para a vida feliz de seus componentes.

Uma sociedade orientada para proporcionar condições de vida feliz aos seus componentes deve ter em vista três setores da vida: o biológico, o social e o transcendental (este último, correspondente ao lado espiritual das pessoas, que se expressa por meio dos tipos de conhecimento). A sociedade justa garantirá condições para que seus membros alcancem o atendimento das necessidades biológicas (reprodução, moradia, vestuário, alimentação...), bem como as necessidades sociais (oportunizando meios para que os sujeitos possam conviver fraternalmente) e o acesso ao conhecimento formal e informal, de modo que os sujeitos obtenham meios de superar suas limitações (SANTOS, 1999).

Ora, a sociedade brasileira contemporânea vive na fantasia da colonialidade, caracterizada como cultura do eu. Nela, os atores sociais são estimulados a obter vantagem em tudo – a famosa **lei de Gérson**. As relações entre os sujeitos atingiram o perigoso estágio da banalização da injustiça social e a racionalidade instrumental; a simples relação entre meios e fins é tida, na maioria das vezes, como a grande referência de inteligência, sucesso individual e progresso coletivo. O pressuposto da eficiência e da eficácia, para o qual o importante é ser prático, e que lidar com a teoria é mera perda de tempo.

Na contramão da colonialidade, a ancestralidade africana representa a cultura da promoção do bem-estar coletivo, é

cultura que leva à filosofia do nós. As pessoas ocupam o lugar mais elevado na ordem do ser. Entretanto, isto não indica que sejam superiores, mas que são chamadas a cuidar da vida, pois as mulheres e os homens, em suas diversidades sexuais, são seres qualificados para exercer a prática do cuidado.

Considerando que a colonialidade consiste no legado colonial que renova os ditames do capital em escala global, a ancestralidade africana pode ser tomada como um princípio de esperança e fé na bondade da vida, capaz de contribuir para uma efetiva virada descolonial. A atividade educacional pode crescer na sensibilização para a sociedade emancipada de mulheres e homens em suas diversidades sexuais, destinados à felicidade biológica, social e espiritual.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Cleverson Leite; KELLER, Vicente. **Aprendendo lógica**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. São Paulo: Ática, 1990.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010. Disponível em: <http://www.ifrj.edu.br/webfm_send/268>. Acesso em: 19 out. 2016.

DOMINGUES, Petrônio. Um templo de luz: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 39, p. 517-534, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n39/08.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares: histórias símbolos e memória social.** São Paulo: Claro Enigma, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HASENBALG, Carlos Alfredo. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marcos; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça, ciência e sociedade.** Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo.** Disponível em: <http://www.4shared.com/get/Cit8LIzX/carolina_m_de_jesus_quarto_de_.html>. Acesso em: 30 maio 2014.

JOHNSON, Allan. **Dicionário de sociologia:** guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A ancestralidade na encruzilhada.** Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Imprensa negra no Brasil do século XIX.** São Paulo: Selo Negro, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozomez.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

SANTOS, Antônio Raimundo dos. **Ética:** caminhos da realização humana. São Paulo: Ave Maria, 1999.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco:** raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical:** história cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WEYLER, Audrey Rossi. A loucura e a república no Brasil: a influência das teorias raciais. **Psicologia USP**, v. 17, n. 1, p. 17-34, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pusp/v17n1/v17n1a03.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2016.

“MADAME SATÃ!”: AS (IM)POSSIBILIDADES DE OLHARES SOBRE GÊNERO, SEXUALIDADE E ETNIA

Alex Ribeiro Nunes
Andrêsa Helena de Lima

INTRODUÇÃO

O presente capítulo problematiza algumas temáticas que emergem do filme *Madame Satã*, do diretor Karim Aïnouz. Baseado em fatos reais, o longa-metragem conta a história do pernambucano João Francisco dos Santos (1900-1976), rebatizado com o apelido de Madame Satã. Negro, boêmio, homossexual, pai adotivo que se tornou lenda em um famoso bairro carioca – a Lapa, considerado reduto de malandros. A película, com seu cenário e personagens, nos apresenta possibilidades de pensarmos e repensarmos a construção das manifestações culturais, e, ainda, nas relações de gênero, sexualidades, raça e etnia, trazendo como principal fato as relações estabelecidas naquele bairro pelas figuras que ali circulavam e se entrelaçavam: os malandros, as prostitutas, os trabalhadores, os negros e brancos, os pobres, os homossexuais, rendendo-se e se permitindo prazeres, desejos e excessos nas noites daquele reduto boêmio carioca. O filme nos apresenta, ainda, a possibilidade de discutirmos aspectos como as

relações de poder e as resistências a partir das cenas que atravessam as histórias dos personagens que constituem a trama. Problematizar algumas destas cenas emerge como oportunidade de desconstrução e construção de conhecimentos, com vistas a percebermos este texto cultural como um artefato para nos aprofundarmos nas temáticas de gênero, sexualidades, raça e etnia. A análise realizada baseou-se nos estudos pós-estruturalistas que nos instigam a pensar as temáticas aqui explicitadas e construirmos novos olhares.

MADAME SATÃ E A POSSIBILIDADE DE REINVENÇÃO DE NOVOS ESPAÇOS DE LUTA

Madame Satã é um longa-metragem com roteiro e direção do cineasta Karim Aïnouz, que nos apresenta a história de João Francisco dos Santos, vencedor de um concurso de fantasias, em que criara uma vestimenta adornada de lantejoulas e inspirada num morcego do nordeste do Brasil, num evento promovido pelo bloco de rua Caçadores de Veados. Depois deste acontecimento, teve sua imagem associada à atriz principal de um filme americano que fazia sucesso no Rio de Janeiro dos anos 1930, película que recebera o nome em português de Madame Satã. Então, João Francisco dos Santos foi rebatizado em 1942 com o tal apelido de Madame Satã.

O filme brasileiro tem como cenário a vida na Lapa, bairro boêmio do Rio de Janeiro e marcado pelas resistências das populações menos favorecidas. Esse território, considerado o berço da malandragem carioca, resistiu ao avanço das políticas higienistas que propunham a limpeza do centro da capital do Brasil, expulsando a população pobre e marginalizando-a nas

periferias, bem longe do raio de visão da elite carioca. No centro da cidade, ruas foram alargadas, transformadas em avenidas; cafés que lembravam os do centro de Paris na França foram construídos, assim como teatros onde a elite viveria momentos de lazer. A população pobre, formada por negros, ex-escravos, desempregados, meretrizes, biscateiros, operários, ocupantes de bordéis e casas de candomblé, jogadores de capoeira seriam expulsos. Como nos informa Marins (1998, p. 133), as populações pobres, no início da República, seriam “acusadas de atrasadas, inferiores e pestilentas; essas populações seriam perseguidas na ocupação que faziam das ruas, mas sobretudo ficariam fustigadas em suas habitações”. O centro era agora um espaço frequentado pelas autoridades, homens e mulheres da elite da capital federal.

O cenário da Lapa, marcado pela pobreza, violência, machismo, homofobia e exclusão, traz à tona o cotidiano e a intimidade de João Francisco dos Santos, denunciando uma realidade de perseguição da cultura marginal urbana no início do século XX. Um exemplo é a perseguição à Madame Satã pela ginga e habilidade com o jogo da capoeira que o relacionava às lutas e resistências do povo negro da cidade do Rio de Janeiro. Assunção (2009, p. 62-64) diz que essa manifestação estava associada à vida nas grandes cidades:

Estudiosos têm ressaltado o caráter urbano da capoeira, pois as fontes do século XIX só documentam sua prática por escravos africanos e crioulos (negros nascidos no Brasil) em cidades portuárias, como Rio de Janeiro e Salvador. Naquela época, era uma **brincadeira** proibida, e a grande maioria dos africanos, presos por **jogar** capoeira no Rio de Janeiro, era originária da África centro-ocidental, das **nações** Congo, Angola e Benguela (grifos do autor).

João Francisco dos Santos foi preso várias vezes, chegando a ficar confinado no presídio da Ilha Grande. Frequentemente, Madame Satã enfrentava a polícia, sendo detido por desacato à autoridade. Considerado exímio capoeirista, lutou por diversas vezes contra mais de um policial, geralmente em resposta a insultos que tivessem como alvo mendigos, prostitutas, travestis e negros.

O longa-metragem traz o cenário nacional no momento pós-abolição, em que o negro **perde a utilidade** para a sociedade, antes escravocrata. Ou seja, vive-se a situação de negação da cultura afro-brasileira, vista como ameaça ao desenvolvimento da nação brasileira, como nos explica Souza (2008, p. 122):

[...] havia o projeto dos políticos e dos homens bem pensantes do país que sonhavam com o branqueamento da população, com a diminuição da presença negra, vista como fator que dificultava o alcance dos estágios mais avançados do desenvolvimento, conforme os padrões ocidentais. Se antes os negros eram marginalizados e perseguidos pelo estigma da escravidão e da suspeita que sobre eles pairava, agora alguns motivos da marginalização se ligavam aos obstáculos que suas tradições de origem africana significariam para a evolução da sociedade. Conforme essa maneira de ver as coisas, para o Brasil atingir o mesmo nível das nações mais desenvolvidas deveria eliminar seu lado africano e negro.

Além da perseguição à prática da capoeira, a população negra também sofria com a proibição aos cultos de origem africana. Desse modo, as casas de candomblé eram redutos alvo dos olhares fiscalizadores de nossos governantes, temerosos de qualquer tipo de associação de negros:

A repressão estava ligada não só ao tipo de prática ali exercida, que ainda era relacionada a forças diabólicas, mas principalmente ao medo que os ritos das comunidades negras despertavam. Mesmo em tempos de liberdade, e ainda mais durante a vigência da escravidão, os negros, principalmente quando reunidos, eram vistos pelos grupos dominantes como ameaça potencial à ordem estabelecida (SOUZA, 2008, p. 116).

A história é dinâmica, apresentando resistências e rupturas em meio a desejos e sonhos, suspiros e medos. As resistências aparecem diante de discursos que tentam subjugar e inserir o homossexual e o negro em posições inferiorizadas, além de rotularem com falas pejorativas e que diminuía esses sujeitos. As rupturas vão surgindo a partir das situações ocorridas, situações estas de preconceito, violência ou discriminação que são confrontadas por ações e atitudes de indignação, gerando resistências e conflitos, “nunca mais me trate assim”¹.

Apresentando o Rio de Janeiro da década de 30, *Madame Satã* navega pela violência daquele **submundo**, simbolicamente representado pela escuridão, pelas ruas sujas do lugar, pela população marginalizada, que se vê capaz de recriar uma forma própria de construir a ordem social. O cenário, bem como o personagem apresentado no filme, acabam por desenhar a construção das manifestações culturais populares.

Madame Satã, representado com mérito pelo ator Lázaro Ramos, personagem negro, homossexual, pobre e marginalizado, com uma personalidade oscilante, explosiva e complexa, segundo a Revista Veja (1976), purgou em vida 29 processos, 19 absolvições, 10 condenações, 3 homicídios

¹ Fala de João Francisco dos Santos em um dos momentos do filme. As falas das personagens estarão registradas como citação direta ao longo do texto.

e **umas 3000 brigas**, segundo seus cálculos. Não chama a atenção apenas por representar a contradição de ser este um malandro e homossexual, quebrando a costumeira visão de imagens tão negativas, mas também por ser transgressor, resistente e lutador.

Cabe aqui afirmar que este trabalho entende o filme como algo que vai para além de ser somente um conjunto de cenas, mas o vemos como um artefato cultural e, por isso, capaz de influenciar e, até mesmo, gerar diversas reações e transformações. Buscando conceitos da perspectiva pós-estruturalista, tentaremos discutir as relações de gênero, sexualidades, raça e etnia presentes na obra, refletindo sobre resistências, possibilidades e rupturas. A ferramenta da problematização² ampliará as referidas possibilidades.

A obra em foco nos instiga a discutirmos alguns vieses que surgem junto às questões de gênero, sexualidades, raça e etnia, com vistas a percebermos a vida daqueles/as personagens, atravessadas por sentimentos, desejos, intensidades e medos, bem como, os cenários de desconstruções, transgressões e problematizações que nos dão oportunidade de vislumbrarmos outras formas, outras fórmulas e novas alternativas de pensar e de agir. Assim, surge a possibilidade de pensarmos a seguinte problemática: é possível pensar gênero, sexualidades, raça e etnia a partir da obra cinematográfica *Madame Satã*?

² Pensar é criar e criar é problematizar, mas problematizar não significa responder a uma questão, mas determinar e co-adaptar os dados e as incógnitas do problema, desenvolver o mais completamente possível esses elementos em vias de determinação, encontrar os casos de solução correspondentes a esse desenvolvimento [...] redistribuir os dados, forçar sempre novos lances, o relançamento sucessivo de hipóteses mais livres, mais alegres, de existência (ANDRADE, 2001).

Dessa maneira, estabelecemos como objetivo deste trabalho descrever e problematizar algumas cenas recortadas do longa-metragem, numa perspectiva de análise e discussão, observando alguns aspectos, tais como: o cenário supostamente permissivo onde é passada a história do filme, as falas e atitudes de intolerância diante das diferenças, as pressões sofridas pelos/as personagens, as relações de poder e as resistências. As discussões, as reflexões e as análises apresentadas neste texto emergem também pelo compromisso em problematizar temas complexos, atuais e pretendem incitar mudanças na sociedade.

Focamos aqui no termo **tolerância**, visto que, neste momento, é preciso problematizarmos para repensarmos este conceito que se faz presente em discursos³ que se reproduzem e afirmam a ideia de **suportar**, **aceitar** a diferença. A tolerância é o ato de indulgência perante algo que não se quer ou que não se pode impedir. Uma pessoa tolerante normalmente aceita diferentes opiniões ou comportamentos diferentes daqueles estabelecidos pelo seu meio social. Ao considerar que **nós toleramos** aquilo que não **suportamos** ou não **aceitamos**, podemos pensar em uma sociedade dividida entre **certos e errados**, **normais e anormais**, assim como diz Veiga-Neto (2001, p. 72):

[...] de início, quero deixar claro que, na esteira das contribuições de Michel Foucault, estou usando a palavra **anormais** para designar esses, cada vez mais variados e numerosos grupos, que a Modernidade vem, incansá-

3 O discurso geralmente designa, na obra de Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são apenas linguísticas ou formais, mas reproduzem uma série de divisões historicamente determinadas [...] (REVEL, 2001).

vel e incessantemente, inventando e multiplicando: os síndrômicos, deficientes, monstros e psicopatas (em todas as suas variadas tipologias), os surdos, os cegos, os aleijados, os rebeldes, os pouco inteligentes, os estranhos, os GLS⁴, os **outros**, os miseráveis, o refugio enfim (grifos do autor).

O autor, também, afirma que ainda que os critérios da partilha, ou seja, ser **normal-anormal**, venham emergir da **pura relação do grupo consigo mesmo**, as marcas da anormalidade vêm sendo acentuadas e procuradas, ao longo da Modernidade, em cada corpo para que, depois, a cada corpo se atribua um lugar nas diversas grades das classificações dos desvios, das patologias, das deficiências, das qualidades, das virtudes, dos vícios.

Dessa maneira, a diferença vem sendo construída num jogo de relações de poder, como nos explica SILVA (2011, p. 87):

[...] para a concepção pós-estruturalista, a diferença é essencialmente um processo linguístico e discursivo. [...] São as relações de poder que fazem com que a **diferença** adquira um sinal, que o **diferente** seja avaliado negativamente ao **não diferente** (grifos do autor).

É necessário considerar que, no contexto do filme, os/as personagens são classificados/as como diferentes, anormais: gay, negro, prostituta; são por vezes tolerados e continuam-

⁴ Na ocasião (2001), o autor utiliza a sigla GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) para designar o conjunto de optantes por práticas sexuais e/ou de gênero que não seguem as assim chamadas **duas categorias normais**: a masculina e a feminina. Incluir para excluir. Habitantes de Babel. Diferencia y mestizaje en educación y otros procesos sociales (VEIGA-NETO, 2001).

te desrespeitados. Percebendo que a diferença vem sendo construída refletimos ainda com a fala de Silva (2011, p. 88):

[...] as diferenças não devem ser simplesmente respeitadas ou toleradas. Na medida em que elas estão sendo constantemente feitas e refeitas, o que se deve focalizar são precisamente as relações de poder que presidem sua produção.

Uma alternativa consiste em problematizar essas questões, submetê-las às críticas e expô-las sem ter medo da força que as palavras têm. Buscamos um exercício de questionar, desconfiar, interrogar, estranhar essas classificações que são apresentadas, porque percebemos que a tolerância sugere desrespeito àqueles/as que são reconhecidos como diferentes e classificados como **anormais**.

Veiga-Neto (2001) diz que romper com essas situações, envolve riscos e exige cuidadosas análises acerca da genealogia não propriamente do grupo **os anormais**, mas de cada um dos muitos tipos que a Modernidade agrupou sob essa denominação.

DAS PROBLEMATIZAÇÕES ÀS (IM)POSSIBILIDADES

Isso faz com que a experiência de ver os filmes e os sentidos que damos a eles sejam não simplesmente voluntários e idiossincráticos, mas relacionais – uma projeção de tipos particulares de relações entre o eu e o eu, bem como entre o eu e os outros, o conhecimento e o poder (ELLSWORTH, 2001, p. 19).

Os filmes podem instigar inquietações; especialmente nesse filme, inúmeras são as questões às quais podemos pen-

sar e refletir a partir deste artefato cultural. Com este aporte, pretendemos trabalhar no campo das desconstruções e problematizações, tentando nos afastar dos rótulos, das ideias preconcebidas e das verdades constituídas como únicas, utilizando de ferramentas e mecanismos de estudos que nos permitem pensar novos caminhos, novas alternativas, a partir dos estranhamentos.

Pensando que os filmes têm uma enorme capacidade de penetrar e imprimir suas ideias nos sujeitos, esses artefatos culturais têm-se apresentado como recursos pedagógicos que servem de instrumentos para a construção de saberes e conhecimentos.

Por intermédio da película *Madame Satã* e seu forte protagonista, pode-se evidenciar alguns aspectos importantes, a saber: Satã embaralhava a noção sobre qual seria o comportamento apropriado para um **cara** malandro do bairro da Lapa no Rio de Janeiro e assim o tornava *queer*⁵ em suas atitudes, performances e posturas diferentes ao que **era esperado**.

O nome do filme está relacionado ao apelido de João Francisco dos Santos, o Madame Satã, e esse é o nome que sintetiza muitas das possibilidades desse personagem. Madame pode nos lembrar o feminino, sofisticado, delicado, importado da França, e o Satã, que nos remete ao masculino, violento, destrutivo, demoníaco.

5 Movimento político e teórico ligado aos estudos gays e lésbicos. A teoria *queer* amplia a crítica feminista da identidade de gênero e sexual hegemônica (masculina e heterossexual), radicalizando a ideia de que a identidade é sempre instável e precária (SILVA, 2000).

Outras personagens também fogem dos enquadres⁶: Laurita é mãe, é prostituta, e Tabu é covarde, mas também é corajosa. Eles subvertem o esperado, o padrão, a norma, e adotam uma estratégia de sobrevivência.

A teoria *queer* instiga-nos a repensar, a nos aproximar desse mito Madame Satã, considerando a reflexão de Silva (2011, p. 107):

O que eu faço num determinado momento pode ser inteiramente diferente, até mesmo o oposto, daquilo que faço no momento seguinte. É aqui que o travestismo, a mascarada, a *drag-queen* tornam-se metáforas para a possibilidade de subverter o conforto, a ilusão e a prisão da identidade fixa. A identidade, incluindo a identidade sexual, torna-se uma viagem entre fronteiras.

Era uma figura que desafiava a todos, policiais, conhecidos, amigos/as e parceiros, tanto no sentido de estranho e diferente, quanto no de alguém que transgredia e resistia às classificações. E, ainda, a postura máscula e forte de João Francisco dos Santos, o negro e viril sujeito que dá vida à Madame Satã e que nos lembrava no filme sempre que era insultado de alguma forma “Eu sou bicha porque eu quero e não deixo de ser homem por causa disso não”. Dessa maneira, o personagem escapava às classificações.

O filme nos faz viajar e nos permite pensar sobre a forte inscrição dos gêneros:

6 Na nomenclatura do sociólogo inglês Basil Bernstein, refere-se ao grau e controle do docente relativamente ao ritmo e às formas do processo de transmissão. Quanto maior o controle exercido pelo docente, maior o enquadramento. Assim, num currículo com alto grau de enquadramento, o docente controla totalmente o que será transmitido ao aprendiz, quando, e em que ritmo (SILVA, 2000, p. 49).

[...] feminino ou masculino — que ainda impera nos corpos, sempre, considerando uma determinada cultura e, portanto, com os marcadores dessa cultura. Além das possibilidades da sexualidade e das maneiras de expressão dos prazeres que também são socialmente instituídas e cifradas. As identidades de gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade (LOURO, 2010, p. 6).

Aquele homem forte trabalhou muitas vezes na Lapa como segurança de casas noturnas e cuidava para que as meretrizes não fossem vítimas de estupro ou agressão. Foi contemporâneo e amigo de artistas famosos, como Noel Rosa, Francisco Alves, Ismael Silva e Heitor dos Prazeres. Há rumores de que a música Mulato Bamba, de Noel Rosa, foi feita para ele.

Não se escondia e buscava a inserção em locais frequentados pela elite carioca, mesmo quando algum segurança tentava impedir sua entrada, como numa passagem do filme em que Madame Satã e Laurita tentam assistir a um espetáculo num espaço que parece o teatro municipal no centro do Rio de Janeiro e o segurança diz “Aqui não entra puta nem vagabundo” e, então, Madame Satã utiliza sua habilidade como capoeirista e coloca todos para correr.

Anos depois, reapareceria para muitas pessoas como um antecessor das reivindicações do movimento negro e movimento gay.

[...] a partir do século XX, no qual as cidades e as indústrias cresciam, as comunicações se davam com mais facilidade em virtude da difusão do rádio, do telefone e da imprensa, das ferrovias e dos automóveis.

Movimentos populares exigiam uma gama variada de direitos que visavam maior igualdade entre as diferentes categorias sociais, assim como entre homens e mulheres e algumas comunidades negras também passaram a reivindicar espaço nessa sociedade que buscava mantê-las numa situação de inferioridade e marginalidade (SOUZA, 2008, p. 125).

A audácia e a petulância de Madame Satã eram, de fato, sua marca maior; reivindicava, brigava por seus direitos, não se limitava a ser alguém apontado e rotulado por outras pessoas, mas, se permitia em seus desejos e prazeres. Não se deixava encaixar na posição de inferior e marginalizado, não se calava diante de maus-tratos, fazia valer a sua voz, exigia respeito, quebrando o silêncio. Satã não levava desaforos para casa.

O QUE FICOU PARA NÓS...

A figura de João Francisco dos Santos nos inquieta, nos movimenta, levando em conta a sua origem, filho de escravos recém-libertos, sua homossexualidade e o sucesso nos anos 30. Essa capacidade contínua de reinventar é justamente um dos pontos mais interessantes e fascinantes de Satã. No filme, Madame Satã gabava-se “eu brigo com oito policiais ao mesmo tempo, e pulo do terceiro andar da delegacia”, entre muitos lances mirabolantes.

Dessa maneira, fomos instigadas/os a pensar o impen-sável, refletir sobre possibilidades e, mais ainda, as (im)possibilidades – um conceito indispensável a considerar neste estudo. Para Larrosa (2006) se traduz como aquilo frente ao qual se desfalece todo o saber e todo o poder. Somente nos

despojando de todo o saber e de todo o poder, nos abrimos ao impossível. Pensar no (im)possível é vislumbrar as possibilidades, e, ainda, para o autor, o impossível é o outro de nosso saber e nosso poder, aquilo que não se pode determinar como o resultado de um cálculo e aquilo que não se pode definir como um ponto de ancoragem de uma ação técnica. O impossível, portanto, é aquilo que exige uma relação constituída segundo uma medida diferente à do saber e à do poder. Larrosa (2006) também descreve que o nascimento constitui a possibilidade de tudo o que escapa ao possível, ou, dito de outra maneira, do que não está determinado pelo que sabemos ou podemos. Buscamos inspiração no currículo *queer*, que segundo Britzman (1996 apud SILVA, 2011, p. 109):

[...] é um currículo que força os limites das epistemes dominantes: um currículo que não se limita a questionar o conhecimento como socialmente construído, mas que se aventura a explorar aquilo que ainda não foi construído. A teoria queer – esta coisa **estranha** – é a diferença que pode fazer diferença no currículo (grifo do autor).

Ainda, discutindo sobre a desconstrução de currículos, Silva (2011, p. 85) reflete sobre duas vertentes que nos fazem repensar o currículo:

[...] dos grupos culturais dominados no interior daqueles países para terem suas formas culturais reconhecidas e representadas na cultura nacional [...] e outra que aponta solução para os problemas que a presença de grupos raciais e étnicos coloca no interior daqueles países para a cultura nacional dominante.

Dessa maneira, o autor nos faz pensar e repensar sobre as escolhas e definições sobre os currículos. Quem escolhe? Como escolhe? O que tem valor? Assim, Silva (2011, p. 90) também nos lembra que “a igualdade não se obtém simplesmente através da igualdade de acesso ao currículo hegemônico”, sendo preciso mudanças substanciais do currículo existente. Inspiradas/os pela figura desconcertante de Madame Satã seguimos estudando e pesquisando, buscando uma argumentação política para a problematização de questões tão essenciais no nosso cotidiano. Vamos descobrindo as riquezas e potencialidades de um artefato cultural como este, que nos possibilita o entretecer saberes para interferir não só nas discussões das relações de gênero, sexualidades, raça e etnia, mas também assumir nosso compromisso ético-político com processos educativos que experienciem diferenças.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Claudia Maria Ribeiro. **O imaginário das águas, eros e a criação**. 2001. 194p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhring; PEÇANHA, Cinésio Feliciano. A dança da zebra: será que foi do ‘n’ golo, jogo de combate angolano, que nasceu a capoeira?. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.). **Raízes africanas**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

ELLSWORTH, Elizabeth. Modo de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 7-77.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MADAME Satã. Direção de Karim Aïnouz. Rio de Janeiro: VideoFilmes; Dominat7; Lumière; Wild Bunch, 2002. 1 DVD.

MARINS, Paulo César Garcez. Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 3.

REVEL, Judith. Dicionário **Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

REVISTA VEJA. **Mme Satã (1900-1976)**. 398 ed., p. 26, abr. 1976.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria cultural e educação**: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SOUZA, Marina de Mello. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para excluir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Org.). **Habitantes de Babel**: Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.105-118.

A TECNOLOGIA PRODUZINDO REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADES

Júlio César dos Santos

Rosa Maria Berardo

Neste capítulo analisamos o diálogo que se processa entre olhares mediados pela tecnologia no qual se cruzam pontos de vista, territórios do feminino, da negritude e do cinema, ancorados na cultura visual em que a imagem produzida ultrapassa a condição técnica e se torna uma imagem com vida própria, um estereótipo, uma mercadoria, enfim, uma bio-imagem. Nesse diálogo a tecnologia cinematográfica atua na construção de dispositivos simbólicos que podem ser identificados e diferenciados subjetiva, social, histórica, política e culturalmente, como representação. O contexto se constitui num locus forjado pela ideia da tecnologia cinematográfica produzindo representações identitárias da mulher negra através de autoimagens que orientam uma ação responsiva, tendo como suporte um objeto-filme representativo de um arranjo criativo coletivo. Assim, compreende-se o cinema como uma tecnologia de gênero, social e cultural, que possibilita colocar em questão estereótipos, paradigmas, normas sociais de inclusão e exclusão, configurando uma situação política na qual as mulheres negras interpelam a sociedade em seus fundamentos, a partir de suas narrativas poéticas cinematográficas femininas e negras.

Seja para produzir cinema, objetos de consumo ou algum tipo de conhecimento, a tecnologia não possui um valor absoluto em si mesmo, faz-se necessário que tenha sido, antes, produzida e utilizada em função de algum objetivo que se queira alcançar, tendo, portanto, um valor relativo, atávico ao valor de uso, e o papel que desempenha na concretização desses objetivos. Pode, apesar disso, suscitar também um sentido inerente à sua apropriação ou posse, conferindo-lhe, assim, significação de poder, como valor de propriedade. Porém, no mais das vezes, a tecnologia não se justifica em si por si mesma. O cinema compreende um conjunto de elementos técnicos e tecnológicos a que se pode denominar tecnologia, conceituada aqui como nas acepções de Vieira Pinto (2005), em que se dimensionam quatro significados fundantes:

- a) a teoria, a ciência, o estudo, a discussão da técnica, as habilidades do fazer, as profissões, as artes e os modos de produzir alguma coisa, ou em suas palavras, **logos da técnica**, ou **epistemologia da técnica**;
- b) a técnica, da forma como se apresenta no discurso habitual, senso comum, equiparada verbalmente à tecnologia, num sentido pouco preciso, como o *know how* inglês (americano);
- c) “o conjunto de todas as técnicas de que dispõe uma determinada sociedade, em qualquer fase histórica de seu desenvolvimento”, em que o conceito emerge do contexto social, ganha **generalidade formal**, e se define como patrimônio, mas também, como instrumento de dominação – diferenciação e exclusão;
- d) a **ideologia da técnica**, constituída pelas formas como a tecnologia pode atuar na mediação de relações sociais, alterando inclusive seus fundamentos.

Concebendo o cinema como tecnologia, a partir destas percepções se pode identificar um conjunto de elementos e fatores que ultrapassam a qualificação de artefato tecnológico, uma vez que corresponde, também, a um conjunto de elementos, estratégias, técnicas e implicações geradas por e geradoras de certas posições de sujeito, notadamente: os sujeitos que produzem representações, os sujeitos que são representados e os sujeitos para quem se produz tais representações. Assim, o cinema desempenha um papel social de mediador, papel este que adquire na relação social de sua produção como arte, linguagem e cultura, e, ainda, como prática que identifica e diferencia determinados sujeitos e objetos que no (e através do) fazer cinema se materializam como representações simbólicas. O cinema é realizado por alguém e para alguém, e entre estes sujeitos compõe um determinado arranjo histórico-cultural, e, sempre, se produz como uma filtragem destes arranjos, em função de uma intencionalidade, só se construindo, portanto, socialmente.

Como um meio de expressão, o cinema se configura como nas ideias de McLuhan (1996) e pode ser pensado como uma extensão do humano, como um instrumento facilitador de operações expressivas, ou comunicativas. Mas, como linguagem funciona como produtor de simbólicos, de significações (METZ, 2006), aos quais damos sentido, ultrapassando assim, e muito, o conceito do meio como mensagem em si mesma. Ao interferir, refletindo e refratando aquilo que expressa e comunica, muitas vezes de forma radical, o cinema produz representações as mais diversas, entre estas, representações de identidade que podem interpelar os sujeitos quanto a seus modos de ser e viver e, como tal, extrapola o sentido de extensão ou meio.

Ao se fazer cinema, adquirem-se mais que habilidades e competências técnicas no uso dessa tecnologia e linguagem. Ao mesmo tempo, produzem-se representações intrínsecas à construção de poéticas que enunciam a fusão de múltiplas compreensões de mundo, do subjetivo ao coletivo, em que aparecem representadas identidades de sujeitos diversos que revelam determinados pertencimentos, seja do contexto social do qual este sujeito participa ativa e/ou passivamente ou de sua própria subjetividade. Incluem-se nestas representações a mulher negra, cuja imagem representada vem se alterando ao longo da história do cinema, mas que ainda carrega inúmeros estereótipos quase sempre eivados de preconceitos raciais e de gênero.

O desenvolvimento de novas tecnologias e, conseqüentemente, novas formas de representação, possibilitou uma vertiginosa ampliação do acesso das minorias à produção de suas autoimagens, ao mesmo tempo que sua veiculação por meios e espaços mais democráticos do que as salas de cinema, principalmente através da internet. Essa democratização provocou uma mudança radical nas possibilidades de representação do sujeito, e a mulher negra pôde, ela própria produzir e veicular sua imagem. Coletivos de negros e negras têm sido uma alternativa para tornar possível esta produção e veiculação, e é a partir deles que se tem tomado consciência desta nova realidade da cultura visual cinematográfica contemporânea brasileira – a mulher negra faz cinema.

A cultura machista branca, excludente, dominante no Brasil tem possibilitado que a imagem sensualizada da mulher negra brasileira se reproduza como um clone. A definição

de posições subjetivas e políticas que, através da tecnologia cinematografia (ou audiovisual) dão vida, clonam **bio-imagens** (MITCHELL, 2011) que identificam desde a crença superada do mito da democracia racial até a falsa ideia de descolamento de uma produção cinematográfica negra capitalista. É flagrante a produção de um cinema para negros como uma mercadoria para consumo, e é fundamentalmente neste recorte que os estereótipos tem sido mantidos, e a imagem da mulher negra é uma imagem viva invariavelmente sensualizada, que se vende como mercadoria de exportação.

Ao pensar o cinema como produtor de simbólicos, incluindo-se a mulher negra, busca-se ir além das teorias mecanicistas que concebem a tecnologia como uma ferramenta, um meio de produção, e que basta se apropriar dela para se produzir um objeto, a que se denomina filme. É, de fato, algo bem mais complexo, mesmo porque este pensamento reduz o sujeito a um simples operador do ferramental. É mergulhar nas teorias das relações de gênero e raça que incluem representações históricas e culturais atravessadas por relações de poder em diversos círculos.

[...] pode-se começar a pensar o gênero a partir de uma visão teórica focaultiana, que vê a sexualidade como uma **tecnologia sexual**; dessa forma, propor-se-ia que também o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana (LAURETIS, 1987, p. 208, grifo da autora).

Pode-se, a partir desta proposição, pensar as representações de gênero como um conjunto de simbólicos identificadores de certas condições existenciais, individuais e sociais.

Sendo o cinema uma arte, uma forma humana de representar, não se entenda esta representação como reprodução ou repetitividade. O cinema é um sistema de significação que supera a ideia de um sistema de signos, do signo como marca material, de sua representação visível, compreendendo características de indeterminação, ambiguidade e instabilidade atribuídas à linguagem e à arte (METZ, 2006).

Segundo Hall (2011, p. 15):

[...] what does representation have to do with culture and meaning? One common-sense usage of the term is as follows: **Representation means using language to say something meaningful about, or to represent, the world meaningfully to other people.** You may well ask, **Is that all?** Well, yes and no. Representation is an essential part of the process by which meaning is produced and exchanged between members of a culture. It does involve the use of language, of signs and images which stand for or represent things. But this is a far from simple or straightforward process, as you will soon discover (grifo do autor).

A partir desta concepção se pode perceber que cinema sempre produz representações que, por sua vez, se constituem em sistemas e relações de signos e poder que condicionam identidades e diferenciações. O que pode ser aplicado aos conceitos de feminilidade e negritude como formas de identidade, simbólicas, representativas, linguísticas, artísticas e, ao mesmo tempo reais, consolidadas como paradigmas sociais, históricos e culturais. Neste sentido, o cinema se enqua-

dra no âmbito da cultura, uma vez que contribui para a sua produção assim como é produzida por ela.

A partir das produções cinematográficas em que aparecem imagens de mulheres negras ou através de filmes produzidos por elas se pode pensar a existência de um modo diferenciado de compreender a feminilidade e a negritude por quem se encontra nesta condição humana, ou seja, pelas próprias mulheres negras que produzem representações de si, para si e para os outros. Acredita-se que podem ser desvelados certos pontos de vista que trazem à baila outras poéticas, outras narrativas visuais, considerando-se que esta categoria de sujeitos está inserida num processo de construção simbólica muito mais amplo, situadas num contexto a que chamamos relações de gênero e raça.

Pensar as questões de gênero é entender que a identidade se produz dentro das relações entre sujeitos, uma vez que:

[...] gênero é a representação de uma relação [...] o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe, uma relação de pertencer [...] gênero representa não um indivíduo e sim uma relação, uma relação social; em outras palavras, representa um indivíduo por meio de uma classe (LAURETIS, 1987, p. 210-211).

E quanto à questão da raça entende-se que:

O racismo científico plantou as raças no solo da natureza, definindo-as como famílias humanas separadas pelas suas essências biológicas. Quando a ciência desmoralizou essa crença anacrônica, o multiculturalismo replantou as raças no solo da cultura. [...] as raças são entidades sociais e culturais. [...] a produção de raças

não exige distinções de cor de pele. [...] elas são construções identitárias modernas ou, no mínimo, reelaborações recentes de identidades difusas de um passado mais profundo [...] A raça é fruto do poder de Estado que rejeita o princípio da igualdade entre os cidadãos (MAGNOLI, 2009, p. 15-16).

Infere-se que tanto o conceito de gênero quanto o de raça são representações elaboradas, construídas socialmente nas relações de poder no bojo de uma sociedade eurocêntrica, branca e machista. Ao assumirem tais termos no campo de luta social, as mulheres negras se utilizam das representações crivadas de preconceito para denunciá-las e extirpá-las radicalmente. É assim que o movimento negro, por exemplo, assume a denominação **negro** como bandeira.

Compreende-se que fazer cinema é uma prática cultural, uma ação social, pensando como Hall (2006) que argumenta que toda a ação social é cultural, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação.

Pode-se considerar então que as representações da mulher negra no cinema estão de acordo com a cultura na qual se insere, sendo, portanto, uma manifestação cultural em sua acepção mais ampla. Compreendem-se manifestações culturais como um conjunto de atividades e práticas distintamente humanas, simbólicas, que ultrapassam a materialidade dos objetos produzidos e englobam tanto a produção quanto o próprio produtor e a quem se destina.

Em resumo, pode-se afirmar que as identidades são construídas culturalmente como representações, em que a linguagem, assim como a tecnologia, funciona como um instrumen-

to mediador das práticas sociais no contexto conflituoso em que está inserida, ou seja, na própria produção da cultura.

Compreender um filme como um mediador requer pensar a prática de fazer cinema como uma situação de conflito, de tensão, que pressupõe, como um instrumento, uma reação à natureza, uma maneira de representá-la, interpretá-la, de significá-la e, por fim, compreendê-la, concedendo-lhe algum sentido. É isto que se dá com as representações da mulher negra, são buscas por um sentido, sendo, portanto, fundamental que se perscrute quem e como o concede (o sentido).

AS IDENTIDADES COMO NARRATIVAS MEDIADAS PELO CINEMA

Quando se fala em narrativa cinematográfica está se falando de uma perspectiva que considera *a priori* o cinema como uma linguagem. Os discursos narrativos são objeto da **narratologia** que, segundo Gaudreault e Jost (2009, p. 23-24), distingue-se entre **narratologia da expressão** e **narratologia de conteúdo**:

[...] a primeira ocupa-se inicialmente e antes de tudo das formas de expressão por meio das quais alguém conta algo: formas de manifestação do narrador, materiais de expressão postos em jogo por tal ou qual mídia narrativa (imagens, palavras, sons etc.), níveis de narração, temporalidade da narrativa, ponto de vista, entre outros. A segunda ocupa-se antes da história contada, das ações e dos papéis dos personagens, das relações entre os **actantes** etc. Para os pesquisadores que privilegiam essa segunda abordagem, ou antes campo de estudos, o fato de as ações dos personagens serem referidas preferencial-

mente por meio das imagens e dos sons do filme do que pelas palavras do romance importa habitualmente pouco, ou não importa de modo algum (grifo dos autores).

Por esta afirmação se pode inferir a impossibilidade de separar a linguagem narrativa e a tecnologia (mídia narrativa). Ambas se entrelaçam no que Gaudreault e Jost (2009, p. 23) denominam **dispositivos narrativos**, sendo que, neste estudo, o que é destacado é a narratologia da expressão, ou seja, o estudo das mídias através da qual se produz uma narrativa constituída de simbólicos da mulher negra. Uma questão importante que se apresenta: de que maneira esta narrativa plena de simbólicos se liga ao mundo real?

Quando uma mulher negra representa uma mulher negra no e através do cinema está fazendo mais que narrar essa condição e/ou situação humana, está produzindo uma representação desse ser, indivíduo, sujeito, ou mesmo objeto, em busca de sentido para a existência desta mulher e, certamente, para si mesma.

Uma narrativa corresponde a uma enunciação, ou seja, a um enunciador, a um enunciado e a um destinatário desta enunciação. Sendo uma narrativa um conjunto de acontecimentos dispostos numa determinada sucessão, pode-se dizer que a narrativa corresponde a uma disposição de elementos narrativos numa ordem arbitrária.

O termo **enunciação**, segundo Aumont e Marie (2003, p. 99):

[...] designa um conjunto de operações que dá corpo a um objeto linguístico, é, portanto, o ato pelo qual um locutor se apodera das possibilidades de uma língua para realizar um discurso, a transformação de virtualidades oferecidas pela língua em uma manifestação concreta.

E continuam, tomando como base, principalmente, os pensamentos do teórico e crítico Metz (AUMONT; MARIE, 2003, p. 99-100):

[...] no campo do cinema, a enunciação é o que permite a um filme, a partir das potencialidades inerentes ao cinema, ganhar corpo e manifestar-se. [...] As teorias da enunciação permitiram levar em consideração a maneira pelo qual o texto fílmico se desenha, se enraíza e se volta sobre si mesmo. A noção serve para salientar três momentos da produção do texto fílmico: o momento de sua constituição, o de sua destinação e seu caráter auto-referencial. Daí a importância, para o filme, da noção de ponto de vista. Interessar-se pela enunciação fílmica é interessar-se pelo momento em que se enquadrou uma imagem e pelo momento em que o espectador percebe esse quadro (AUMONT e MARIE, 2003, p. 99-100).

Gaudreault e Jost (2009, p. 35, apud METZ, 2006) assim argumentam:

Metz considera a narrativa em seu conjunto como discurso fechado, no qual o acontecimento é a **unidade fundamental** (grifo dos autores). Quando tentamos resumir um romance fica claro que, qualquer que seja a maneira tentada, as palavras isoladas já não bastam mais: é necessária uma série de proposições formando frases mais ou menos complexas. Partindo desta constatação, influenciado pelas análises de Propp, Greimas, Lévi-Strauss, Bremond e Todorov, Metz é levado a demonstrar que a imagem cinematográfica corresponde a um enunciado em vez de a uma palavra. A possibilidade de pensar toda e qualquer narrativa – seja um romance, um filme ou um balé – em termos de enunciado define a narrativa como tal e legitima uma análise estrutural. A semelhança do plano com o modelo linguístico não deveria, no entanto, ser tomada ao pé da letra. Metz (1968) não afirma que o plano seja um enunciado – ideia que as vezes é atribuída a ele – mas simplesmente que o plano

desassemelha-se menos a um enunciado do que a uma palavra (grifo dos autores). [...] A narrativa é **um discurso fechado que desrealiza uma sequência temporal de acontecimentos** (grifo dos autores) (2009, p.35).

Os princípios sobre os quais se assentam a concepção de narrativa proposta por Gaudreault e Jost (2009):

- a) uma narrativa tem um começo e um fim;
- b) a narrativa é uma sequência com duas temporalidades;
- c) toda narrativa é um discurso;
- d) a consciência da narrativa **desrealiza** a coisa contada;
- e) uma narrativa é um conjunto de acontecimentos; apontam claramente para a questão da expressão e, portanto, para a representação simbólica. Ao pinçar de suas proposições os modos, os meios e as mídias por meio das quais se produz as narrativas, pode-se inferir que tais simbólicos são produzidos por uma narrativa mediada.

Por extensão, pode-se considerar que a identificação ou a diferenciação do que se propõe como **mulher negra** se produz por estas narrativas mediadas pela tecnologia que, a seu tempo, produzem uma determinada classificação.

A feminilidade se produz em contraposição à masculinidade, e a negritude à branquitude, ou seja, a uma polarização construída histórica e culturalmente que podem ser comparadas a acontecimentos narrativos. No caso do cinema, as imagens são dispostas de forma a construir e desconstruir representações do que sejam a feminilidade e a negritude.

Compreende-se que não se trata apenas de uma imagem obtida através da tecnologia, ou, ainda, de **dispositivos audiovisuais** (ALBERA; TORTAJADA, 2011), mas também de

uma poética cujos estatutos colocam o cinema na ordem do dia como uma das artes mais populares da atualidade. A feminilidade não comporta apenas questões relativas à sexualidade, e a negritude não é apenas uma cultura de raças, ambas são questões complexas em que se cruzam: subjetividades, culturas, sociedades, políticas, imaginários, tecnologias e representações, o que extrapola o sentido de arte pela arte.

Nas ideias de Butler (2003, p. 37):

[...] seria errado supor que a discussão sobre a **identidade** deva ser anterior à discussão sobre identidade de gênero, pela simples razão de que as **pessoas** só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero (grifos do autor).

Pode-se questionar: a imagem de uma mulher negra estabelece padrões de inteligibilidade de gênero e de raça, ou é ela mesma condicionada por padrões presentes da sociedade, no cotidiano ou na realidade?

A assertiva proposta pelo título deste capítulo aponta para uma reflexão que parte do princípio de que a feminilidade e a negritude são identidades das quais se podem produzir uma imagem cinematográfica, e que são, portanto, antes de imagem, uma classificação realizada por sujeitos interessados em identificar por diferenciação os **dispositivos narrativos** (ALBERA; TORTAJADA, 2011), estéticos, portanto poéticos, e tecnológicos, que produzem simbólicos inerentes à imagem da feminilidade e da negritude, em conjunção – às mulheres negras. Este processo de classificação é realizado por indivíduos e/ou coletivos que, munidos e imersos de uma determinada tecnologia e ideologia, se põem a produzir dispositivos – filmes, imagens em

movimento incorporadas de simbolismos. Isto significa dizer, indivíduos e coletivos que produzem simbólicos, representações, imagens que são e serão interpretadas por outrem.

Este processo ocorre, entretanto, concomitante e simultaneamente ao processo sociocultural como um todo, ou seja, muitos **dispositivos simbólicos** (ALBERA; TORTAJADA, 2011) produzidos social e culturalmente são apropriados pelos realizadores e fazedores de cinema que se utilizam destes referentes, tornando-os dispositivos simbólicos poeticamente compostos como linguagem artística. Está obvio que são representações interdependentes, que se interpelam dialogicamente, uma refratando e refletindo a outra.

Há um cinema negro? Esta questão pode suscitar a ideia de que esta expressão tenha sido cunhada por sujeitos negros ou não negros e que isto se deu sob determinadas circunstâncias históricas, sociais e culturais que envolvem tempo cronológico, espaço geográfico, contexto político, social e cultural que, produzindo tensões, acabam por produzir uma identidade do que seja um cinema negro, ou de um cinema em que a negritude seja central, ou, ainda, um cinema que se analise pelo ponto de vista da negritude.

Assim como se fala em crítica feminista para delimitar uma tautologia para os estudos da feminilidade, pode-se falar de uma crítica étnico-racial negra para delimitar o campo-categoria onde se estude a negritude como esta parcela da humanidade tratada diferenciadamente pelo cinema. A justificativa, portanto, para a existência de um cinema negro está em que exista um cinema não negro que se autodenomina hegemônico.

No Brasil, a representação dessa negritude feminina no cinema nacional pode ser focada a partir da participação de atrizes negras nas produções cinematográficas, assim como das personagens que interpretam e as suas relações com as mulheres negras reais e cotidianas. A partir dessa visão pode-se traçar um panorama baseado numa história de brancos, com as mulheres negras representando aquilo que eram e são dentro de uma sociedade masculinista e branca. Num clima ainda mais rarefeito pode-se falar de um cinema realizado por mulheres negras cineastas, o que reduziria ainda mais o recorte deste estudo.

Para falar de mulheres cineastas, pode-se tomar como exemplo a publicação *Cinema da Retomada*, de Nagib (2002), em que aparecem os depoimentos de 90 cineastas dos anos 1990, onde encontramos os nomes: Tata Amaral, Eliane Caffé, Carla Camurati, Monique Gardenberg, Bia Lessa, Mirella Martineli, Susana Moraes, Mara Mourão, Lúcia Murat, Fabrícia Alves Pinto, Jussara Queiroz, Monica Schmiedt, Helena Solberg, Rosane Svartman, Daniela Thomas, Sandra Werneck e Tisuka Yamasaki, ou seja, 19% dos cineastas listados. Mesmo que seja mera coincidência, não há entre estas mulheres nenhuma mulher negra. Embora todas estas estejam envolvidas de alguma maneira com a militância da causa feminina. São dados insuficientes para considerarmos a produção cinematográfica feminina contemporânea, mas significativos na percepção da participação feminina num universo tão vasto.

Pensando a produção cinematográfica negra no contexto da cultura brasileira se pode encontrar, hoje, uma produção significativa, mais pela qualidade do que a quantidade de filmes. Entre estes encontramos algumas cineastas brasileiras declaradamente negras e seus filmes: Vivia-

ne Ferreira - *Mumbi*; Sabrina Fidalgo - *Black in Berlin*; Cely Leal - *Noitada de Samba*; Janaína Oliveira - *Rap de Saia*; Juliana Chagas - *Pedra do Sal*; Renata Schiavini - *Pedra do Sal*; Luana Paschoa - *Na Real*; Amanda Faustino - *Na Real*; Mariana Campos - *Amanhecer*; Mirian Juvino - *Deus lhe Pague*; Lilian Santiago - *Eu tenho a palavra*; Adriana Dutra - *Fumando Espero*; Aida Queiroz - *Noturno*; Anna Azevedo - *Geral*; Daniela Broitman - *Meu Brasil*; Tetê Moraes - *O sol - caminhando contra o vento*; Marina Meliande - *A alegria*; Janaína Re.Fem - *Vírus Africano*; Sabrina Rosa - *Vamos fazer um brinde*; Dandara - *Gurufim na Mangueira*; Fabíola Aquino - *Água de Meninos - A Feira do Cinema Novo*; Kênia Freitas - *Primeiro Plano*; Carmem Luz - *Poema para Quenum*; Yléa Ferraz - *Cheiro de Feijoada*; Patrícia Freitas - *Crimes de ódio*; e, Brigitte Vayner, Cláudia Miranda, Debora Almeida, Jurema Batista, Lelette Couto, Luiza Bairros, Maria Arlete, Maria do Rosário Malcher, Ana Gomes, Elaine Ramos, Maria Alves, Regina Rocha, Laura Ferreira, Ana Cláudia Okuti, Danila de Jesus, Vilma Neves e outras. Estes nomes, citados como exemplo, foram encontrados em pesquisas feitas na Internet, em sites de festivais de cinema de curta metragens, cinema negro e associações afins.

A presença da mulher atrás da câmera vem se ampliando progressivamente de acordo com a ampliação da acessibilidade e das frentes de afirmação de gênero e étnico-racial. Entre as inúmeras questões que se apresentam, a financeira é apenas uma das razões desta situação que envolve outros elementos, além dos condicionantes impostos pela classe social (KAPLAN, 1995). O fato de se pertencer a uma classe financeira abastada ainda é um facilitador, mas também há que se

considerar que no cinema ainda persiste a predominância de realizadores homens e brancos.

No entanto, os/as artistas negros/as sempre estiveram presentes nas produções cinematográficas brasileiras, e atores/atrizes como Grande Otelo, Neusa Borges, Ruth de Souza, Léa Garcia, Milton Gonçalves, Zezé Motta, Maria Ceíça, Thalma de Freitas, Lázaro Ramos são reconhecidos como grandes nomes do cinema nacional, principalmente a partir das Chanchadas e do Cinema Novo. Todavia, suas personagens têm sido, quase sempre, representações estereotipadas. As imagens erotizadas, por exemplo, foram sempre muito exploradas, e os papéis femininos, principalmente, traziam uma carga de erotismo exacerbado, incontido. A invenção da mulata não foi realizada pelo cinema, mas certamente foi por ele veiculada e reificada durante muito tempo. A dificuldade contemporânea é compreender se estas imagens são representações sociais ou um estilo perseguido por cineastas brasileiros/os, como uma feição nacional.

Um dos questionamentos mais frequentes feitos ao cinema brasileiro por intelectuais e artistas negros é o de que nossos filmes não apresentam personagens reais individualizados, mas apenas arquétipos e/ou caricaturas: **o escravo, o sambista, a mulata boazuda**. A acusação é pertinente, embora o cinema brasileiro moderno prefira em geral personagens desse tipo, esquemáticos ou simbólicos, negros ou não (RODRIGUES, 2001, p. 28-29, grifos do autor).

Ao longo de pouco mais de um século, o desenvolvimento técnico e tecnológico e as abordagens estéticas passaram por grandes transformações. A imagem digital contemporânea se apresenta como ponto de virada, principalmente por

sua acessibilidade e agilidade de manuseio. Este desenvolvimento possibilitou que o cinema fosse feito cada vez mais por mulheres, brancas e negras, nas mais diversas condições e situações sociais. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento social e cultural trouxe outras transformações que alteraram significativamente a imagem da negritude no cinema. Estas alterações possibilitaram o surgimento de um cinema negro, cada vez mais, feito por negros e entre estes mulheres afirmando sua negritude e buscando refletir, redefinir seus simbólicos. Novas bioimagens da feminilidade negra e da negritude feminina se projetam e compõem uma nova possibilidade de autorepresentação, poética e política, feminina e negra.

Encontraram-se vários nomes de mulheres negras assinando a direção de filmes sobre temas diversos, principalmente curtas metragens, que ainda é para muitos cineastas, sejam mulheres ou homens, o caminho mais curto para iniciar suas carreiras.

Também ocorreram alterações significativas nas suas representações com personagens menos estereotipados, em filmes de gêneros diversos, como é o caso de: *Ó Pai, Ó!*, de Monique Gardenberg; *O Besouro*, de João Daniel Tikhomiroff; e *As filhas do Vento*, de Joel Zito Araújo, tratando-se de filmes presentes nos grandes circuitos comerciais de cinema brasileiro.

A denominação **cinema negro** não se refere a um gênero tal como drama, comédia ou policial, e por isso, talvez, a ideia de identidade possa responder de forma mais efetiva a esta classificação, nos termos propostos por Hall (2006). Para este a identidade está imbricada numa rede de relações sociais, históricas, culturais e subjetivas que ultrapassam uma classificação estilística; é, antes de tudo, uma categorização política.

Ao falar de um cinema negro pode-se partir de uma perspectiva histórica em que a construção de tal identidade tenha se dado através da quantidade e da qualidade de participação de artistas realizadores e criadores, negros e negras, que produzem cinema em todas as suas formas e gêneros. No Brasil, o Cinema Novo foi responsável pela disseminação de ideias antirracistas ao trazer as/os negras/os para o protagonismo de suas produções, na busca de uma “democracia racial evocada para pôr fim às tensões étnicas” (SOUZA, 2006, p. 21).

Encontram-se registros da participação de artistas negras e negros desde os primórdios do cinema no Brasil, mas somente a partir da década de 1960 é que se afirma uma posição de fato, porém o termo **cinema negro** só foi cunhado a partir do momento de afirmação de uma brasilidade independente do euro-centrismo.

A partir da década de 1990, os jovens realizadores negros vem se posicionando no campo cinematográfico através dos seus filmes e propondo novas formas de debater a questão racial na mídia. Destaco dois movimentos recentes encabeçados por cineastas e atores negros que reivindicaram novas formas de representação e um cinema negro. O primeiro chamou-se Cinema Feijoada e foi encaminhado por cineastas, em sua maioria curtametragistas, residentes na cidade de São Paulo. O grupo apoiou o manifesto Dogma Feijoada escrito pelo cineasta Jéferson De. [...] Em 2001, durante a 5ª edição do Festival de Cinema de Recife, atores e realizadores negros assinaram o Manifesto do Recife (SOUZA, 2006, p. 28).

Tanto o *Dogma feijoada* quanto o *Manifesto do Recife* reivindicavam diferenciações tanto estéticas quanto políticas no sentido de identificar um cinema produzido por negros e negras

como forma de expressarem suas diferenças em relação ao cinema hegemônico, buscando, por exemplo, tratamento governamental paritário no apoio a projetos e iniciativas das categorias ligadas à negritude. Ambos desejavam alcançar com seus filmes o mesmo patamar que qualquer outro, mas trazendo consigo a diferenciação étnico-racial negra como uma marca.

Encontram-se no *Dogma feijoadada*, considerando a **gênese do cinema negro brasileiro**, indicações explícitas que deveriam ser necessariamente seguidas:

1) o filme tem que ser dirigido por um realizador negro; 2) o protagonista deve ser negro; 3) a temática do filme tem que estar relacionada com a cultura negra brasileira; 4) o filme tem que ter um cronograma exequível; 5) personagens estereotipados negros (ou não) estão proibidos; 6) o roteiro deverá privilegiar o negro comum brasileiro; e, 7) super-heróis ou bandidos deverão ser evitados (SOUZA, 2006, pp. 27-28).

Já o *Manifesto do Recife* traz preocupações mais políticas e financeiras, buscando assegurar a possibilidade de realização através de programas de incentivo governamental com foco específico na etnicidade.

1) o fim da segregação a que são submetidos os atores, atrizes, apresentadores e jornalistas negros nas produtoras, agências de publicidade e emissoras de televisão; 2) a criação de um fundo para o incentivo de uma produção audiovisual multirracial no Brasil; 3) a ampliação do mercado de trabalho para atores, atrizes, técnicos, produtores, diretores e roteiristas afrodescendentes; 4) a criação de uma nova estética para o Brasil que valorizasse a diversidade e a pluralidade étnica, regional e religiosa da população brasileira (SOUZA, 2006, p. 28).

Estas orientações, a principio radicais, contribuíram para a ampliação do debate em que se tornou bastante claro que um cinema brasileiro legítimo passa pela legitimação de um **cinema negro**, uma vez que este traz à tona questões e atores sociais quase sempre relegados a um segundo plano. A novidade instaurada a partir destes momentos é a reflexão efetiva sobre a negritude no cinema brasileiro, o que orientou inúmeros projetos, tais como: festivais de cinema, criação de Organizações Não Governamentais (ONGs) e Fundações Culturais, nas quais o cinema é item obrigatório de suas agendas, de modo a tratar com seriedade a questão da negritude como um campo de tensões.

Entretanto, mesmo em documentos como esses, a presença da mulher negra realizadora aparece de modo tímido. No caso do *Dogma feijoadada*, o termo genérico **negro** não atende a uma série de reivindicações da mulher negra, como é o caso de **homem** nas questões de gênero.

Já o *Manifesto de Recife* traz a diferenciação do masculino e feminino como forma de avanço nestas questões, mas traz o termo **afrodescendentes** que, no caso brasileiro, ainda é extremamente discutível, uma vez que engloba uma alta porcentagem da população que não carrega a marca da negritude, a não ser por autodenominação.

Vale lembrar que o fluxo social capitalista traz para o cenário o viés mercadológico, que se orienta pelo aumento do poder de consumo da população negra, tornando necessário atendê-la com produtos que lhe sejam afeitos. A feminilidade e a negritude se configuram, portanto, em dados estatísticos importantes nas políticas de mercado e do consumo de bens culturais.

O desenvolvimento de produtos voltados para este público é uma realidade incontestável. O avanço do protagonismo da mulher negra na publicidade é um exemplo disso. A imagem da mulher negra trabalhada pela mídia é condicionada pela condição social, cultural e subjetiva da mulher negra na realidade circunstancial e isto vai, certamente, ser refletido e refratado pelo dispositivo-cinema, sob a forma de imagens que ganham vida.

Ao pensar na vida destas imagens, de como se produzem e se reproduzem, pode-se identificar intencionalidades complexas, pois, se de um lado temos a interpelação mercadológica do consumo, de outro podemos encontrar, ainda, certa subserviência histórico-cultural que é preciso compreender para, talvez, romper e instaurar novos princípios fundantes de uma sociedade realmente igualitária.

A IMAGEM DA MULHER NEGRA BRASILEIRA COMO UMA BIOIMAGEM

O cinema é uma tecnologia midiática, um dispositivo produtor de imagens que adquirem, de certo modo, vida própria, e passam a representar indivíduos que podem ser considerados estereótipos, ou seja, que existiram uma única ou nenhuma vez na realidade que conhecemos socialmente. Além destes indivíduos, as imagens cinematográficas podem produzir representações de coletivos, classes, categorias, de tipos sociais ou imaginários.

Assim, quando vemos mulheres negras representadas no cinema, podemos vê-las a partir dessas **personagens** femininas negras e a partir delas realizar um complexo traba-

lho de identificações e diferenciações que produzem uma imagem viva, uma **bioimagem** que, segundo Mitchell (2011) adquirem vida própria e passam a existir e a atuar no mundo imaginário e real de forma quase independente.

A personagem (imagem) cinematográfica é mais que uma imagem técnica, é um dispositivo simbólico, mas, além de tudo, é, também, tudo aquilo que provoca e implica como ser vivente que interpela e interage com todo o demais.

Mesmo quem nunca foi ao cinema será de certo modo afetado por seus dispositivos-imagem e não apenas através daqueles que assistiram à exibição. Somos envolvidos por imagens vivas já deslocadas de seus contextos ontológicos, midiaticizadas das mais diversas formas. Uma bioimagem ganha vida tanto através de sua propagação midiática quanto de sua acreditação no mundo real.

A imagem cinematográfica de uma mulher negra brasileira, por exemplo, que o cinema nacional tornou célebre é *Xica da Silva*, de Cacá Diegues. Não seria a primeira vez que uma personagem negra feminina tenha tido participação importante na história do cinema no Brasil, mas foi a imagem que, de certa forma, correspondeu à ideia mais corrente, até então, do que era a imagem da mulher negra no imaginário nacional. Ao usar o próprio corpo para galgar os degraus da fama, não o fez como através de uma arte exógena, mas endógena, o poder exercido sobre o homem branco através das artes do corpo, e mais propriamente, da sexualidade.

A invenção da mulata, por exemplo, faz parte de um conjunto de estereótipos criados ou cultivados pela arte e a tecnologia cinematográfica permitiu a concepção concreta desse estereótipo a partir de *Xica da Silva*, primeiro através da tele-

visão, depois do cinema e, posteriormente, e novamente, pela televisão. A ideia ainda carnalizada do corpo da mulher negra, fruto de uma disposição quase geral, incluindo as próprias mulheres negras, é cultivada longamente, mesmo que adquiram sentimentos e representem personagens que lutam pelos seus direitos, o corpo negro feminino ainda carrega as cores da sexualidade assanhada e exposta, em detrimento de outras características femininas. A razão da força para este estereótipo ser tão forte está justamente em seu contrário, na repressão cultural à sexualidade feminina de modo geral, o que vai gradativamente perdendo as forças no sentido em que a imagem da mulher, em geral, assume cada dia mais esse papel **erótico**.

A cultura machista branca, excludente, dominante no Brasil possibilita que a imagem sensualizada da mulher negra brasileira se reproduza como um **clone** (MITCHELL, 2011). Modelo que não deveria se aplicar ao Brasil, uma vez que nossa população componha uma espécie de **degradê** de cores que vão do branco caucasiano ao negro africano, e seus sujeitos deslizam por uma palheta sem fim de colorações.

Ao observar o cinema como uma tecnologia, pode-se perceber que a calibragem técnica da captação de imagens e sons para uma personagem branca é diferente da calibragem que se supõe como exigência para captar imagens de indivíduos negros.

A definição de posições subjetivas e políticas que, através da tecnologia, dão vida, clonam bioimagens que identificam desde a crença superada do mito da democracia racial brasileira até a falsa ideia de descolamento de uma produção cinematográfica negra capitalista, sendo o cinema uma mercadoria, o cinema negro, a imagem da mulher negra é uma imagem viva que se vende como mercadoria.

Segundo Hall (2006, p. 75-76):

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as **identidades** se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem **flutuar livremente**. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de **supermercado cultural**. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e distinções culturais, que até então definiam a **identidade**, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como **homogeneização cultural** (grifos do autor).

Juntando os pontos, pode-se compreender que a própria identidade seja uma bioimagem ou uma mercadoria da qual nos dispomos como numa **economia das trocas simbólicas** (BORDIEU, 2005). Assim, é impossível escapar de uma percepção mercantil quando se fala em representação, em dispositivos simbólicos, pois ambos foram por demais apropriados pela indústria cultural para serem ignorados como tal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ao se compreender o cinema como uma tecnologia que produz representações, neste caso, de uma mulher negra, é perceber o filme como um objeto que revela a condição

humana desta mulher, a partir de suas imagens, de suas representações. O cinema pode ser percebido, então, como um grande dispositivo produtor de simbólicos que envolve tanto o aparato tecnológico e a poética dos elementos linguísticos e artísticos, mas também elementos antropológicos, sociológicos, históricos, políticos e culturais. Enfim, todos os elementos que permitem configurar uma identidade à essa mulher negra, mesmo provisória e cambiante. O cinema, como tecnologia, para ser composto demanda uma série de ações intelectuais e operacionais, representações, sistemas simbólicos, regimes escópicos, estratégias e mecanismos que reúnem, a um só tempo, tecnologia e estética, linguagem e ética, história e subjetividade, num amálgama de significações do que seja uma mulher negra, do que a identifica e diferencia.

A linguagem cinematográfica possibilita produzir uma imagem através da qual se pode buscar compreender quem seja esta mulher negra assim representada, mesmo que constrangida a um estereótipo. Essa mulher exposta sob a forma de uma narrativa faz vislumbrar uma certa universalização mantendo sua imagem em permanente estado de potência, redimensionando suas significações subjetivas e afetividades materiais e imateriais.

REFERÊNCIAS

ALBERA, François; TORTAJADA, Maria. **Ciné-dispositifs**: spectacles, cinema, télévision, littérature. Lausanne: L'Age d'Homme, 2011.

AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Campinas: Papirus, 2003.

BORDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização, 2003.

GAUDREAU, André; JOST, François. **A narrativa cinematográfica**. Brasília: Editora UnB, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HALL, Stuart. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London: SAGE Publications, 2011.

KAPLAN, Elizabeth Ann. **A mulher e o cinema: os dois lados da câmera**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of gender: essays on theory, film and fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.

McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensão do homem**. 8. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

METZ, Christian. **A significação no cinema**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MITCHELL, William John Thomas. **Cloning terror: the war of images, 9/11 to the presente**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

NAGIB, Lucia. **O cinema da retomada: depoimentos de 90 cineastas dos anos 90**. São Paulo: Editora 34, 2002.

PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SOUZA, Edileuza Penha de (Org.). **Negritude, cinema e educação: caminhos para a implementação da Lei 10.639/2003**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006. v. 1.

POR UMA ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA: REGIMES DE CONHECIMENTOS E RELAÇÕES DE GÊNERO EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS¹

Sonia Regina Lourenço

Esta comunicação é um ensaio que versa sobre as possibilidades de uma antropologia simétrica que toma como tema de reflexão os regimes de conhecimentos, as possibilidades de entendimento da cultura como instância criativa de povos chamados tradicionais como as comunidades negras e indígenas, apontando algumas questões mais pontuais sobre as relações de gênero. Ameríndios e comunidades remanescentes de quilombos são assim chamados de tradicionais em oposição aos modernos por uma razão de diferença cultural e não por uma diferença de grau e hierarquia de um processo civilizatório. Os povos tradicionais não devem ser apreendidos como representações de nosso passado colonial, sobras de um passado ou sobrevivências culturais mais puras e ou primitivas dos primórdios de uma versão euro-ocidental de

¹ Capítulo baseado na apresentação da autora quando da participação na mesa-redonda: ciência, tecnologia, gênero e relações étnico-raciais. Coordenação: Professora Nanci Stancki da Luz – Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR. Simpósio Nacional de Tecnologia e Sociedade – 16 a 18 de outubro de 2013 – Universidade Tecnológica Federal do Paraná – PPGTE-Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Campus Curitiba.

humanidade. Estaríamos escorregando no discurso evolucionista vitoriano ou na democracia racial que para os crentes desta reza, o Brasil é uma sociedade que vê a si mesma como cordial na qual se vive pacificamente a diversidade cultural, sem desigualdade étnico-racial, de gênero ou de classe.

As experiências etnográficas da etnologia com povos ameríndios e comunidades negras das terras baixas da América do Sul e da Melanésia interpelam a antropologia e outras áreas do conhecimento científico para descolonizar o pensamento e, assim, sair dos famigerados **grandes divisores** (GOLDMAN; LIMA, 1999) que separaram a natureza da cultura, a razão da sensibilidade, o corpo da alma, a ciência da técnica e a arte da vida, transformando os seres vivos do mundo em objetos e coisas, dessubjetivados, transformados em mercadorias. Latour (2004) nos provoca argumentando que **jamais fomos modernos**, pois a racionalidade econômica, a verdade científica e a eficiência técnica, todo o aparato cibernético e os laboratórios da biogenética, carregam dentro de si, as vicissitudes e a nostalgia de que ainda não alcançamos a emancipação tão desejada e buscada pelo **iluminismo moderno**. O **racionalismo assimétrico**, como disse Latour (2004), **não basta para nós** porque não basta o relativismo entre as culturas, mas a proposição e a construção de relações entre diferentes regimes de conhecimento, interseccionando estes regimes de forma simétrica. Sabemos que todo conhecimento objetivo é condicionado, que todo sujeito do conhecimento está posicionado numa rede social e forma de pensar o mundo.

Em sua crítica ao modo como a ciência moderna se posiciona em relação ao pensamento e ao discurso autorizado sobre a realidade, Stengers (s/d, p. 07) aponta duas caracte-

rísticas a partir de sua leitura das obras do filósofo da ciência Alfred Norht Whitead: a primeira característica implica que nenhuma experiência é desprovida de interpretação, ou seja, não há objetividade absoluta e neutralidade científica como se lê em muitos manuais e livros sobre metodologia científica e discursos sobre métodos. Tudo se passando como se os sujeitos de conhecimento sob a ótica desta ciência objetiva fossem, portanto, os **outros** tomados como objetos e coisas de investigação, para o exame e a análise do cientista; a segunda característica enfatiza que não devemos ser prisioneiros de nossas abstrações do pensamento moderno que pensa o mundo como uma **natureza bifucarda** abstrações associadas com o sucesso das chamadas **leis da natureza** de um lado, e de outro, abstrações organizadas em torno da percepção humana de liberdade, intencionalidade e responsabilidade. Stengers exemplifica essa questão com a definição contemporânea da “naturalization of consciousness as the remaining **hard problem** to be solved by the progress of objective science” (STENGERS, 2002, p.11-12).

As mito-cosmologias ameríndias e quilombolas são narrativas que condensam vários planos da vida social conectando todos os seres humanos e seres não humanos, outros seres vivos de seus mundos, de mundos possíveis. Nossas descrições antropológicas, nos termos de Wagner (2010) são feitas da experiência antropológica do entendimento da diferença como cultura, reinventando a cultura como seu objeto de entendimento. A **antropologia reversa** proposta pelo autor é justamente uma tentativa de considerar que os outros também são criadores de sentidos e, portanto, culturas. Deleuze e Guattari (2005) propõem o conceito de **outrem** como condição de todo e qualquer objeto e ou sujeito, uma estrutu-

ra virtual anterior às relações entre **eu** e o **outro**. **Outrem** é a expressão de um mundo possível, ou seja, é já o ponto de vista de um mundo possível.

As diversas expressões de pensamento destes povos diferem em procedimentos e modos de classificar pessoas, seres e coisas do mundo, e são, portanto, abstratas, sistemáticas, lógicas, ético-estéticas, a expressão do pensamento selvagem como disse Lévi-Strauss (1997) que não teve na escrita, sua forma condensada primeira. Para os ameríndios e comunidades quilombolas a oralidade é fundante de toda a forma de aprendizado, da experiência social e da transmissão dos conhecimentos. De forma distinta, nos mundos euro-ocidentais, a escrita logrou alcançar uma posição de domínio em nossa vida intelectual, e esta posição durante muito tempo não reconheceu que as formas de fala são simultâneas ao pensamento, constituidoras do humano e do não humano e de que há outras formas por meio das quais as qualidades sensíveis (LÉVI-STRAUSS, 1997) foram e continuam sendo a expressão de conhecimento de muitos povos no mundo.

Como sair dessa assimetria? Três autores contemporâneos (WAGNER, 2010; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; CARNEIRO DA CUNHA, 2009) trazem questões fundamentais para uma antropologia que se quer simétrica feita a partir de longas experiências etnográficas com povos ameríndios e melanésios. Pretendo apontar suas principais contribuições acerca do entendimento e das intersecções das categorias cultura, conhecimento tradicional, multinaturalismo, relações de gênero e relações étnico-raciais.

No campo antropológico, Wagner (2010) analisa não só a **presunção da cultura** como conceito euro-ocidental forjado

entre os séculos XVIII e XIX para falar dos mundos de outrem a partir de suas próprias referências europeias. A cultura era pensada como **sala de ópera** ou expressão de um espírito cultivado. Mas o fazer antropológico precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma **objetividade relativa** alcançada por meio das maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender o outro e levar a sério seus **estilos de pensando** como **estilos de criatividade** (WAGNER, 2010, grifos do autor). Qualquer pretensão de objetividade absoluta supõe que o antropólogo não tivesse cultura nenhuma. Essa asserção pode ser estendida a todos os cientistas, pois a ideia de cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade com seus **objetos** de estudo.

Se as culturas são equivalentes, então o fazer antropológico pressupõe uma relatividade cultural que visa, sobretudo, criar uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de relação é importante na medida em que pretende conciliar dois pontos de vista equivalentes do que noções como **análise** ou **exame** dos termos do outro. A pesquisa com o outro é sempre uma experiência por meio da qual se tenta objetivar, no relato etnográfico (já um empreendimento teórico), os sentidos do outro nos termos de sua própria cultura, a do cientista.

A perspectiva desta antropologia reversa considera que toda cultura traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor e o conhecido. E, portanto, cultura lá e cá são processos de **criatividade**. Reconhecer que no **outro** há uma potência de criatividade é, portanto, perceber não apenas que ali há algo que chamamos de cultural, mas outras modalidades de conhecimento. Importante observar que a ideia de cultura

como invenção e ou criação em nada se aproxima do conceito de **construtivismo**, para o qual tudo é socialmente construído. Muito do discurso construtivista moderno reconhece apenas o analista e ou cientista com a capacidade de desvendar a cultura do outro que se encontra imerso nas profundezas do senso comum, consciência naturalizada, essencializada.

A antropologia simétrica considera, sobretudo, que há possibilidades de intersecções entre diferentes regimes de conhecimento, relações possíveis entre as singularidades e a universalidade num campo de diferenças, sem, todavia, operar com a antinomia de que a ciência moderna situada num plano superior fosse capaz de revelar os segredos, os mistérios ou as **verdades** ocultas contidas no conhecimento dos povos da floresta, situadas num segundo plano, por exemplo.

A proposição de Wagner (2010) para uma antropologia reversa, e, portanto, simétrica, origina-se de sua etnografia e estudos feitos com o povo Daribi da Papua Nova Guiné. Para os Daribi, a relação sujeito-objeto é invertida. Em outras palavras, o pensamento conceitual de muitos povos da Melanésia implica que em vez de o sujeito ser um objeto, é o objeto que é um sujeito. O estudo de Gell (1998), também aponta nessa direção ao mostrar que para os povos da Papua Nova Guiné, todos os artefatos (máscaras, bancos e desenhos) possuem partes (agência) do sujeito, ou seja, são índices da relação entre pessoas e objetos e entre pessoas e grupos. Na perspectiva de Gell (1998, p. 22), a agência é exclusivamente relacional percebida entre pessoas, coisas, animais, divindades, ou seja, relações entre seres humanos e não humanos situados numa matriz relacional na qual é mobilizada uma série de princípios, índices e signos. Em uma dada transação

em que a agência é manifesta há aquele que é afetado pela agência do outro, capaz de agir como lócus de agência e que, por sua vez, poderá ocupar esse lugar de potência num outro ponto da relação.

A cultura como criação é resultado de um intenso processo descontínuo e extensivo de metaforização em que um símbolo ou termos de relações, por exemplo, os termos consanguíneos e afins, feminino e masculino, natureza e cultura, têm ou recebe vários sentidos e extensões. Assim nos comunicamos simbolicamente. Por extensão, os conceitos de gênero, raça, etnia e conhecimento, corpo e pessoa, em diferentes contextos, convencionalizados, são pensados diferentemente. Em outras palavras, na Melanésia, na Polinésia ou nas terras baixas da América do Sul, entre povos ameríndios e quilombolas, há campos diferenciados, modos relacionais e perceptivos, imaginações conceituais que incidem sobre os sentidos de relação, corpo, gênero, pessoa.

Os fatos sociais e a sociedade foram pensados pelas ciências sociais do início do século XX como **coisas**. Assim, o analista do social considerava todos os fenômenos como possibilidades de investigação ancoradas nos princípios de objetividade e neutralidade científica. Strathern (2006, p. 33) chama atenção para o que está subjacente a este conceito de sociedade: uma **ontologia substancialista** e **unitária** que tende a pensar em entidades individuadas e auto-idênticas. Strathern propõe o conceito de socialidade no lugar de sociedade na medida em que sociedade é uma elaboração da imaginação conceitual filosófico-sociológica nossa, do ocidente, e seus correlatos como indivíduo, cultura, regra, controle, mente, razão e emoção. Estes seriam os **grandes divisores**

que produziram a oposição entre nós e eles, selvagens e civilizados, natureza e cultura, indivíduo e sociedade (INGOLD, 1996, p. 63; STRATHERN, 2006; GOLDMAN; LIMA, 1999). O conceito de socialidade implica reconhecer a matriz relacional que constitui a vida das pessoas. Na sua pesquisa etnográfica entre os Hagen, da Papua Nova Guiné, Strathern observou que para este povo, os conceitos de sociedade e indivíduo não faziam sentido porque os melanésios não concebem a pessoa como um indivíduo e/ou unidade, mas um compósito de relações. São imaginações conceituais irredutíveis às nossas e isso deve ser considerado porque não significa apenas falar que é mais uma forma diversa de conceber o mundo, pois se trata de outros mundos. Como os Hagen se vêem como pessoas? Strathern (2006, p. 43, grifos do autor) responde:

[...] A vida social consiste num constante movimento de um estado para outro, de um tipo de socialidade para outro, de uma unidade dividida ou constituída como par com respeito a outra [...] O gênero é a forma principal por meio da qual a alternância é conceitualizada. O ser **masculino** ou ser **feminino** emerge como um estado unitário holístico sob circunstâncias particulares.

Strathern (2006) propõe abandonar a formulação do gênero como reflexo da diferença sexual. Ao menos na Melanésia, não se pode voltar à divisão entre homens e mulheres: suas interações designam, então, diferentes posições de gênero. Homens e mulheres são fontes de metáforas sobre masculinidade e feminilidade, mas em combinação assim como separação, recriando relacionalidades. Em outras palavras, do ponto de vista de uma pessoa, e assim desde o ponto de vista de todas as pessoas, relações podem ser concebidas como alternativas

same-sex (mesmo-sexo) e **cross-sex** (sexo-cruzado). Práticas sociais que extraem esses estados diferentes constroem uma oposição alternando socialidades (STRATHERN, 2001, p. 226). Entre os Hagen não há nada a transmitir. Homens mais velhos lembram que os homens mais jovens não têm mais nada em seu poder, não sabem ouvir os mais velhos e não precisam de seu conhecimento. O mundo parece dividido entre as partes que tem continuidade (**kastom**) e aquelas que não o tem. Essa ideia é já uma ideia de gênero.

Nas comunidades quilombolas Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, do município de Chapada dos Guimarães, estado de Mato Grosso, as mulheres são as especialistas em conhecimentos mágico-religiosos e práticas de cura, narradoras de histórias que versam sobre o tempo da escravidão e a existência de seres não humanos que habitam as rochas, as cachoeiras e as matas. A memória genealógica de mulheres e homens funda-se numa **memória territorial** (ARRUTI, 2006, grifo do autor). São as narrativas contadas principalmente por mulheres que viveram a condição de escravas e ex-escravas nos Engenhos de Abrilongo e São Romão, e transmitiram às gerações contemporâneas habitantes dos dois territórios tradicionais de Chapada dos Guimarães.

As mulheres também atuam no campo interétnico como lideranças políticas representantes de suas comunidades. Participam da política não porque os homens saíram de cena, mas porque são posições de sujeitos que não reproduzem oposições binárias entre o público e o privado, o masculino e o feminino, respectivamente. Aponta muito mais para relações de complementariedade. O que seria o público e o privado para e nessas comunidades? Qual é o centro integrador? É

verdade que as relações sociais destas comunidades são marcadas por assimetrias entre gerações e famílias, acentuadas nos debates das associações e nas relações com pesquisadores externos, mas não devemos buscar coisas, conceitos e práticas em lugares onde elas não existem.

Todo o problema está no que Strathern chamou de **obsolescência conceitual**, ou seja, quando um conceito perde seu potencial elucidativo ao se deparar com outros conceitos e perspectivas de mundos possíveis. Os problemas de gênero para estas comunidades negras, tema ainda raramente estudado pelas ciências sociais, talvez estejam situados em outro plano diferente de relações que aquelas vividas nas grandes metrópoles. E talvez as relações de gênero não sejam um problema de ordem significativa para estas comunidades. É preciso saber, antes de conferir que nestes contextos relacionais há um problema de gênero, o que é um problema que viria a marcar relações de alteridade e identidades. O que não significa considerar que homens e mulheres não tenham sofrido práticas de violência pelos agentes coloniais que os enclausuraram em marcadores de raça, gênero e sexualidade, para não dizer da classificação dos africanos como seres não-humanos na holografia de humanidade do império colonial. Como argumentou McClintock (2010, p. 27), não basta, portanto, incorrer:

[...] No pluralismo liberal de lugar-comum que abraça generosamente a diversidade para melhor apagar os desequilíbrios de poder que arbitram a diferença. [...] Nenhuma categoria social existe em isolamento privilegiado; cada uma existe numa relação social com outras categorias, ainda que de modos desiguais e contraditórios.

Brah (2006, p. 337), por sua vez, focaliza as operações da categoria negro como sinal contingente em diferentes circunstâncias políticas. Sua análise da experiência de grupos africanos-caribenhos e do sul da Ásia na Grã-Bretanha do pós-guerra, ressalta que estes sujeitos vivem a experiência em contextos que vigoram discursos etnicistas ao procurarem impor noções estereotipadas de uma **necessidade cultural comum** sobre grupos heterogêneos com aspirações e interesses diversos. Na ótica da autora, classificar e analisar os grupos sociais apenas pelos sinais diacríticos da identidade étnica supõe o entendimento da existência de uma homogeneidade interna entre eles sem levar em consideração que as experiências destes sujeitos acontecem em fluxos, itinerários e redes relacionais atravessadas por gênero, religião, classe e sexualidade. As identificações de negros ou afrodescendentes, quilombolas ou remanescentes de quilombos (categoria jurídica do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - 68), são variáveis, polissêmicas e perenes. A diferença no contexto da Grã-Bretanha, e certamente em outros contextos socioculturais, é construída de modos plurais (BRAH, 2006, p. 340),

[...] isto é, o uso de negro, indiano ou asiático é determinado não tanto pela natureza de seu referente como por sua função semiótica de diferentes discursos. Esses vários significados assinalam diferentes estratégias e resultados políticos. Mobilizam diferentes conjuntos de identidades culturais ou políticas, e colocam limites ao estabelecimento de fronteiras da comunidade.

Aprendemos com os estudos entre os povos da Melanésia e povos ameríndios, que gênero e sexualidade não são categorias universais. Para o mundo das relações das socie-

dades euro-ocidentais, gênero, sexo e sexualidade, como demonstrou Foucault (2005) são um problema que intersecciona as políticas de Estado e regimes de governabilidade com as instituições religiosas e médicas.

Uma antropologia simétrica, nos termos destes autores não é reduzir o conhecimento do outro à categoria euro-ocidental de **representações** e desconsiderá-lo como conhecimento em detrimento de outra modalidade de saber: a ciência moderna. No bojo dessas argumentações, o conceito de **perspectivismo ameríndio** proposto por Viveiros de Castro (1996, grifos do autor) pretende enfatizar a filosofia das sociedades indígenas, ao discutir dimensões propriamente filosóficas e dimensões artísticas do **pensamento selvagem**. Os ameríndios podem fornecer outras conceitualizações? Outros conceitos com outras propriedades? Segundo o autor, não interessa ao antropólogo estudar **processos cognitivos**, mas focalizar sobre **quais objetos o pensamento indígena se dedica**, e tentar reconstituir a imaginação conceitual, no caso ameríndio, nos termos da nossa imaginação conceitual.

O perspectivismo implica a alteridade e a diferença como **ponto de vista**, o **ponto de vista** como diferença. Assim, em oposição ao universalismo e ao relativismo, descreve uma **ontologia relacional** onde a relação primeira é o nexo de alteridade, a diferença ou ponto de vista implicando em **outrem**:

[...] trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanas e não-humanas, que apreendem segundo pontos de vista distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Viveiros de Castro (1996, p. 116) formula o conceito de **multinaturalismo** para designar o traço contrastivo do pensamento ameríndio em relação às cosmologias do multiculturalismo moderno:

Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou objeto a forma particular.

Seu argumento pretende dessubstancializar as categorias de natureza e cultura, pois o perspectivismo ameríndio não adere a uma **província ontológica**, mas a contextos relacionais e moventes, em suma, **pontos de vista** de humanos, animais e espíritos, portadores de agência e intencionalidade. O que define a humanidade é a ideia de um sujeito com um ponto de vista, humanos e animais estão relacionados menos por uma animalidade e mais por uma humanidade em comum. Algo fundamental para um sujeito com ponto de vista, é ter um corpo. O ponto de vista é o corpo, não só como **idioma focal** indicado por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987), mas como um “feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas”; ou seja, “os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Se na metafísica ocidental, corpo e espírito são pensados como instâncias separadas, os ameríndios postulam:

[...] uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resulta no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito [...] é o que integra; o corpo [...] o que diferencia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 129).

A propósito dos ameríndios, gostaria de evocar um trecho do estudo de Kohn (2013) que recentemente publicou o livro *How Forest Think* e que trata justamente deste entendimento de outras imaginações conceituais que nos incitam a rever nossas formas de pensar a vida de humanos e outros seres vivos não-humanos. É preciso, diz ele, abrir o simbólico para além do que se convencionalizou de simbólico conforme a análise fonológica da linguística estrutural de Ferdinand Saussure que toma a linguagem humana como modelo de todos os signos do sistema:

Se, como eu argumento, o simbólico é aberto, para o quê exatamente ele abre? Abrindo o simbólico, por meio destas explorações de sinais para além do simbólico, nos obriga a refletir sobre o que podemos dizer com o **real**, uma vez que as bases seguras até agora para o real em antropologia – a **objetivos** contextualmente construídos – são desestabilizadas pela lógica estranha e escondida de sinais que surgem, crescem, e circulam em um mundo além do humano (KOHN, 2013, p. 16, grifos do autor, tradução minha).

A narrativa do xamã Kopenawa (1998) do povo indígena Yanomami é expressão de uma forma de conhecimento que abrange a totalidade cosmológica do mundo na qual vivem seres humanos e outros seres vivos não humanos:

[...] Os espíritos **xapiripë** dançam para os pajés desde o

primeiro tempo e assim continuam até hoje. Eles parecem seres humanos, mas são tão minúsculos quanto partículas de poeira cintilantes. Para poder vê-los deve-se inalar o pó da árvore **yākōanahi** muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprenderem o desenho de suas palavras. O pó do **yākōanahi** é a comida dos espíritos. Quem não o “bebe” assim fica com olhos de fantasma e não vê nada. Os **xapiripë** dançam juntos sobre grandes espelhos que descem do céu. Nunca são cinzentos como os humanos. São sempre magníficos: o corpo pintado de urucum e percorrido de desenhos pretos, suas cabeças cobertas de plumas brancas de urubu rei, suas braçadeiras de miçangas repletas de plumas de papagaios, de cujubim e de arara vermelha, a cintura envolta de rabos de tucanos. Milhares deles chegam para dançar juntos, agitando folhas de palmeiras novas, soltando gritos de alegria e cantando sem parar. Seus caminhos parecem fios de aranhas brilhando como a luz do luar e seus ornamentos de plumas mexem lentamente ao ritmo de seus passos. Da alegria de ver quanto são bonitos! Os espíritos são tão numerosos porque eles são as imagens dos animais da floresta. Todos na floresta têm uma imagem **utupë**: quem anda no chão, quem anda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água. São estas imagens que os pajés chamam e fazem descer para virar espíritos **xapiripë**. Estas imagens são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos seres da floresta. As pessoas comuns não pode vê-los, só os pajés. Mas não são imagens dos animais que conhecemos agora. São imagens dos pais destes animais, são imagens dos nossos antepassados. No primeiro tempo, quando a floresta estava ainda jovem, nossos antepassados eram humanos com nomes de animais e acabaram virando caça. São eles que flechamos e comemos hoje. Mas suas imagens não desapareceram e são elas que agora dançam para nós como espíritos **xapiripë**. Estes antepassados são verdadeiros antigos. Viraram caça há muito tempo mas seus fantasmas permanecem aqui. Têm nomes de animais

mas são seres invisíveis que nunca morrem. A epidemia dos brancos pode tentar queimá-los e devorá-los, nunca desaparecerão. Seus espelhos brotam sempre de novo. Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos, escutam os cantos do pajés e depois querem ver os espíritos por sua vez. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos **xapiripë** sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos **xapiripë** não sonha, só dorme como um machado no chão (grifos do tradutor).

A narrativa do xamã Kopenawa é a expressão e a forma que ele encontrou no campo das relações interétnicas, entre índios e não índios, em colaboração com o antropólogo Bruce Albert que há mais de 30 anos trabalho com os Yanomami, para comunicar algo de sua cultura para os brancos, instalando um campo de diferenciação quando contrasta as formas de pensamento, a natureza do conhecimento, a perspectiva sobre corpo e a floresta entre ameríndios e brancos². Em que consistem esses regimes de conhecimentos? Como conhecer os conhecedores indígenas e quilombolas? Quais os caminhos desta abordagem? Vamos começar pelo conceito mais

² A versão completa das narrativas encontra-se publicada na língua portuguesa em KOPENAWA, David & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

amplo, popular e mais complicado para a antropologia: cultura com aspas e cultura sem aspas, seguindo de perto a reflexão de Carneiro da Cunha (2009).

Diversos povos ao redor do mundo, particularmente alguns povos ameríndios e as comunidades negras, as segundas reconhecidas como “comunidades remanescentes de quilombos” pelo artigo 68 (Ato das Disposições Transitórias) da Constituição Federal de 1988, passaram a adotar a palavra cultura com aspas para falar de si para os outros. A cultura sem aspas é tudo aquilo que foi e é criado simbolicamente pelos grupos sociais que lhes permite viver relações de sentido em seus próprios mundos. Entretanto, como propõe Carneiro da Cunha (2009, p. 313), a cultura com aspas não quer dizer a mesma coisa, enquanto a antropologia procura se desfazer da palavra cultura na medida em que o fazer antropológico não se encerra em descrições de povos distantes ou práticas sociais exóticas, os povos e comunidades quilombolas, por exemplo, estão cada vez mais se apropriando do conceito de cultura no campo das relações interétnicas. A palavra cultura é apropriada como a categoria raça. Embora saibamos que não existem raças humanas como espécie de seres e que essa ideia foi o mote das teorias racialistas do século XVIII ao XIX, raça existe como discurso social e, portanto, é operativa, produz efeitos como o racismo, a segregação e a exclusão social. Há consequências em toda forma de apropriação.

As variações locais dos usos da cultura estão associadas às diversas experiências que estas populações da floresta têm vivido com o Estado, Ongs e interesses da indústria farmacêutica e cosmética, das fábricas de móveis e empresas de design, mineradoras e empresas do agronegócio sobre seus territó-

rios tradicionais ricos em biodiversidade e regimes de conhecimentos de mestres, xamãs, artistas, e outros especialistas indígenas, quilombolas, pescadores, seringueiros, curandeiros e benzedeadas³.

No campo interétnico, os povos da floresta tentam defender os direitos sobre estes saberes fazendo com que a legislação brasileira, as convenções e tratados internacionais que versam sobre eles, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) da qual o Brasil é um país signatário, que não apenas reconheçam direitos coletivos, mas que estes direitos quando efetivados possam reconhecer e proteger, de fato e de direito, a existência de especialistas masculinos e femininos, geracionais e os processos de transmissão destes conhecimentos que abarcam diversos planos de suas socialidades: o xamânico e as práticas de cura, o estético-ritual, as artes verbais, os sistemas classificatórios e as práticas nos cultivos das roças que incidem sobre o que nós chamamos de natureza. A legislação nacional e internacional acaba por tratar os conhecimentos dos povos da floresta em sua importância e valor para toda a humanidade, sem, contudo, garantir, na realidade, os direitos dos povos sobre estes regimes de saber. Na proposta de Carneiro da Cunha (2007, p. 78):

[...] os conhecimentos tradicionais estão para o conhecimento científico como as religiões locais estão para as universais. O conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta até que outro paradigma

³ Ver a publicação recente *Conhecimento e Cultura. Práticas de Transformação no mundo indígena*, organizado por Edilene Coffaci de Lima e Marcela Coelho de Souza (2010), acerca do debate entre os conhecimentos indígenas, o mercado e as políticas de proteção aos direitos intelectuais, direitos coletivos, entre outros temas.

o venha sobrepujar, como mostrou Thomas Kuhn. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais - muito mais tolerantes - que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes cuja validade entendem seja puramente local.

Enquanto que para a ciência moderna há um regime único para o conhecimento científico (objeto, intervenção, verificação e aprovação), há uma legião de regimes de saberes tradicionais entre os mais de 300 povos indígenas e mais de 3.200 comunidades negras quilombolas no Brasil. Não há lógicas diferentes entre um e outro, mas premissas diferentes sobre o que existe no mundo (CARNEIRO DA CUNHA, 2007, p. 79).

As comunidades quilombolas com as quais desenvolvo pesquisa e extensão não fazem nenhuma menção à África a partir de um espelhamento racial ou de pertencer a algum quilombo como lócus de resistência à escravidão. Também não se veem como militantes do movimento negro, quase nada falam sobre Palmares. Isso não quer dizer que vivam alheios à luta política por direitos, mas aponta para algo fundamental se quisermos compreendê-las em suas formas relacionais ou, como propôs Wagner (2010), no campo da diferenciação: desde a promulgação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e anos subsequentes com o debate entre a Associação Brasileira de Antropologia, o Ministério Público Federal, as comunidades quilombolas de diversas regiões do país, passaram a ser chamadas de **comunidades remanescentes de quilombos**. Agora, quando falam de cultura com aspas, querem o patrimônio cultural reconhecido e falam de si para o outro como **quilombolas**, ressemantizando-se como grupos étnicos socialmente organizados. Nesse sentido que o

termo quilombo dever ser considerado em suas implicações semânticas históricas e contemporâneas, conforme argumenta O'Dwyer (2010, p. 21):

A construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações nas quais os grupos de mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT.

A questão das comunidades quilombolas e o termo **quilombo** considerado como um conceito socioantropológico, não exclusivamente histórico, permite a renovação dos modos de ver e compreender as identidades negras, a contestação da ideologia do branqueamento e da democracia racial vigentes no Brasil. O termo quilombo provoca a sociedade brasileira a olhar para si mesma e reconhecer as diferenças que lhe são constitutivas e as desigualdades sociais produzidas pela negação de outras identidades, assim como para pautar a cidadania dos afrodescendentes. Aprender o que as comunidades quilombolas definem como cultura e patrimônio e de que modo como estabelecem relações e alianças com o Estado e outros segmentos sociais como Ongs, por exemplo, é reconhecê-las como sujeitos de conhecimento, criativos e agentes de sua própria história.

Quando se trata de patrimonialização da **cultura** (com aspas) e do reconhecimento dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e quilombolas em termos de direitos coletivos é preciso considerar que nesses conhecimentos como aponta Coelho de Souza (2011, p. 213, grifos da autora) para os Kisêdjê, povo indígena de língua Jê do Xingu, há “internamente sujeitos a sistemas de **direitos** concernentes à proprie-

dade (se essa é a palavra), acesso e transmissão muito mais complexos, específicos e restritivos”. Em seu debate com Carneiro da Cunha (2009) sobre a cultura com aspas, Coelho de Souza (2011, p. 213) enfatiza que:

[...] falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar a atenção para o fato de que a cultura se enuncia, sempre, imediatamente, entre o dentro e o fora.

Essa reflexão suscita a compreensão de que nos contextos de enunciação que envolvem diferentes sujeitos e relações é necessário que se reconheça a existência dos deslizamentos semânticos produzidos a partir das formas como estes sujeitos (se indígenas, quilombolas, ou o Estado, por exemplo) se apropriam e atribuem diferentes sentidos e significados para as ideias de cultura e patrimônio.

A apropriação tanto da categoria jurídica de **comunidades remanescentes de quilombos** quanto do conceito de cultura e patrimônio por parte das comunidades negras é um processo de objetificação de sua relação conosco por meio de seus próprios conceitos constitutivos de seus estilos de criatividade. Não cabe na imaginação das sociedades industrializadas a possibilidade de que os regimes de conhecimento dos povos tradicionais possam ter outra natureza ontológica, perspectiva, relacional, transformacional e histórica que àquela formulada pela imaginação colonial: que as formas de saber e os modos de aprendizagem, os bens simbólicos e suas riquezas como nomes, canções, danças, desenhos, festas, ritos e máscaras, por exemplo, são todos, manifestações expressivas de longos processos de troca, alianças e conflitos que antecederam o proces-

so colonizador e sucedâneo a este, desenvolvendo ao longo das relações vividas regimes de etnicidade entre os povos indígenas, colonizador, escravos e não escravos, e destes com a sociedade envolvente (grifos do autor).

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história no processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e científicos. **Revista USP**, n.75, p. 76-84, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623/15441>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A vida material das coisas intangíveis. In: HOFBAUER, Andreas; LEPINE, Claude; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Manuela Carneiro da Cunha**: o lugar da cultura e o papel da antropologia. São Paulo: Azougue Editorial, 2011. p. 199-224.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é Filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

GELL, Alfred. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford:

University Press, 1998.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, Marcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

INGOLD, Tim (Ed.). **Key debates in anthropology**. London; New York: Routledge, 1996.

KOHN, Eduard. **How forest think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, David. O sonho das origens. In: **Catalogo da Conferência Brasil 500 anos, experiência e destino: a outra margem do Ocidente**. São Paulo: FUNARTE - Instituto Cultural Itaú, 1998. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br/osonho.htm>>. Acesso em: 20 dez. 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1997.

McCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Unicamp, 2010.

O' DWYER, Eliana Cantarino. **O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: LACED E-papers, 2010.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas e o indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ; Marco Zero, 1987.

STENGERS, Isabelle. **A constructivist reading of process and reality**. s/d.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. Same-sex and cross-sex relations: some internal comparasions. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (Eds.). **Gender in Amazônia and Melanésia**: an exploration of the comparative method. Berkeley: University of California Press, 2001.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

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

MULHERES NEGRAS: DA DEMOCRACIA RACIAL AO RECONHECIMENTO DAS DESIGUALDADES

Jussara Marques de Medeiros
Nanci Stancki da Luz

O racismo presente na sociedade brasileira tem sido bastante evidenciado em publicações nas redes sociais – espaço no qual **internautas** parecem ter sensação de impunidade – assim como em eventos desportivos – particularmente em estádios de futebol – locais onde o racismo se faz presente e expresso por meio de ofensas e associações de jogadores negros a macacos, como forma de inferiorizá-los e reduzir-lhes a humanidade.

Situação, como a de Maria das Dores, que sofreu racismo ao publicar uma foto nas redes sociais com seu namorado branco, não é um fato isolado. Cotidianamente inúmeras postagens têm expressado o/a preconceito/discriminação racial que ainda sofrem os/as brasileiros/as negros/as, lembrando-nos que o racismo ainda está bastante arraigado no país e que é urgente que ações e políticas capazes de sua erradicação sejam implementadas. A declaração feita por essa jovem logo após os comentários discriminatórios mostrou uma das inúmeras faces do sofrimento causado pela discriminação:

Eu espero que achem os culpados, isso não pode ficar impune. Foi muito triste o que aconteceu. Chorei muito. Não queria sair de casa, mas recebi bastante apoio do meu namorado e família e agora estou enfrentando (GELEDÉS, 2014)¹.

Esse fato aponta para a necessidade de continuar investindo em políticas que promovam a igualdade e eliminem o preconceito racial na sociedade. O racismo, advindo de relações entre brancos e negras que foram escravizadas, em um triste e sombrio período da nossa história, permanece sendo reproduzido, conforme pode ser observado em alguns comentários feitos na publicação da foto do casal: **Onde comprou essa escrava?; Me vende ela; Parece até que estão na... senzala; Tipo assim, tia, acho que você roubou o branco pra tirar foto.**

Este preâmbulo também reforça a necessidade de se discutir os conceitos de raça e de etnia e suas construções históricas, problematizando a tese **assimilacionista** que considera, dentre outras questões, que as desigualdades não têm relação com a cor, mas com a classe social. O objetivo deste capítulo é trazer reflexões acerca dessas construções, das desigualdades e da discriminação racial, bem como discutir as políticas públicas como estratégias de garantias de direitos.

RAÇA E EUGENIA: UMA CONSTRUÇÃO DA DISCRIMINAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS

Não há dúvida de que a estratificação social tem forte relação com a cor da pele das pessoas no Brasil. No entanto,

¹ GELEDÉS. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/nao-queria-sair-de-casa-diz-jo-vem-que-sofreu-racismo-nas-redes-sociais/#gs.Tj9FjrM>. Acesso em: 25 ago. 2014.

Skidmore (1991) afirma que a resposta da elite e de cientistas sociais para essa questão tem sido a utilização da tese **assimilacionista**, ou seja, o problema seria a classe e não a cor. Dessa forma, não haveria discriminação racial, mas, sim, um passado socioeconômico desvantajoso, consequência da escravidão brasileira e, por essa lógica, quando a pobreza declinar, isto automaticamente afetaria a condição social dos negros, retirando-os da pobreza e dando-lhes o direito de ter direitos.

A raça, reduzida a uma interpretação biológica, embora vazia e sem sentido, pois todos somos humanos, ainda fornece um conjunto de conceitos e preconceitos derivados de supostas diferenças biológicas para hierarquizar e afirmar a superioridade de um povo pelo outro. Nesta perspectiva, é importante entender o conceito de eugenia para compreender como foi construída esta ideia de raça.

Para Stepan (2005), o termo eugenia foi criado pelo britânico Francis Galton em 1883 (do grego, eu = bom e gene = origem, ou seja, eugenia seria o equivalente a **bem-nascido**) e representa um movimento científico e social que acreditava em uma **melhor reprodução** a partir do conhecimento da hereditariedade. A eugenia também pode ser vista como um movimento que pretendia o **aprimoramento** da raça humana e que desenvolveu propostas que:

[...] permitiriam à sociedade assegurar a constante melhoria da composição hereditária encorajando grupos e indivíduos **adequados** a se reproduzirem e desencorajando que os **inadequados** transmitissem suas inadequações às gerações futuras (STEPAN, 2005, p. 9, grifos da autora).

Vale destacar que, para Schwarcz (1993), no século XVIII, a partir do legado da Revolução Francesa e do Iluminismo,

estabeleceram-se bases filosóficas para pensar a humanidade enquanto totalidade. Pensar em igualdade e em liberdade pode levar a uma universalização destes princípios, como um modelo imposto pela natureza. Todavia, também no século XVIII, havia vertentes mais negativas, como a tese de infantilidade do continente a teoria de degeneração americana (SCHWARCZ, 1993).

Com base na teoria da infantilidade, o continente americano caracteriza-se sob o signo da carência: o pequeno porte de animais, a proliferação de espécies pequenas, de répteis e de insetos; a ausência de pelos nos homens parecia corroborar a tese de debilidade e imaturidade dos humanos que viviam nesse continente. A teoria da degeneração americana afirmava que os americanos não eram apenas imaturos, como também decaídos (SCHWARCZ, 1993).

Não obstante, no final do século XVIII, um certo otimismo da Revolução Francesa ainda considerava os diversos grupos como povos, nações e não como diferentes raças em suas conformações. Por outro lado, o termo raça foi introduzido na literatura no início do século XIX por Georges Cuvier – um cientista francês –, delineando, a partir de então, “uma certa reorientação intelectual, uma reação ao Iluminismo em sua visão unitária de humanidade”, já que nesses grupos discorre-se mais sobre as determinações do grupo biológico (SCHWARCZ, 1993). A história de Saartjie Baartmann da África do Sul, que vai para a Europa em 1810, exemplifica essa perspectiva.

Sarah Bartmann – como foi batizada depois – media 1,35m de altura, era negra, tinha as nádegas grandes e pertencia ao povo de baixa estatura conhecido como hotentote pelos colonizadores. A construção histórica e científica da

mulher negra como um ser inferior esteve presente na representação e na forma de tratamento dessa sull-africana. Para Citeli (2001), Sarah Bartmann começa a fazer sucesso em espetáculos e logo atraiu a atenção de cientistas na França que passaram a estudá-la. Quando ela morreu, aos 26 anos, seu corpo foi entregue aos cientistas que dissecaram seu cadáver e tiraram o molde de suas genitais. Cuvier estudou seu corpo e começou a chamá-la de Vênus Hottentotte, enfatizando sua sexualidade.

As conclusões de Cuvier revelam o preconceito presente no fazer científico e como um corpo pode ser usado para tentar hierarquizar os seres humanos:

Ao tratar do achatamento de seus ossos nasais, Cuvier afirma que jamais vira **uma cabeça humana mais similar à dos macacos**; discorrendo sobre a anormalidade de seu pequeno crânio (nada surpreendente para uma mulher de 1,35 m), classifica-a de **estúpida**, em virtude da **lei cruel que parece ter condenado a uma eterna inferioridade aquelas raças que têm crânios pequenos e comprimidos**. Cuvier teria daí inferido certos comportamentos de Bartmann: movimentos bruscos que recordavam os dos macacos e uma maneira de mexer os lábios idêntica à dos orangotangos (CITELI, 2001, p. 61, grifos da autora).

Em relação à sexualidade e as características dos órgãos genitais de Bartmann, Cuvier explicava que “os lábios inferiores dos genitais femininos se desenvolvem muito nas hotentotes e podem chegar a medir de 8 até 10 cm, dando a impressão de uma cortina de pele independente” (CITELI, 2001, p. 167). A partir dessas características, o cientista relacionou sexualidade e animalidade e chegou a afirmar que com a pro-

ximidade do Egito, os lábios inferiores do genital deviam diminuir, visto que o povo egípcio era considerado caucasiano.

Vale destacar que estudos como esse tiveram grande influência na percepção dos humanos da América Latina. E, no que se refere aos estudos sobre a origem do ser humano, havia duas vertentes que se aglutinaram em diferentes autores: a visão monogenista, dominante até o século XIX, que congregava a maior parte dos pensadores e acreditava que a humanidade tinha a mesma origem e podia ser um produto de maior perfeição ou degeneração divina; e a poligenista que, a partir do século XIX, passou a difundir a crença em vários centros de criação, responsáveis pelas diferenças raciais (SCHWARCZ, 1993).

Essa visão permitiu o fortalecimento do aspecto biológico na análise do comportamento humano, encorajando a utilização da Frenologia e da Antropometria que passam a interpretar o conhecimento humano de acordo com o tamanho e proporção do cérebro. Essa linha de estudos se afasta de modelos humanistas e dá forma a novos tipos de análise, como as análises biológicas do comportamento criminoso e das doenças mentais. A partir dessa vertente, o ser humano se constitui como uma espécie diversa, não havendo porque existir formas de fraternidade, igualdade ou trocas entre povos (SCHWARCZ, 1993).

Outra questão que merece destaque é a mestiçagem. Munanga (1999) afirma que a união de brancos e negros gerou discussões sobre a unidade da espécie humana. Os mulattos eram considerados como pertencentes a uma raça bastarda e percebidos por pensadores racistas como seres híbridos e estéreis, representando uma espécie de **passagem** para a humanidade.

Para Diderot, a mestiçagem é uma das manifestações mais brilhantes do poder criador da matéria; o híbrido é um ser intermediário, a passagem entre a matéria bruta e o vegetal, entre o vegetal e o animal, entre o animal e o homem, entre o homem e o homem (MUNANGA, 1999).

A mestiçagem era vista no domínio das concepções poligenistas e era condenada. Afirmava-se que pretos e brancos não tinham a mesma origem, tampouco eram espécies de um mesmo gênero (MUNANGA, 1999). Essas teorias contribuíram para alimentar diferentes formas de preconceitos no Brasil, dentre as quais a percepção das mulheres negras, as quais ainda hoje estão entre as que mais vivenciam a discriminação social/racial.

Deve-se destacar que a raça, associada a uma interpretação científica, gerou, a partir de supostas diferenças biológicas, consequências conceituais e políticas. A ciência **eugênica** passou a ser usada como forma de respaldo para afirmação da superioridade de um povo em relação a outro.

A discussão de eugenia no Brasil está associada a um período em que havia muita miséria e, nesse contexto, a saúde dos pobres passou a ser uma **preocupação** por parte dos governantes (metade do século XX). O grupo era, que mais inquietava os médicos, os especialistas em saneamento e os reformadores brasileiros, em grande parte, constituído por negros. Os preconceitos de classe e raça fundiram-se com os conceitos de hereditariedade, ocasionando um espaço propício para o desenvolvimento da discriminação, do preconceito e do ódio.

Diwan (2007) pontua que, para os médicos da primeira Faculdade de Medicina do Brasil, em Salvador, a miscigenação era impedimento para o desenvolvimento do país, já que a mis-

tura entre brancos e negros proporcionaria loucura, criminalidade e doença. A escola se inspirou em Raimundo Nina Rodrigues, médico legista e antropólogo, que propugnava existir a:

[...] inferioridade racial negra, tendo debatido durante o final do século XIX a construção do saber médico do país, a higiene pública, principalmente a epidemiologia e a sua inter-relação com outras instituições, fossem médicas ou de direito (DIWAN, 2007, p. 92).

Procurava-se extirpar as doenças tropicais por meio de políticas sanitárias. Para curar um país enfermo, os sanitaristas² afirmavam a necessidade de **extirpar todos os resquícios de nossa miscigenação**. Não obstante, na década de 1920, com o ressurgimento do nacionalismo, para contrapor-se a uma visão negativa da identidade brasileira que a considerava como nação de mulatos e negros, passou-se a afirmar que o Brasil estava em época de expansão e aprimoramento racial. Foi criada uma versão brasileira de miscigenação positiva, na qual começava a se firmar a ideia de que a miscigenação racial do país deveria ser vista em termos positivos, pois os poucos índios puros e remanescentes estavam desaparecendo e as altas taxas de mortalidade e as de baixa reprodução eram vistos como problemas derivados da raça. Essas concepções influenciavam para as políticas de branqueamento da população, possível a partir da grande imigração branca para o Brasil na última década do século XIX e início do século XX (DIWAN, 2007).

No final da década de 1920, no entanto, ganham força as ideias de uma eugenia racista e negativa que, segundo Stepan

² Somada a essa questão, a defesa da vacinação compulsória contra a varíola, o que acarretou a revolta da Vacina em 1904, transformando a capital do país em campo de guerra (DIWAN, 2007).

(2005), ocorreu por vários fatores: maior familiaridade com a eugenia alemã, diminuição da imigração e término do liberalismo. Na discussão sobre raça, começa a ser questionada a miscigenação racial, e os mulatos passam a ser vistos como elementos heterogêneos, instáveis, que perturbavam a ordem nacional. Diferenciais de fertilidade entre as classes geravam preocupação, e eram desaconselhados os cruzamentos raciais e de classe (STEPAN, 2005).

Para a autora, os higienistas pensavam na reprodução como responsabilidade coletiva e como fator que levava a produção da boa ou má hereditariedade. O papel social das mulheres, nas ideias eugenistas, era primordialmente reprodutivo:

[...] os eugenistas preocupavam-se particularmente com as mulheres porque consideravam que a reprodução definia o papel social das mulheres, muito mais que a dos homens; além disso, as mulheres eram mais vulneráveis e socialmente dependentes que os homens, o que fazia com que a administração de suas vidas reprodutivo-hereditárias parecesse mais urgente e mais factível. Assim, as prescrições e proscições eugênicas recaíam diferenciadamente entre homens e mulheres (STEPAN, 2005, p. 18).

Por outro lado, o antropólogo Pinto lutou contra a acusação de degeneração racial, trazendo o conceito ambientalista de cultura. Neste contexto, Freyre (1933), sociólogo-historiador-escritor, com uma forte influência de Franz Boas, sociólogo culturalista e antirracista da Universidade de Columbia, defendeu a influência do ambiente para as questões higiênicas e defendeu as virtudes da miscigenação. Freyre (1933, p. 72) reforça a ideia de uma democracia racial, trazida pela íntima associação entre senhores e escravos, advindos da cultura

portuguesa, mais maleável à mistura racial, como se constata em trecho de seu livro *Casa Grande Senzala*:

Pode-se, entretanto afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda da mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. [...] Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar...**; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás, o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza de seus olhos, pela alvura de seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos, muito mais que as **virgens pálidas** e as **louras donzelas**. Estas surgem em um ou em outro soneto, em uma ou em outra modinha, do século XVI ou XIX. Mas sem o relevo das outras (grifos do autor).

Para Telles (2004), embora Freyre tenha popularizado e desenvolvido a ideia de democracia racial, o conceito já existia. Influenciado por Boas, que “havia proposto que as diferenças raciais eram basicamente culturais e sociais ao invés de biológicas, Freyre apresentou de forma eficiente uma nova ideologia nacional” (TELLES, 2004, p. 27). O autor destaca ainda que, em 1963, Freyre emprega pela primeira vez o termo democracia racial, que chega ao ápice como dogma do governo militar, de 1964 a 1985.

Essa ideia foi sendo incorporada e considerando vários fatores, destacando-se a religião e o futebol. A umbanda, religião de raízes africanas, ganhou maior legitimidade nesse período, com a participação de pessoas brancas de classe

média; e, no futebol, em 1970, destaca-se a vitória da seleção brasileira na Copa do Mundo com a liderança de Pelé, um jogador negro (TELLES, 2004). Porém, o autor destaca:

Enquanto o Brasil celebrava seus heróis multirraciais do futebol, os Estados Unidos nos anos 60 viviam uma década marcada por rebeliões urbanas, protestos pelos direitos civis e o assassinato dos principais líderes antirracistas. Esse contraste foi notado por observadores nacionais e internacionais. No entanto, muitos deles deixaram de mencionar que no mesmo período no Brasil, centenas de prisioneiros políticos foram torturados e assassinados sem que ninguém soubesse (TELLES, 2004, p. 32).

Se por um lado, Freyre torna-se o “talismã a quem a elite brasileira recorre quando precisa refutar alguma sugestão que a sociedade seja racista” (SKIDMORE, 1991, p. 9), por outro, na década de 1970, destacam-se vozes discordantes propondo a construção de uma sociedade plurirracial e pluriétnica.

Entretanto, duas décadas antes, em 1950, a Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (UNESCO) encomendou estudos para compreender a harmonia racial no Brasil. Fernandes foi nomeado principal pesquisador do projeto e suas conclusões surpreenderam por “constituírem a primeira contestação de peso à imagem de democracia racial no Brasil, levando a uma primeira ruptura clara com as ideias de Freyre” (Telles, 2004, p. 33). Fernandes concluiu que os brancos eram preconceituosos com os negros e que o racismo desapareceria com o desenvolvimento do capitalismo, no entanto, ignorou a discussão da miscigenação, fato que pode ter tido influência de sua relação estrita com Nascimento, que

relacionava a miscigenação com uma campanha de embranquecimento para eliminar negros no Brasil (TELLES, 2004).

Nascimento, de acordo com Munanga (1999), considerava absurdo apresentar o mulato como abertura das relações raciais no Brasil. Destaca-se em suas reflexões a afirmação de que o Brasil teria herdado a estrutura patriarcal de família de Portugal, sendo a sua maior vítima a mulher negra. Para ele, a mulher negra foi prostituída e, para mostrar isso, evoca Freyre: “branca para casar, negra para trabalhar, mulata para f...”

Em um contexto de escravidão, as mulheres negras eram vulneráveis às agressões sexuais dos brancos:

O desequilíbrio demográfico entre os sexos na escravidão, na proporção de uma mulher para cinco homens, conjugado com a relação assimétrica entre escravos e senhores, levou os últimos a um monopólio sexual das poucas mulheres existentes. Nesse contexto, as escravas negras, vítimas fáceis vulneráveis a qualquer agressão sexual de senhor branco, foram em sua maioria transformadas em prostitutas como meio de renda e impedidas de estabelecer qualquer estrutura familiar estável (MUNANGA, 1999, p. 91).

Para Abdias, o branqueamento da raça foi uma estratégia de genocídio. Nesta perspectiva, a raça torna-se uma discussão política e que possibilita discutir e desvelar o racismo presente em nosso país.

RAÇA E ETNIA: QUE CONCEITOS SÃO ESSES?

O conceito de raça foi pensado a partir de um forte componente biológico: hereditariedade, cruzamento de indivíduos. No dicionário Aurélio, raça é o conjunto dos ascendentes

e descendentes duma família, tribo ou povo com origens comuns; o conjunto de indivíduos cujas características corporais são semelhantes e transmitidas por hereditariedade, embora possam variar de um indivíduo para outro; ou divisão de uma espécie animal, provinda do cruzamento de indivíduos selecionados para manter ou aprimorar determinados caracteres.

O conceito de raça, a partir de uma perspectiva biológica, possibilita a construção do racismo, do preconceito e da discriminação. Ao se reportar ao fenótipo e referir-se à raça negra, branca ou amarela, pode-se levar à aceitação de diferenças inexistentes entre os seres humanos e definir um ser humano a partir da cor de sua pele, definição marcada em grande medida por hierarquias. Vale destacar que a raça pode ser pensada a partir de outras dimensões. A raça pode, dentre outros sentidos, ter um significado combativo, como observado em expressões como: **tem que ter raça** para se referir a um grande empenho em algo (significado também previsto no dicionário) ou, ainda, ser relacionada a uma construção de identidade, apontando para uma visão construída socialmente e que pode ser negativa ou não. Pode-se relacionar raça negra a partir de uma ideia de africanidade, por exemplo.

Telles (2004, p. 125), em relação ao conceito de raça, afirma: “Como é um consenso na sociologia, raça é uma construção social, com pouca ou nenhuma base biológica”. Embora a raça tenha sido pensada em razão das ideologias racistas, o conceito pode ser reelaborado e ser um importante aliado para análise das interações sociais nas quais ainda operam ideias racistas.

Compartilho a preocupação de que o uso do termo raça fortalece distinções sociais que não possuem qualquer valor biológico, mas a raça continua a ser imensamen-

te importante nas interações sociais e, portanto, deve ser levada em conta nas análises sociológicas (TELLES, 2004, p. 17).

Para Nogueira, Felipe e Teruya (2008), na década de 1970, o conceito de raça foi resignificado e passou a ser associado a uma construção social forjada nas tensas relações entre brancos, negros e indígenas. O termo raça é utilizado para mostrar como algumas características físicas (cor da pele, por exemplo) podem influenciar o lugar social do sujeito. Estamos tratando de um conceito que remete a discussões sobre construções social, cultural e política e que nos direcionam a um conceito que deriva dele: o racismo.

Do ponto de vista científico e biológico não faz sentido falar em diferentes raças humanas, mas isto não significa que o racismo não exista. Deve-se destacar ainda que, mesmo sendo conceitos que precisam sempre ser problematizados, a cor e a raça continuam sendo utilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como características declaradas de acordo com as seguintes opções: branca, preta, amarela, parda ou indígena³.

O IBGE utiliza o quesito cor desde 1940 e atualmente podemos considerar que não se refere a características biológicas. Os conceitos de cor e raça nos censos, historicamente, estiveram associados a questões políticas. Skidmore (1991) afirma que a política de branqueamento levou políticos e acadêmicos a ignorarem a raça, sendo inclusive suprimido do censo de 1970. Porém, em 1980, quando as autoridades

³ Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicao-devida/indicadoresminimos/conceitos.shtm>.

tentaram novamente suprimir a raça, houve um grande protesto (demógrafos, acadêmicos, militantes afro-brasileiros e imprensa), o que forçou uma reconsideração sobre a questão.

Essa reconsideração possibilitou que, em 1983, pesquisadores do IBGE pudessem produzir uma análise relevante sobre os dados coletados, evidenciando em seus resultados um padrão de discriminação contra afrobrasileiros. O presidente do IBGE recusou-se a mostrar os resultados do estudo, que foram divulgados apenas dois anos depois (SKIDMORE, 1991).

Assim, conhecer os dados relacionados à discriminação em um país que ainda afirma a existência de uma democracia racial, torna-se um problema político. Como no Brasil a relação entre ser negro e ser discriminado continua sendo diretamente proporcional, ainda é necessário que tenhamos parâmetros para reunir informações e conhecer essa realidade de discriminação. Essa necessidade não elimina os problemas desses conceitos (raça, cor), dentre os quais, podemos observar na definição de população negra para o IBGE que é o somatório de preto e pardo, mesmo que preto possa ser interpretado como cor e negro como raça.

De acordo com Nascimento (2003), o conceito de raça e sua utilidade como categoria de análise vem sendo negada desde o final da II Guerra Mundial. A autora afirma que esse fato é contestado devido ao horror causado pelo holocausto dos judeus na Europa, terrível episódio que, segundo ela, teve maior repercussão que o genocídio dos povos africanos e indígenas durante o escravismo mercantil, envolvendo maior número de vítimas ao longo dos anos. Na América Latina, a hierarquia racial da escala gradativa de cor e prestígio, foi

transformada numa estrutura tida como neutra no sentido racial. Segundo essa tese, a categoria **raça** não existira como classificador nas sociedades **latinas**.

Ao contrário do critério norte americano, de classificação racial pela origem (a chamada hipodescendência), o critério da cor, que classifica pela marca ou pelo fenótipo, seria de natureza puramente estética, divorciado da noção de origem racial ou étnica e, portanto, não racista. Se a cor preta, com sua correspondente aparência, revela-se a menos prestigiada nessa escala hierárquica, tal fato nada teria a ver com a raça ou com a origem africana enunciada pela cor. Se a cor dos mulatos ou mestiços atribui-se a um status inferior a branca, trata-se de um critério estético ou de classe desprovido de qualquer implicação racial (NASCIMENTO, 2003, p. 46).

Em 1952, a UNESCO propõe a Claude Levi-Strauss que ele construa um texto com o tema **Contribuição das Raças para a Civilização Mundial**, devido ao contexto da II Guerra Mundial. O autor, porém, afirma no seu texto que quando se procura caracterizar as raças biológicas mediante propriedades psicológicas, sejam essas positivas ou negativas, poderia se caracterizar como uma doutrina racista ao contrário. Lévi-Strauss (1993, p. 330) afirma:

[...] ao contrário da diversidade entre as raças, que apresentam como principal interesse a sua origem histórica e sua distribuição no espaço, a diversidade entre culturas põe uma vantagem ou um inconveniente para a humanidade, questão de conjunto que se subdivide, bem entendido, em muitas outras.

Lévi-Strauss (1993), nessa obra clássica lançada em 1972, já desmistifica o conceito biológico de raças humanas, reme-

tendo-o a sua origem histórica e distribuição no espaço. Já aborda, nessa época, a questão do racismo, quando mostra que se existe originalidade da contribuição cultural dos povos, esta se deve a questões geográficas, históricas e sociológicas e não às características físicas ou anatômicas. Exemplifica sua afirmação apontando que Gobineau, pai das teorias racistas, não concebia a desigualdade das raças humanas de uma maneira quantitativa e sim qualitativa. Para ele, havia uma confusão na antropologia entre a noção puramente biológica da raça e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas.

Nascimento (2003, p. 49) problematiza sentidos para raça que tanto pode ser “um grupo de pessoas interligadas por uma origem comum” ou “uma identidade social, caracterizada por parentesco metafórico ou fictício”. A noção de raça como origem e ancestralidade incorpora as dimensões de história e cultura negando um essencialismo biológico. A palavra **negro**, transposta do Espanhol e Português quando utilizada como referência à raça puramente como essência biológica, localiza um essencialismo biológico na cor epidérmica e tem sentido esvaziado de fatores de “história, cultura e experiência social em comum” (NASCIMENTO, 2003).

Para a autora, a ideia de eliminar o termo raça das ciências sociais vem gradativamente substituindo-a pela categoria etnia, que introduz a ênfase no aspecto cultural que permeia o discurso e as relações sociais, porém, mantém ainda a vigência na prática do velho critério de inferioridade racial. Assim, Nascimento (2003, p. 48, grifos do autor) afirma que a noção de etnia não consegue substituir a de raça:

[...] porque os grupos humanos designados pelo termo raça são mais inclusivos, remetendo em geral a uma

origem africana de ascendência (África, Ásia, Europa, Américas), às vezes remota, evidenciando aspectos de aparência física, e que implica uma comunalidade de trajetória histórica, matriz cultural e vida social.

Não podemos negar que existe um processo de discriminação, que demanda um processo de resistência e a necessidade de reconhecer realidades sociais de discriminação e de alguma forma problematizar o conceito de raça:

Como lutar contra o racismo, se negamos a existência das raças e portanto, da discriminação racial? Se na ausência de **raças** a discriminação atinge as etnias, teremos que organizar uma luta social contra o **etnicismo**? (NASCIMENTO, 2003, p. 50, grifo do autor).

A autora conceitua sortilégio da cor “o processo de desracialização ideológica, que comparece travestida de análise científica, para esvaziar de conteúdo racial as hierarquias baseadas no supremacismo branco” (NASCIMENTO, 2003, p. 47). A sua função ideológica seria ocultar o etnocentrismo ocidental e o supremacismo branco, exaltando o critério de cor e etnia, que teria permanecido sobre o de raça.

GÊNERO E RAÇA: ARTICULAÇÕES NECESSÁRIAS

Durante uma conferência de ciência Summers, ex secretário do tesouro dos EUA e Presidente da Harvard University, apresenta uma pergunta que visa associar a ausência das mulheres na ciência a uma suposta natureza feminina: “Alguém que queira falar sobre diferenças genéticas entre homens e mulheres e explicar por que há mais homens no mundo da ciência?”

A pergunta claramente sugeria que haveria diferenças genéticas que explicariam o menor número de mulheres no mundo da ciência. O cientista Neil De Grasse Tyson, negro, divulgador científico e astrofísico famoso nos Estados Unidos, responde a questão da seguinte forma:

Eu nunca fui fêmea, mas tenho sido negro minha vida toda. Portanto, lhes ofereço uma perspectiva deste ponto de vista, pois há similaridade no tema de acesso das oportunidades sociais que são dadas quando se fala sobre os negros e as oportunidades às mulheres, em uma sociedade dominada por homens brancos.

Em seguida, Tyson⁴ discorre sobre a sua história, afirmando que soube que queria ser astrofísico aos 9 anos e percebeu como “o mundo reagiria ao expressar suas ambições, ou seja, houve resistência da maioria”. A isso, o cientista denominou “raízes das forças que naturalmente agem na sociedade”. Ele completa:

Toda vez que eu expressava o interesse de ser cientista, os professores diziam: você não quer ser um atleta? Eu queria algo que estivesse fora do paradigma das expectativas das pessoas que estavam no poder.

Ao final, conclui que seu interesse científico era tão profundo, que todas as dificuldades e barreiras que enfrentou faziam que usasse combustível e seguisse em frente, sendo assim, tornou-se um dos cientistas mais reconhecidos. Porém, Tyson faz uma reflexão sobre outros que não conseguiram

⁴ A mulher e o Negro na Ciência. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0Sw-zV9o6fA>. Acesso em 06/06/2014.

fazer o mesmo, pois “as forças da sociedade estão resistindo em cada esquina”. Exemplificou, destacando que seguranças de um supermercado o perseguiram, presumindo que era um ladrão, pois o alarme disparou e eles o pararam, ao invés de parar o homem branco que passou ao mesmo tempo e foi embora com as coisas roubadas.

Ao final, afirma:

Então, minha experiência de vida me conta que se não temos muitos negros e muitas mulheres cientistas, eu sei que essas forças são reais. E tive que superá-las para estar aqui. Então, antes de começarmos a falar sobre diferenças genéticas, temos que encontrar um sistema no qual as oportunidades sejam iguais e aí, sim, podemos falar em genética.

Esse relato mostra uma discussão necessária para a compreensão da baixa representatividade numérica de negros e mulheres no campo da tecnologia e da ciência. Por outro lado, o racismo e o sexismo fizeram-se presentes em estudos científicos, particularmente quando, por meio de pesquisas e teorias, tentaram comprovar hierarquias e legitimar desigualdades, contribuindo para consolidar, por exemplo, uma imagem de cientista: homem e branco. Embora investigações que tentem associar mulheres e negros a características físicas (tamanho do cérebro, número de neurônios, formato da face, diferenças hormonais, etc.) que as/os tornaria menos aptos para algumas atividades (as mais valorizadas socialmente, dentre as quais a pesquisa científica e outras carreiras científicas e tecnológicas) já são associadas a processos discriminatórios, o racismo e o sexismo têm encontrado formas de se reestruturar e de continuarem presentes não só na academia, mas nas relações sociais de forma geral.

Generalizações acerca de negros e mulheres continuam sendo repetidas, originando estereótipos que:

[...] consiste na generalização e atribuição de valor (na maioria das vezes negativo) a algumas características de um grupo, reduzindo-o a essas características e definindo os **lugares de poder** a serem ocupados (BARRETO; ARAÚJO; PEREIRA, 2009, p. 128, grifos dos autores).

Nos estereótipos permanecem preconceitos que contribuem para a continuidade das desigualdades sociais/raciais/de gênero. Não é incomum se ouvir frases como: “negro é preguiçoso”, “ciência é coisa para homem”, “mulher tem mais jeito para o serviço doméstico” ou “existem negros de alma branca”.

Representações sociais de mulheres e negros colaboram para que a igualdade conquistada no campo jurídico tenha dificuldade de se consolidar na prática. Embora se deva admitir que no Brasil tenha avançado na efetivação de direitos humanos considerados como:

[...] direitos que se aplicam a qualquer pessoa humana, independente de sua origem, raça ou religião. Apesar disso, as circunstâncias específicas das mulheres e dos negros apresentam abuso aos direitos humanos, sendo, portanto marginais em um regime que aspirava a aplicação universal (BARRETO; ARAÚJO; PEREIRA, 2009, p. 222).

A articulação entre gênero e raça nos possibilita perceber que o trabalho das mulheres negras é mais desvalorizado socialmente, que elas estão concentradas em setores de baixos salários, que o direito à educação não está sendo concretizado para essas mulheres e que as formas de violência que as

afetam podem tanto ser diversas quanto mais intensas que as que afetam os homens brancos, por exemplo. Segundo análise dos dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), realizada por Pinheiro e Madsen (2011), o trabalho doméstico é uma ocupação de mulheres e, especialmente, de mulheres negras: em 2009, enquanto apenas 1% dos homens ocupados eram trabalhadores domésticos, essa proporção alcançou 17% das mulheres, o que representa cerca de 6,7 milhões de trabalhadoras.

A ocupação de empregada doméstica tem marcas de raça e gênero. A grande participação da população feminina e negra nesta categoria está relacionada não apenas a tradicionais concepções de gênero ou estereótipos femininos, que representam o trabalho doméstico como uma habilidade natural das mulheres, mas também a uma herança escravista que contribuiu para a construção de um cenário de desigualdade no qual as mulheres negras tiveram menos acesso à educação e outros direitos sociais, colaborando para que elas estivessem entre as que detêm maior nível de pobreza e tendo, historicamente no trabalho doméstico desqualificado, desregulado e de baixos salários uma das poucas opções de emprego. As mulheres negras foram assumindo o trabalho/responsabilidade doméstica antes assumidas por mulheres brancas com maiores oportunidades educacionais e de renda, liberando-as para maior inserção de trabalho no espaço público (PINHEIRO; MADSEN, 2011).

Vale destacar que a ampliação de direitos das mulheres relaciona-se tanto à incorporação da perspectiva de gênero nas políticas públicas e, especificamente, na legislação e tratados/acordos internacionais (Viena (1993), Beijing (1995), por exemplo), quanto à incorporação da não discriminação

com base na raça, conforme Convenção Internacional para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial. Diferenças deixam de ser justificativa para a exclusão de direitos humanos, mas passam a servir de apoio a uma própria lógica de incorporação da perspectiva de gênero e raça (BARRETO; ARAÚJO; PEREIRA, 2009, p. 222).

Se as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações, conforme nos ensina Foucault (2014), sejam essas de processos econômicos, relações de conhecimento, relações de gênero, relações racializadas, então o poder está presente no que Tyson, cientista negro americano denomina de “raízes das forças que naturalmente agem na sociedade”. E, se há poder, também há resistência, pois:

Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco a maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder (FOUCAULT, 2014, p. 105).

Assim, embora as relações de poder na nossa sociedade determinem desigualdades no nosso sistema, no interior dessas relações haverá resistências, sendo um dos seus mecanismos os processos de diferenciações políticas e de identidade.

Scott (2005) problematiza as identidades dos indivíduos e as identidades de grupo, afirmando que as minorias podem

surgir como resultado de definições sociais que se transformam a partir de um processo de diferenciação política ou econômica.

As identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e da vida política, e as duas são interconectadas porque as diferenças de grupo se tornam visíveis, salientes e problemáticas em contextos políticos específicos. É nesses momentos – quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupo, quando hierarquias econômicas e sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros, quando um conjunto de características biológicas ou religiosas ou étnicas ou culturais é valorizado em relação a outros – que a tensão entre indivíduos e grupos emerge. Indivíduos para os quais as identidades de grupo eram simplesmente dimensões de uma individualidade multifacetada descobrem-se totalmente determinados por um único elemento: a identidade religiosa, étnica, racial ou de gênero (SCOTT, 2005, p. 18).

Scott afirma que, como objeto de discriminação, alguém é considerado como estereótipo, mas como membro de luta, encontra apoio e solidariedade. Essa relação causa tensão entre identidade de grupo e identidade individual que não pode ser resolvida, pois “ela é uma consequência das formas pelas quais a diferença é utilizada para organizar a vida social” (SCOTT, 2005, p. 22).

Podemos observar que o preconceito evidenciado hoje nas redes sociais tem suas raízes históricas na escravidão e na história da eugenia no Brasil. Os negros ainda enfrentam problemas para a efetivação de direitos, têm menores oportunidades de estudos e pouco acesso a empregos que são mais valorizados socialmente. Esses problemas em

grande medida estão associados a preconceitos e discriminações raciais.

Assim, apesar das limitações e problemas do que se convencionou chamar de raça, tal conceito pode ser redimensionado como forma de resistência de grupos excluídos e, a partir de uma identidade de gênero e raça (que os excluiu inicialmente), ver-se como sujeito e organizar-se para ter seus direitos reconhecidos e concretizados. A discussão da construção social e histórica de raça também pode ser de grande valia para que se possa identificar doenças, dados socioeconômicos e de escolarização da população negra, colaborando para que políticas públicas tanto enfrentem o racismo quanto efetivem a igualdade de gênero e raça.

Werneck (2009) pontua a necessidade de assumir de forma positiva sexo e cor de pele como conceito e identidade da mulher negra. E assim, desconstruir a identidade legitimadora e **científica** que colocou a mulher negra à margem das riquezas e dos conhecimentos socialmente construídos.

Para Saffioti (2004), as mulheres negras se constroem como sujeitos políticos a partir do confronto com o racismo patriarcal. A autora defende que cada linha teórica enfatiza um aspecto do gênero, porém há um tênue consenso: “o gênero é a construção social do feminino e do masculino”, mas, para ela, há uma estrutura de poder que unifica as três subestruturas: gênero, classe social, raça/etnia.

Para Werneck (2009), as mulheres negras devem ser compreendidas como uma articulação de heterogeneidades, que devem confrontar a dominação eurocêntrica em várias épocas, a modernidade racializada, racista e heterossexista e suas configurações atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendemos que a desigualdade existente na nossa sociedade está relacionada, dentre outros fatores, à discriminação racial e de gênero. Condições de vida e desigualdades raciais e de gênero têm sido fatores que determinam as oportunidades de educação e de formação profissional. Dessa forma, consideramos que o conceito social e político de raça permanece com sentido, pois vivemos em uma sociedade racista e na qual ainda faz diferença ser negro ou ser branco, particularmente no que se refere ao acesso à direitos. Não é só o desempenho dos indivíduos ou seu esforço que determina seu lugar na sociedade, pois a discriminação e o preconceito influenciam nesse processo, o que torna vazio e discriminatório um discurso de meritocracia. Desvendar as formas como o racismo se manifesta e como ele se reproduz socialmente é uma necessidade para o enfrentamento das desigualdades e ampliar direitos.

Nessa perspectiva, ressaltamos a importância das políticas públicas para concretizar direitos. Para Pereira (2008), os direitos com os quais as políticas públicas se identificam são os direitos sociais, que se guiam pelo princípio da igualdade, embora tenham no seu horizonte os direitos individuais, que se guiam pelo princípio da liberdade.

A autora relata que, primeiro, surgiram exigências relacionadas à vida e à liberdade individual, propiciando a instituição dos direitos civis; segundo, surgiram exigências relacionadas às liberdades políticas e ao direito de participar no governo e na sociedade, assegurando a instituição dos direitos políticos; terceiro, surgiram exigências de combinar liberdade com igualdade, permitindo a instituição de direitos

sociais e, finalmente, exigências relacionadas com a humanidade inteira, relacionando avanços tecnológicos e mundialização da política e da cultura, propiciando o surgimento dos direitos difusos (PEREIRA, 2008). Hoje se impõe o combate ao racismo para que a população negra tenha acesso a todos esses direitos.

Se, no interior da sociedade capitalista, concretizar direitos é permanentemente lutar com um problema intrínseco de nossa sociedade: “a divisão da sociedade em classes impõe diferenciações de acessos e usufrutos, submetendo o universalismo jurídico à lógica do mercado” (PEREIRA, 2008, p. 106), o racismo e o sexismo são partes inerentes dessa lógica, possibilitando que a exploração seja mais acirrada para negros e mais ainda para mulheres negras. Assim, a luta por concretizar direitos é também uma luta para a igualdade de gênero e racial. Reconhecer as desigualdades e lutar por políticas públicas que efetivem direitos continua sendo um desafio, principalmente em se tratando de mulheres negras.

Nessas lutas se evidenciam estratégias de aceleração da igualdade, destacando-se particularmente as políticas afirmativas, assim como alterações nos currículos escolares, como as decorrentes da Lei nº 10.639 (BRASIL, 2003), que torna obrigatória nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, pois precisamos conhecer a nossa própria história para poder construir um futuro com igualdade e justiça. Nesse futuro, possivelmente não necessitaremos dos conceitos de raça e gênero, a não ser para a compreensão desta atualidade que será um passado que precisará ser estudado para não ser repetido.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Andreia; ARAÚJO, Leila; PEREIRA, Maria Elisabete (Org.). **Gênero e diversidade na escola:** formação de professoras/es em gênero, orientação sexual e relações étnico-raciais. Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: SPM, 2009.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Seção 1, p. 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 20 out. 2016.

CITELI, Maria Teresa. As desmedidas da vênus negra: gênero e raça na história da ciência. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 61, p. 163-175, 2001. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/95/20080627_as_desmedidas_da_venus.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

DIWAN, Pietra. **Raça pura:** uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: J. Olympio, 1933.

HALPERIN, David Saint Foucault. **Towards a Gay Hagiography.** New York: Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história.** Lisboa: Presença, 1993.

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

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor:** identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro Edições, 2003.

NOGUEIRA, Juliana Keller; FELIPE, Delton Aparecido; TERUYA, Teresa Kazuko. Conceitos de gênero, etnia e raça: reflexões sobre a diversidade cultural na educação escolar. **Fazendo Gênero**, v. 8, 2008.

PEREIRA, Potyara Amazoneida. Discussões conceituais sobre política pública e direito de cidadania. In: BOSCHETTI, Ivanete et al. (Org.). **Política social no capitalismo: tendências contemporâneas**. São Paulo: Cortez, 2008.

PEREIRA, M. E., ROHDEN, F., Brandt, M. E., Araújo, L., Ohana, G., Barreto, A., & KACOWICZ, A. (2007). **Gênero e Diversidade na Escola: formação de professoras/es em gênero, sexualidade, orientação sexual e relações étnico-raciais**. Brasília/Rio de Janeiro: SPM/Cepesc.

PINHEIRO, Luana; MADSEN, Nina. As mulheres negras no trabalho doméstico remunerado. **Desafios do desenvolvimento**, ano 8, n. 70, p. 54, 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2684:catid=28&Itemid=23>. Acesso em: 25 ago. 2014.

SAFFIOTI, HELEIETH I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. 1. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan W.; KLANOVICZ, Jó; FUNCK, Susana Bornéo. O enigma da igualdade. **Estudos feministas**, p. 11-30, 2005.

SKIDMORE, Thomas. Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 79, p. 5-16, 1991. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/961.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

TELLES, Edward. **Race in another america:** the significance of skin color in Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2004. Disponível em: <<https://www.princeton.edu/sociology/faculty/telles/livro-O-Significado-da-Raca-na-Sociedade-Brasileira.pdf>>. Acesso em: 28 set. 2014.

WERNECK, Jurema. Mulheres negras brasileiras e os resultados de Durban. In: HERINGER, Rosana; PAULA, Marilene (Org.). **Caminhos convergentes:** estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Heinrich Boll Stiftung; Act!onaid, 2009. Disponível em: <https://br.boell.org/sites/default/files/caminhos_convergentes.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

GÊNERO, PÓS-ESTRUTURALISMO E EDUCAÇÃO: IDENTIDADES, PARA QUÊ?

Maria Rita de Assis César

Os estudos de gênero pós-estruturalistas no Brasil têm uma história pouco comum, na medida em que a reflexão sobre a educação teve um papel preponderante no seu desenvolvimento. A partir da segunda metade dos anos de 1990, a obra de Guacira Lopes Louro teve um papel fundamental para os estudos de gênero e, em especial, para a organização dessa área de investigação na educação, no âmbito dos estudos pós-estruturalistas e pós-modernos. Responsável pela tradução e publicação de textos de autoras consolidadas no campo dos estudos de gênero pós-estruturalistas como Judith Butler, Bell Hooks, Jeffrey Weeks, Deborah Britzman (LOURO, 1997), entre outras, e também autora de obras clássicas sobre gênero e educação, pode-se afirmar que Louro é uma das principais referências para os estudos de gênero na educação no Brasil. Em sua obra *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista* (LOURO, 1997), a autora apresentou aos estudos de gênero na educação um conjunto de interrogações sobre o sujeito universal, as grandes narrativas organizadoras dos saberes, sobre a constituição do campo das ciências humanas e sociais em geral e, sobretudo, questionamentos sobre a produção de saberes e poderes. *Gênero, sexualidade*

e educação também marcou a constituição do campo dos estudos de gênero na educação brasileira e abriu fronteiras para diversas correntes de investigação, desde os estudos foucaultianos, os *Lesbian and Gay Studies*, assim como a teoria *queer*, também introduzida no Brasil por Louro (2001; 2004). Numa palavra, pode-se inferir que os estudos de gênero na educação brasileira já nasceram pós-estruturalistas, a partir de uma linhagem foucaultiana.

Partindo da hipótese de que os estudos de gênero na educação no Brasil foram marcados em sua origem pelas teorias pós-estruturalistas, formulo neste texto algumas reflexões críticas a respeito da referência predominante ao sujeito nas lutas políticas contemporâneas das chamadas **minorias** sociais e nos projetos educacionais que daí se derivam. Os movimentos sociais de minorias estabelecem-se o mais das vezes com base em discursos e práticas marcadores de uma identidade étnico-racial, sexual, de gênero ou classe, entre outras. Por sua vez, a educação e os processos de escolarização são um alvo importante dessas lutas sociais, seja visando à inclusão desses sujeitos no espaço institucional escolar, seja também por meio da elaboração de políticas curriculares que demonstrem a participação dessas **minorias** nas dinâmicas sociais (RUBIN, 1993; WEEKS, 1993; MISKOLCI, 2007). As abordagens teóricas e políticas sobre o tema das chamadas minorias sexuais e de gênero demonstram que as estratégias teóricas e políticas priorizaram a conquista de direitos, de modo que suas práticas e discursos têm-se remetido ao campo da assunção e reconhecimento dos sujeitos identitários, aspecto que também alcança a instituição escolar contemporânea e seus projetos curriculares. Ao se analisar a produção teórica específica sobre estes movimentos sociais, assim como

a reflexão produzida pelos próprios movimentos e os projetos educacionais que eles têm inspirado, percebe-se que as lutas e conquistas se dão em um campo específico de abordagem, o qual pressupõe a assunção de uma identidade específica.

Quanto à articulação específica entre os movimentos feminista e Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (LGBT) brasileiros e os novos projetos educacionais visando à inclusão das chamadas **minorias** no universo escolar, cabem ainda outros esclarecimentos. Desde o início dos anos 90, em especial com o advento da epidemia de HIV/AIDS, a educação escolarizada tornou-se um lugar privilegiado para a educação da sexualidade e das relações de gênero, mesmo que projetos e ações de educação sexual tenham ocorrido desde as primeiras décadas do século XX nas escolas brasileiras. A partir da década de 2000, além de médicos e professores, novos agentes foram convocados a entrar nas instituições escolares para dizer a verdade do sexo, visto que cada vez mais os movimentos sociais organizados, e especialmente as Organizações Não Governamentais (ONGs), têm participado da organização e distribuição dos saberes nas escolas (CESAR, 2011). A partir de então, configurou-se uma nova dinâmica de projetos educacionais que, a exemplo do que já ocorria com os movimentos sociais, passou a operar segundo a lógica do reconhecimento das identidades. Indígenas, negros, surdos, homossexuais, transexuais, lutam por seu lugar na instituição escolar ao assumirem-se como sujeitos de direitos e ao assumirem a educação como um direito. No estrito contexto da lógica pela inclusão de novos **sujeitos** no universo educacional, os movimentos sociais reivindicam o direito à educação; a legislação garante o direito à educação e as instituições escolares se mobilizam para cumprir a lei. Os agentes mobilizados

para pensar a permanência dos novos sujeitos nas instituições escolares são, de forma crescente, os movimentos sociais de minorias. Em se tratando dos sujeitos abarcados pelos movimentos sociais feminista e LGBT, as escolas, não sem grandes conflitos, começam agora a convocar também aqueles **sujeitos** para que eles digam novas verdades sobre o sexo e a sexualidade. Nesse novo contexto, gays e lésbicas podem agora falar de homossexualidade, transexuais e travestis relatam suas experiências na tentativa de abrir espaço para sujeitos que até agora eram excluídos das instituições educacionais. As conquistas sociais e políticas que têm sido obtidas a partir dessas lutas e dessa lógica são inegáveis e constituem um importante avanço no processo de inclusão de novos sujeitos no processo educacional brasileiro.

Por outro lado, contudo, já desde a segunda metade dos anos 70 algumas feministas, inspiradas por Michel Foucault, colocaram em xeque a equação que fundamentava os pressupostos do feminismo, isto é, **a mulher** como sujeito universal e como identidade do feminismo. No interior dos estudos feministas, estas primeiras reflexões críticas foram iniciadas por feministas abrigadas sob a denominação do **feminismo radical** e suas influências teóricas vieram de fontes variadas, como: Simone de Beauvoir em *Le deuxième sexe*, as leituras feministas do estruturalismo presentes na escrita e na crítica literária de Rich (1993), a etnografia de Rubin (1993), as autoras do feminismo materialista e, sobretudo, as subversões teóricas e linguísticas de Wittig (1993) e seu projeto estético-político, dentre outras referências. As reflexões e abordagens de Foucault, sobretudo sua compreensão da sexualidade como um dispositivo de controle bem como sua análise das formas de normalização dos corpos e das experiências foram

elemento crucial na elaboração da crítica da noção de sujeito e de identidade para o feminismo, para o feminismo radical, os *Lesbian and Gay studies* e, mais recentemente, para a teoria *queer*, para a crítica feminista pós-estruturalista e para os estudos historiográficos sobre homossexualidade, homoerotismo e homoafetividade (WEEKS, 1993; HALPERIN, 1995; SPARGO, 2007).

Tais *démarches* teóricas nos permitem observar que as recentes conquistas sociais e políticas dos movimentos de minorias tendem a enfraquecer o potencial crítico e questionador dos movimentos sociais feminista e LGBT, assim como o dos projetos educacionais que eles atualmente inspiram. Na exata proporção de suas conquistas, tais projetos educacionais e tais lutas políticas tendem a reproduzir a lógica da normalização promovida e disseminada socialmente como efeito do dispositivo da sexualidade teorizado por Foucault (1984) no volume I da *História da sexualidade*. O autor demonstrou que o sexo e as práticas sexuais se comportavam como parte do chamado dispositivo da sexualidade, pois aquilo que estava em jogo seria essencialmente uma rede estabelecida de saber-poder, atuando sobre os corpos e populações ao produzir normatizações e modos de vida. Assim, o sexo foi delimitado como um ponto de junção fundamental entre o corpo e as práticas de controle das populações no século XIX. Neste processo de estabelecimento de fronteiras, a sexualidade foi o instrumento de separação que criou delimitações entre práticas sexuais bem educadas e as demais, que ocupariam lugar indefinido ou bem demarcado para além das fronteiras da normalização. O conceito de sexualidade, que pertence à nossa história, nasceu como a justa medida de separação

entre normalidade e anormalidade. Para Foucault (1984, p. 56):

[...] a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder.

No âmbito educacional, em particular, é importante ressaltar que a ideia de currículo, diretrizes e parâmetros diz respeito a processos de validação, ordenação, classificação e normalização de saberes e práticas no interior das escolas. Por si só, a inserção dos temas gênero, sexualidade e diversidade não implica necessariamente instaurar a diferença no currículo e na escola. Percebe-se que grande parte dos projetos educacionais contemporâneos diz respeito a um acoplamento de temas estrangeiros nas práticas discursivas curriculares tradicionais, sem que a norma curricular seja sequer questionada (CESAR, 1999). A própria ideia de inclusão de temas não convencionais no currículo pode até mesmo ser arriscada, posto que incluí-los pode significar aceitar a diferença num processo que a reduz à igualdade normalizada. O princípio da tolerância não desmonta o racismo, a misoginia ou a homofobia; ao contrário, reforça a ideia da presença de um centro normativo que será sempre branco, heterossexual, masculino (LOURO, 2003). Segundo a perspectiva pós-estruturalista, por outro lado, a instauração da diferença na escola poderia ser o ponto de partida para um confronto no interior das práticas escolares entre a percepção normatizada dos corpos e da se-

xualidade e outros corpos, gêneros e sujeitos. Esta parece ser a perspectiva assumida por Butler (2001, p. 20) para repensar a escola:

[...] como poderíamos nos encontrar com a diferença que coloca nossas redes de inteligibilidade em questão sem tentar eliminar ou fechar de antemão o desafio que comporta esta diferença? Que poderia significar aprender a viver com a ansiedade desse desafio, sentir que desaparece a segurança da própria ancoragem epistemológica e ontológica [...]? Isto significa que devemos aprender a viver e aceitar a destruição e a rearticulação do humano em nome de um mundo mais aberto e, por último, menos violento. [...] A resposta violenta é aquela que sabe que não sabe. Quer apunhalar o que não sabe, eliminar a ameaça com o não saber, aquilo que força a reconsiderar as pressuposições de seu mundo, sua contingência e sua maleabilidade.

Infelizmente, os projetos educacionais inspirados pela dinâmica das lutas dos movimentos sociais feminista e LGBT não parecem seguir nessa direção crítica e radical. Por certo, não desconhecemos a importância de suas recentes conquistas políticas, jurídicas e educacionais. Contudo, em razão da conformação da ideia de sujeito de direitos nos processos normalizadores, cabe interrogar criticamente os projetos educacionais que vêm se estabelecendo desde as últimas décadas, a partir do princípio do direito dos múltiplos sujeitos abarcados por categorias identitárias. A questão que nos parece problemática é a seguinte: nesse modelo escolar identitário a instituição continua a excluir o desconhecido, isto é, todos aqueles que ela considera como abjeção incompreensível. No interior do modelo identitário, indivíduos e experiências inclassificáveis e ininteligíveis, de corpo e gênero, permanecem por definição excluídos do universo escolar ou nele são inclu-

idos sob o preço de sua domesticação normalizada. Não por acaso, no contexto dos processos identitários de inclusão do outro, o que ocorre mais comumente é o processo despoliticizador de **folclorização** dos grupos sociais e sujeitos, o qual se traduz, por exemplo, em datas comemorativas, como o dia do negro, da mulher, do índio (LOURO, 2003). A escola moderna é uma instituição que não suporta o desconhecimento, é um espaço no qual os saberes e os sujeitos precisam ser inteligíveis para serem incluídos em seu plano curricular institucional (CESAR, 2010).

As análises genealógicas de Michel Foucault também têm mostrado que as formas de **governo** no mundo contemporâneo ampliaram e diversificaram os dispositivos biopolíticos, aumentando consideravelmente os agentes dos processos normalizadores. Além das instituições sociais, como a escola e a prisão, por exemplo, incluíram-se dentre estes dispositivos biopolíticos de normalização o mercado econômico neoliberal, as ONGs e os movimentos sociais. Formou-se, pois, todo um conjunto de novos agentes produtores de processos de ordenação e separação dos corpos e práticas, engendrando identidades e produzindo o desejo de uma vida viável no interior da norma. O que se observa no presente é um conjunto de novos dispositivos, atualizados continuamente, que produzem normas que identificam, desenham e limitam as práticas, ações e modos de vida de indivíduos e grupos sociais ao agrupá-los e defini-los como sujeitos de direito. No campo educacional, novas pesquisas têm discutido o problema da produção das **identidades** envolvidas nos processos de identificação dos sujeitos da educação, considerados a partir da nova **governamentalidade** de corpos, modos de vida e práticas sexuais e sociais que promovem novas regu-

lações sexuais e sociais (CESAR; DUARTE, 2009). Tais análises apontam para a produção de *gays* e lésbicas bem comportadas/os, além de travestis e transexuais incluídos/as nas descrições e protocolos das patologias psicosssexuais, bem como mostram a produção de identidades normatizadas no interior dos próprios movimentos sociais, os quais acabam por reivindicar um modo de vida orientado pelo campo da norma da heterossexualidade (BOURCIER, 2007). A assunção não crítica das novas identidades sexuais e de gênero que amparam os movimentos feminista, LGBT e os projetos educacionais contemporâneos, pode ter efeitos profundamente ambíguos, pois pode significar o aprisionamento daqueles **sujeitos** nos dispositivos de assujeitamento que os produziram como patologias. Afinal, o conjunto das **identidades** LGBT foi constituído a partir do discurso médico-jurídico, entre outros e novos agentes sociais de regulação e exclusão.

Como se percebe, o debate em torno das identidades está constituído entre a defesa da ideia de identidade como princípio fundamental, tanto no campo das lutas sociais como também no campo da produção intelectual da chamada **diversidade sexual**, e as reflexões críticas sobre a noção de sujeito e de identidade, entendidas como agentes limitadores das práticas e modos de vida. Diante dessa polarização e de seus efeitos repressivos no interior dos movimentos sociais e educacionais, a teoria *queer* tem aprofundado sua crítica da noção de identidade no contexto da interrogação dos movimentos sociais LGBT, do feminismo e da educação (LUHMANN, 1998; LAURETIS, 1991; SPARGO, 2007; LOURO, 2004; BOURCIER, 2001). Não será por acaso, portanto, que a teoria *queer* também tenha procurado retomar o potencial crítico e criativo presente em segmentos do movimento feminista e dos movimentos *gay*

e lésbicos da década de 70, nos quais ainda se manifestava o projeto de transformações sociais mais amplas, que abarcavam a crítica aos modos de vida normativos e, sobretudo, a não conformação das práticas homoeróticas e homoafetivas às práticas heterossexuais dominantes.

Para melhor delinear a problemática desta reflexão crítica, que pretende se projetar para além da polarização estabelecida entre a crítica da identidade e o recurso exclusivo ao sujeito identitário, estabeleço um breve diálogo com a produção crítica sobre a identidade, o sujeito de direito e o conceito de performatividade, tal como propostos por Judith Butler. Os primeiros trabalhos de Butler (1990) partem das formulações críticas da ideia de sujeito e identidade propostas pelas feministas radicais, e da crítica foucaultiana ao sujeito de direitos. Foucault, ao abordar a relação de liberdade do sujeito consigo mesmo e com os outros, entendendo-a como foco privilegiado das práticas de resistência, sugeriu a necessidade de pensar a resistência política a partir de novos critérios que questionassem o recurso à figura jurídica do sujeito de direitos e a própria noção de identidade, tendo em vista afirmar a inventividade criativa de novas formas de vida e de relação entre os sujeitos:

[...] se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governamentalidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governamentalidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética (FOUCAULT, 1994, p. 729).

Inspirando-se em Foucault, Butler (1990) compreendeu que a noção de sujeito de direito era problemática, pois ele é **produzido** pelo mesmo sistema jurídico de poder que, posteriormente, irá representá-lo. Trata-se aí de uma noção jurídica de poder que produz um sujeito a ser representado e que, no caso do feminismo, produz e representa **a mulher** como o sujeito do feminismo. No interior desta perspectiva, o sujeito é produzido pela mesma instância que supostamente irá libertá-lo. Em se tratando do feminismo e da emancipação das mulheres, esse sistema é contraproducente na medida em que, ao produzir sujeitos generificados (homem e mulher), se está produzindo sujeitos que se situam de maneira desigual sobre um eixo diferencial de dominação. Além disso, o sujeito jurídico é produzido no interior de práticas de exclusão que são mascaradas pelo próprio sistema jurídico que o produz (BUTLER, 1990). Butler (1990) demonstra que a contradição interna entre o sistema de produção dos sujeitos e a sua libertação é a razão da insuficiência dos processos de obtenção dos direitos das mulheres, propondo-nos, assim, uma reflexão que poderia perfeitamente ser expandida para o âmbito das discussões dos movimentos LGBT e dos projetos educacionais a eles associados.

Além da crítica de Butler (1990) ao sujeito de direito, seu conceito de performatividade também tem sido importante referência nos debates contemporâneos sobre a crítica da identidade de gênero e sexual no âmbito da reflexão sobre as práticas não normativas. Para Butler (1999, p. 154):

[...] a performatividade deve ser compreendida não como um ato singular ou deliberado, mas ao invés disso como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia.

Em outras palavras, Butler entende o gênero como um **efeito performativo** que nos faz experimentar a identidade de gênero como supostamente natural, dada a sua contínua reiteração. Com o conceito de performance de gênero, Butler pode criticar o sistema de correspondência entre corpo-sexo-gênero, inteligível e naturalizado no interior do dispositivo da sexualidade. Partindo do conceito de heterossexualidade compulsória e analisando as performances *drag*, Butler (1990) percebe que a performance travestida, de gestos exagerados, é a mesma dos atos e ações que demarcam o gênero heterossexual. Isto demonstra que tais performances fazem parte de um sistema regulatório que exige a repetição ritualizada das condutas e ações pautadas pela heteronormatividade. Ora, não se tem observado que este conceito de performatividade não é suficiente para inspirar reflexões de resistência enquanto atos ético-políticos de liberdade e criação. Penso que o conceito de performatividade de Butler (1990) não pode substituir ou ocupar o lugar vazio deixado pela crítica da identidade, pois ele apenas estabelece um diagnóstico a respeito da reiteração da heteronormatividade. Numa palavra, não se tem dado a devida atenção ao fato de que o conceito butleriano de performatividade não chega a oferecer uma base de experiência concreta para práticas de resistência ao dispositivo da heteronormatividade.

Define-se assim um quadro polêmico de polarização. Por um lado, observam-se identidades novas e antigas constituindo os movimentos e as lutas políticas por direitos individuais e sociais. Por outro lado, a elaboração das críticas que demonstram os processos de exclusão, patologização, normalização e captura das práticas, experiências e estéticas nos processos de produção e funcionamento das identidades. Em vista des-

te impasse, os movimentos sociais LGBT e feminista, assim como os projetos educacionais a eles relacionados, tendem a não vislumbrar a possibilidade política de se constituir novas experiências e práticas de vida para além daquele universo semântico (ALMEIDA, 2009). Ora, é justamente para tentar sair deste impasse teórico que proponho a hipótese, que aqui não poderá ser desenvolvida, de um retorno ao arcabouço conceitual formulado por Foucault (1984) em suas pesquisas sobre a estética da existência. Minha hipótese é que tal conceito, assim como o conjunto de noções que a ele se relacionam, tais como subjetivação, cuidado de si, práticas refletidas de liberdade, etc, permitiriam repensar as formas de resistência contemporâneas ao primado da heteronormatividade, tanto no âmbito dos movimentos feminista e LGBT, quanto no plano dos projetos educacionais por eles inspirados.

Tendo em vista as críticas feministas à noção de sujeito do feminismo e os questionamentos em relação à identidade nos movimentos *gay*, lésbicos e outros, eis as questões que podem vir a orientar novas interrogações sobre as lutas político-sociais de resistência e seus importantes desdobramentos no âmbito educacional, para além do recurso exclusivo ou prioritário às figuras do sujeito e da identidade: É possível uma luta política em que o vínculo comum entre os agentes se constitua a partir do desempenho das suas ações e dos seus discursos entendidos como práticas refletidas de liberdade de uma estética da existência contemporânea, crítica em relação à lógica identitária e ao essencialismo subjetivista que tendem a pautar a relação dos movimentos sociais com o Estado? É possível pensar e pôr em ação uma política de inclusão de novos **sujeitos** na esfera dos direitos sem, contudo, perder de vista a capacidade destes agentes políticos para

potencializar a experiência democrática ao instaurar espaços de liberdade efetiva por meio de seus atos; da enunciação de discursos que digam a verdade em público e corajosamente; e por meio da criação de novas formas de relação e de sociabilidade democrática entre os cidadãos/alunos? É possível pensar um projeto educacional a partir de reflexões que questionem criticamente as premissas do sujeito de direitos e da própria educação como direito do sujeito?

Sem pretender recusar a noção de sujeito de direitos e os ganhos jurídico-políticos que ela tem permitido obter, trata-se de pensar políticas de gênero e educacionais em que a inclusão de todos os indivíduos recuse criticamente os princípios de normalização que tradicionalmente estiveram envolvidos na definição do sujeito de direitos e de sua identidade. Com isso, visa-se à dissolução radical da gênese mesma de todo processo de formação de abjeções, anomalias e anormalidades no universo educacional. Afinal, a identidade é sempre uma construção objetificadora do sujeito e, deste modo, é sempre potencialmente excludente. A reiteração não crítica de problematizações educacionais que pressupõem o sujeito, uma identidade, um direito e uma ideia de cidadania, entendidos exclusivamente a partir das noções de identidade e de sujeito de direito, tende a encerrar os corpos, as práticas, as experiências educacionais, os prazeres, os modos de vida ou culturas sexuais no interior de processos de sujeição que constituem a matéria e a ação dos processos de normalização em suas vertentes disciplinares e biopolíticas. Para questionar os rumos teóricos e práticos assumidos pelos movimentos sociais identitários e pelos projetos educacionais contemporâneos, pensamos ser imprescindível retornar à reflexão ético-política de Foucault (1984).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Manuel Vale de. Ser mas não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico. **CRIA**, 2009. Disponível em: <http://cria.org.pt/site/images/ficheiros_imagens/working_papers/wp_cria_1_ser_mas_nao_ser_vale_de_almeida.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

BOURCIER, Marie-Hélène. **Queer zones: politiques des identites sexuelles, des representations et des savoirs**. Paris: Balland, 2001.

BOURCIER, Marie-Hélène. L'homosexus normativus entre mariage unidimensionel et droits sexuels. **Movements**, v. 1, n. 49, p. 8-15, 2007.

BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER, Judith. La cuestión de la transformación social. In: BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BUTLER, Judith; PUIGVERT, Lidia. **Mujeres y transformaciones sociales**. Barcelona: El Roure, 2001.

CÉSAR, Maria Rita Assis. Um nome próprio: transexuais e travestis nas escolas brasileiras. In: Constantina Xavier Filha. (Org.). **Educação para a sexualidade, para a equidade de gênero e para a diversidade sexual**. 1ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2009, v. 1, p. 143-154.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. As novas práticas de governo na escola: corpo e sexualidade entre o centro e a margem. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CÉSAR, Maria Rita de Assis; DUARTE, André. Governo dos corpos e escola contemporânea: pedagogia do *fitness*. **Educação e Realidade**, v.

34, n. 2, p. 119-134, 2009. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoe realidade/article/view/8264/5534>>. Acesso em: 20 out. 2016.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. (Des)governos...: biopolítica, governamentalidade e educação contemporânea. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 224-241, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/850/865>>. Acesso em: 20 out. 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

HALPERIN, David Saint Foucault. **Towards a Gay Hagiography**. New York: Oxford University Press.

LAURETIS, Teresa. Queer theory: lesbian and gay sexualities, an introduction. **Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 5, 1991.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade: o normal, o diferente e o excêntrico. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (Org.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUHMANN, Susan. Queering/queering pedagogy? Or pedagogy is a pretty queer thing. In: PINAR, William F. (Ed.). **Queer theory in education**. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1998.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 101-128, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David. (Ed.). **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993. p. 130-141.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David (Ed.). **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993. p. 143-178.

SPARGO, Tamsin. **Foucault y la teoría queer**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

WEEKS, Jeffrey. **El malestar de la sexualidad**: significados, mitos y sexualidades moderna. Madrid: Talasa Ediciones, 1993.

WITTIG, Monique. One is not born a woman. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David. M. (Ed.). **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993.



LÉSBICA FEMINISTA MASCULINIZADA OU HOMEM TRANS: O GOVERNO DOS OUTROS SOBRE O CORPO E O AGENCIAMENTO POLÍTICO IDENTITÁRIO¹

Leonete Maria Spercoski Ribas²

INTRODUÇÃO

Neste texto analiso alguns atos performativos (BUTLER, 2008) do corpo lésbico feminista masculinizado e/ou transexual masculino que provocam o desejo de governo dos outros, de encaixe e de definição pela sociedade, por meio de suas normas regulatórias de gênero e sexualidade.

Início apresentando quatro atos os quais experienciei em minha trajetória e que me provocaram a pensar sobre a necessidade que a sociedade contemporânea tem de governar e definir nossos corpos cotidianamente.

1 Uma versão desse texto foi apresentada no I Seminário Internacional (Des)fazendo Gênero, no grupo de trabalho intitulado *Olhares feministas sobre a arte, o corpo e a política*, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), no período de 14 a 16 de agosto de 2013.

2 Articuladora Estadual da Liga Brasileira de Lésbicas - LBL. Articuladora Nacional da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), até 2013. Idealizadora do Instituto de Pesquisa e Formação Frida Kahlo.

Na primeira parte do texto apresento uma análise teórica sobre as condições de possibilidades históricas pelas quais a pergunta sobre a normalidade pode ser feita pela primeira vez na história. Questiono também o porquê de meu corpo e minhas performances de gênero despertarem nos outros o desejo de governo.

A segunda parte analisa as diversas construções conceituais do gênero a partir de elaborações de teóricas feministas importantes. Detive-me mais às teorizações de Butler (1998; 2000; 2008) nessa parte do texto por me identificar com suas concepções teóricas e ofereço uma provocação a qual denominei de **deboche**, porque intencionalmente se ri das normas de gênero.

Na terceira parte, abordo a possibilidade de um agenciamento político das identidades para a tão necessária luta por políticas públicas específicas, protagonizada pelos movimentos sociais de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT), do qual faço parte. Não entendo identidade agenciada politicamente como essência. É importante escurecer. Na minha análise, quem tem essência e fixação é perfume...

A quarta parte apresenta uma possibilidade de se deslocar o pensamento a partir das teorizações *queer*. Proponho que pensemos em (des)identidades sexuais e de gênero como forma de escape às estratégias de regulação de gênero e sexualidades vigentes em nossa sociedade contemporânea e para forjar uma rede de inteligibilidade para as mesas de negociações de políticas públicas específicas. Afinal, sabemos nós, ativistas dos movimentos sociais organizados, que quase sempre essas negociações não são tranquilas com gestoras/es que desconhecem as experiências de gênero para além das normas regulatórias e que têm um colapso

nervoso quando se deparam com corpos que colocam suas certezas em cheque – como o meu – será que é mulher ou homem?...

1º Ato

Não adianta você dizer que você não é trans! Olhe para você! Olha para a sua perna peluda, para a sua roupa masculina, para o seu jeito de **bofe**... Sua identidade é masculina. Meia hora de conversa com você e tenho certeza de que você vai se reconhecer um Homem Trans!!! (Carla Amaral – Liderança do movimento de Travestis e Transexuais do Paraná, Curitiba, 2010).

2º Ato

Você é um **bofe** lindo! Tinha que ser meu! Não posso te ver, fico doida! Por que você tem que ser lésbica? (Chopelli – Liderança do movimento Nacional de Travestis e Transexuais, Brasília, 2011).

3º Ato

Lésbica masculinizada entra no Aeroporto de Brasília e pergunta à servidora da limpeza: – Onde fica o banheiro feminino, por favor? A servidora responde com a localização do banheiro. A lésbica entra no banheiro e, logo em seguida, é surpreendida por batidas fortes na porta e com uma voz grave que diz: – Vamos cara! Você entrou no banheiro errado, saia já daí! A lésbica abre a porta e indaga: – Olha, acho que está havendo algum engano. O segurança do aeroporto reafirma que ela teria que acompanhá-lo. Neste momento, a lésbica estufa o peito e afirma, com veemência: – Está havendo algum engano, com certeza! O segurança, então, repara no volume dos seios, olha para a servidora da limpeza e sai, sem ao menos um pedido de desculpas. As pessoas em volta que acompanharam a confusão, com um olhar acusatório, se afastam (Brasília, 2010).

4º Ato

Mesa de Sujeitos³ do II Encontro Estadual de Educação LGBT, curso de formação continuada, ofertado pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED, Coordenação da Educação das Relações de Gênero e Diversidade Sexual – CERGDS, em parceria com a Liga Brasileira de Lésbicas – LBL para professoras/es da Rede Estadual de Educação Básica do Paraná. Lésbica masculinizada faz sua apresentação sobre a sua experiência escolar. Logo em seguida, a mulher transexual faz a sua fala. Ambas abordam a questão da utilização do banheiro escolar, defendendo que a identidade de gênero e o direito ao uso do banheiro escolar devem ser respeitados. Ao final de todas as falas, os sujeitos desfazem a mesa e circulam pelos espaços do curso, dialogando com as/os professoras/es em relação as suas dúvidas. Então, a lésbica masculinizada é surpreendida por um grupo de professoras que dizem: – Nós achamos super estranho uma lésbica masculina no banheiro feminino. Por que, ah, sei lá né? Ela pode querer agarrar a gente à força. Já a trans tudo bem, né, porque ela é uma mulher. A gente está vendo! (Pontal do Paraná, 2011).

Os quatro atos relatados aconteceram comigo, em momentos diferentes da minha experiência de lesbianidade masculinizada ou seria de homem trans? Essas situações,

3 A metodologia denominada Mesa de Sujeitos foi idealizada pela professora mestra Dayana Brunetto Carlin dos Santos e, de acordo com a sua definição: “É uma mesa de contra discursos hegemônicos, pois neste momento, os sujeitos historicamente discriminados: lésbicas, transexuais, travestis, transgêneros, bissexuais, gays, mulheres feministas, mulheres negras e Yalorixá do Candomblé, assumem uma posição de docentes de um curso de formação de professoras/es e relatam suas experiências escolares de exclusão, preconceito e discriminação. É um momento bem interessante, porque professoras/es que só conhecem esses sujeitos, muitas vezes pela televisão, em tempos de Parada LGBT ou do Carnaval, de uma forma estereotipada, podem conversar e olhar nos olhos dos sujeitos, o que, de certa forma, humaniza e materializa a discussão” (SANTOS, 2010, p. 29).

dentre tantas outras corriqueiras na minha experiência, instigaram-me aos questionamentos que pretendo desenvolver neste texto. Frequentemente, alguém ou alguma instituição quer definir o que sou, com base no meu corpo e na minha **performance**⁴ de gênero. Lésbica feminista masculinizada ou Homem Trans? O mais curioso é que eu mesma/o, fundamentada nas leituras que tenho feito e analisando o meu modo de vida, não acredito em definições fixas, estáticas ou definitivas. Por que tenho que me encaixar em uma das definições? Por que meu corpo desperta esse desejo de governo?

O DESEJO DE CONTROLE DO CORPO E DO PRAZER

Os atos citados na abertura deste texto referem-se ao desejo de controle sobre o corpo e o gênero. Esse desejo é historicamente datado e foi inventado, dentro do dispositivo da sexualidade, em meio a disputas de poder. Para Foucault (1993, p. 244), dispositivos são:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo.

Assim, a sexualidade se torna uma questão na ordem do dia com a invenção do dispositivo da sexualidade nas sociedades ocidentais. Esse dispositivo foi constituído pela co-

4 A expressão **performance**, nesse contexto, afasta-se da noção cênica de representação.

locação do sexo em pauta. O dispositivo da sexualidade, de acordo com o autor, visa ao controle de corpos e populações. Para o autor:

[...] dentre seus emblemas, nossa sociedade carrega o do sexo que fala. Do sexo que pode ser surpreendido e interrogado e que, contraído e volúvel ao mesmo tempo, responde ininterruptamente. Foi, um dia, capturado por um certo mecanismo, bastante feérico a ponto de tornar-se invisível. E que o faz dizer a verdade de si e dos outros num jogo em que o prazer se mistura ao involuntário e o consentimento à inquisição (FOUCAULT, 1988, p. 87).

O funcionamento do dispositivo da sexualidade articula saberes, poderes e prazeres de forma a produzir posições hierarquicamente distintas para os sujeitos. Assim, todas as subjetividades modernas estão imbricadas e são produzidas no âmbito desse dispositivo. Para Foucault (1988, p. 116-117):

[...] a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.

Dessa forma, é possível entender que o desejo de controle de corpos e prazeres é constituído dentro do dispositivo da sexualidade por meio de mecanismos específicos de saber-poder que definem a verdade sobre os sujeitos. Um elemento importante da constituição da sexualidade, que desejo destacar, foi a criação histórica e datada do jovem homossexual, definido

por Foucault (1988) como uma das figuras da sexualidade. A partir desse acontecimento, os homossexuais surgem na história como uma sexualidade desviante da norma das famílias burguesas, isto é, os casais heterossexuais. Segundo o autor:

[...] o homossexual do século XIX torna-se um personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade (FOUCAULT, 1988, p. 50).

Com isso, apesar de ser a subjetividade do jovem homossexual masculino a que o autor se refere, todos os sujeitos que experienciam seus modos de vida em desacordo com a heterossexualidade passam a ser entendidos como patológicos ou anormais.

A criação do dispositivo da sexualidade deflagra alterações no funcionamento do poder. Emerge um tipo de poder normalizador, que precisa do exame para funcionar de forma eficiente e produzir o **anormal** como uma questão. Para Foucault (2001, p. 52-53):

[...] com o exame, tem-se uma prática que diz respeito aos anormais, que faz intervir certo poder de normalização e que tende, pouco a pouco, por sua força própria, pelos efeitos de junção que ele proporciona entre o médico e o judiciário como o saber psiquiátrico, a se constituir como instância de controle do anormal. E é na medida em que constitui o médico-judiciário como instância de controle, não do crime, não da doença, mas do anormal, é nisso que ele é ao mesmo tempo um problema teórico e político importante.

Considerando as inúmeras situações, nas quais me vejo enredada todos os dias, parece que o dispositivo da sexualidade e o procedimento do exame ainda têm funcionado de forma eficiente no que se refere à experiência não heterossexual.

Mas, não é somente o corpo e os prazeres que estão envolvidos nesta problemática. O controle do gênero também está implicado neste debate.

AS RÍGIDAS NORMAS DO GÊNERO E O DEBOCHE NA CARA DO BRASIL

Ainda que teóricas feministas superimportantes como, por exemplo, Beauvoir (1987), com a sua obra *O segundo sexo* tenham feito contribuições significativas para desnaturalizar o **papel da mulher**, definido historicamente, como inferior ao do homem, e que eu e muitas feministas existamos por conta desse esforço, para articular o que pretendo desenvolver neste texto, preciso realizar um recorte. Sem desconsiderar a incomensurável importância dessas contribuições, preciso partir do deslocamento provocado pelo pensamento de Louro (1997). Nas análises da autora, o conceito de gênero pode ser compreendido como uma construção histórica, social e linguística sobre o feminino e o masculino, que está implicada nas relações sociais entre mulheres e homens. Além disso, a autora acrescenta outros elementos ao debate sobre gênero, como a história, a representação e os discursos como produtores do sexo. Na sua perspectiva, uma nova linguagem pode ser utilizada para se pensar sobre o gênero no âmbito social. Uma linguagem relacional e não universal. Assim, nas palavras da autora:

[...] é necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade importa observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo o que socialmente se construiu sobre os sexos. O debate vai se constituir, então, através de uma nova linguagem, na qual **gênero** será um conceito fundamental (LOURO, 1997, p. 21, grifo da autora).

Em que pese a importância do deslocamento provocado pelas teorizações de Louro, a filósofa Butler, em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2008), também problematiza as contribuições teóricas feministas em diversos pontos. Mas, o aspecto que destaco dessa produção é a indagação de como essas teorizações feministas são construídas, em geral, tendo em vista a diferença sexual heterossexual e, se, por formarem categorias fixas e estáticas, como, por exemplo, a identidade das **mulheres**, essas teorizações não estariam propondo outra espécie de norma. Essa normalização produziria, dessa forma, os mesmos corpos sexuados e generificados. A autora considera ainda que, talvez, esse mecanismo acabe por conferir sentido à categoria de **mulheres** apenas pela heterossexualidade (BUTLER, 2008). Para a autora:

[...] parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical,

que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade e de anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui (BUTLER, 2008, p. 23-24).

Butler (2008) propõe, ao longo do desenvolvimento da obra, uma problematização do conceito de gênero, considerando que ele não deve ser entendido como uma construção cultural em um corpo previamente sexuado. Para ela, é preciso levar em conta os processos que produzem também o sexo. Com isso, a autora detona a relação de causa e efeito entre corpo e natureza e entre sexo e cultura. Para Butler (2008, p. 25, grifos da autora):

[...] resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a **natureza sexuada** ou **um sexo natural** é produzido e estabelecido como **pré-discursivo**, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra **sobre a qual** age a cultura.

O gênero, para Butler (2008, p. 48), “[...] é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra”. Assim, para a autora, o gênero se faz a partir de atos performativos. Segundo a autora:

[...] significativamente, el género es instictuido por actos internamente discontinuos, **la apariencia de sustancia** es entonces precisamente eso, una identidad construída, un resultado performativo llevado a cabo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y a actuar como creencia. Y si el cimientto de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente

de una sola pieza, entonces en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género (BUTLER, 1998, p. 297, grifos da autora).

Com isso, entende-se que, para Butler (1998), o gênero se faz e se refaz por meio da repetição performativa de normas regulatórias. Essa repetição acontece por meio da **citacionalidade**, que consiste em uma operação linguística, assim denominada por Jacques Derrida. Essa operação constitui-se numa repetição frenética, realizada das normas, por meio de diversos mecanismos. A reflexão sobre o mecanismo de funcionamento desta operação me instiga a pensar sobre os procedimentos por meio dos quais **os discursos produzem os efeitos daquilo que nomeiam**. Isso significa entender que o sentido de ser menina ou menino deverá ser reiterado o tempo todo (BUTLER, 2000).

Dessa forma, o sentido do que é ser uma menina ou um menino é reiterado ao longo de nossas experiências. Devemos aprender perfeitamente o que isto significa através da citação contínua desses significados. É por meio de atos performativos de gênero que os corpos são produzidos como generificados (BUTLER, 2000). Ainda para a autora:

[...] pese al carácter penetrante del patriarcado y la frecuencia con que se usa la diferencia sexual como distinción sexual operativa, no hay nada en un sistema binario de género que esté dado. Como campo corporal o del juego cultural, el género es un asunto fundamentalmente innovador, aunque esté clarísimo que se castiga estrictamente cuestionar el libreto actuando fuera del turno o con una improvisación no autorizada. El género no está

pasivamente inscrito sobre el cuerpo, y tampoco está determinado por la naturaleza, la lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado. El género es lo que uno asume, invariablemente, bajo de coacción, a diario y incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con performances subversivas de diversas clases (BUTLER, 1998, p. 314).

Nesse sentido, o engodo do significado de ser mulher ou homem foi escrutinado por discursos e práticas que, ainda hoje, são referenciais. Assim, são os discursos e as práticas que produzem os efeitos de poder e criam posições tanto para as lésbicas feministas masculinizadas quanto para os homens transexuais ou demais subjetividades que se constroem fora da norma heterossexual vigente. Sujeitos como esses, talvez, jamais se encaixem nas relações de poder que envolvem o binarismo de dois sexos ou dois gêneros.

Nas convenções binárias, somente algumas formas de se colocar no mundo, como mulher e homem, importam. Isso porque não consideram corpo, sexo, gênero, sexualidade ou desejo para além de uma concepção binária (BENTO, 2006). Assim, é possível compreender que, a partir das produções discursivas e práticas fundadas nesta dicotomia, transitar entre os gêneros torna-se impensável. Para Bento (2008, p. 25):

[...] por essas convenções, o único lugar habitável para o feminino é em corpos de mulheres, e para o masculino, em corpos de homens. Nesses lugares é como se existisse uma essência própria, singular a cada corpo, inalcançável pelo outro. [...] Nessa lógica dicotômica não é possível fazer descolamentos. O masculino e o feminino só conseguem inteligibilidade quando referenciados à diferença sexual.

Assim, é possível compreender, pensando com a autora, que a matriz de inteligibilidade cultural que define sexos, corpos, gêneros, desejos e práticas sexuais, através da heterossexualidade torna-se viáveis apenas aos sujeitos produzidos no interior da norma. Isto acontece *a priori*, mesmo antes desses corpos serem definidos como humanos. Segundo Butler (2000, p. 160-161, grifos da autora):

[...] a **atividade** dessa generificação não pode, estritamente falando, ser um ato ou uma expressão humana, uma apropriação intencional, e **não** é, certamente, uma questão de se vestir uma máscara; trata-se da matriz através da qual toda intenção torna-se inicialmente possível, sua condição cultural possibilitadora. Nesse sentido, a matriz das relações de gênero é anterior à emergência do **humano**.

Com isso, é importante compreender que antes de serem considerados como **humanos**, os sujeitos são sexuados e generificados. No entanto, o próprio funcionamento da norma regulatória possibilita o surgimento de constituições de sujeitos que escapem a ela e do refazer dos corpos, sexos, gêneros e desejos (BUTLER, 2000). Para a autora:

[...] o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado no curso dessa reiteração. Como um efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e contudo, é também, em virtude dessa reiteração, que fossos e fissuras são abertos, fossos e fissuras que podem ser vistos como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo daquela norma. Esta instabilidade é a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, o

poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o **sexo** é estabilizado, a possibilidade de colocar a consolidação das normas do **sexo** em uma crise potencialmente produtiva (BUTLER, 2000, p. 163-164, grifos da autora).

A crise produtiva da norma regulatória, da qual a autora fala, cria possibilidades para que performances transgressoras de gênero existam. A performance da lésbica feminista masculinizada ou do homem trans, por serem experiências que se potencializam por meio do ambíguo, acabam por **debochar** das fronteiras do que se compreende como feminino e masculino, produzindo masculinidades em corpos que deveriam ser femininos e feminilidades em corpos que deveriam ser masculinos.

O **deboche** está na possibilidade de se pensar sobre corpos fabricados como masculinos, com vulva, e que se colocam no mundo de forma masculina. Esse pensamento acaba por desestabilizar algumas das verdades absolutas construídas pelas redes de poder-saber, principalmente, no que se refere à diferença sexual e à prática heterossexual naturalizada. Se existe o entendimento de que é somente a partir da diferença sexual que o feminino e o masculino adquirem sentido, ou seja, tornam-se inteligíveis, a experiência da lesbianidade masculinizada ou a experiência do transexual masculino, tornam-se, nesse aspecto, (im)pertinentes, perturbadoras e **debocham na cara do Brasil**, como costumamos dizer no âmbito dos debates internos ao movimento social LGBT.

A socióloga Bento (2008), em sua pesquisa sobre transexualidade, define o incômodo decorrente desse processo de deboche. Para a autora:

[...] diante da experiência transexual (e de lesbianidade masculinizada), o/a observador/a põe em ação os valores que estruturam os gêneros na sociedade. Um homem de batom e silicone? Uma mulher que solicita uma cirurgia para tirar os seios e o útero? Mulheres biológicas que tomam hormônios para fazer a barba crescer e engrossar a voz? Ela é ele? Ele é ela? (BENTO, 2008, p. 18).

As experiências de lesbianidades masculinizadas e de masculinidades transexuais parecem adquirir alguma inteligibilidade apenas quando analisadas para além dos padrões binários, uma vez que protagonizam o inviável no tocante a sexo e gênero feminino e masculino. Dessa forma, o que está em jogo nestas experiências é a própria humanidade, pois os processos de construção desses corpos, gêneros, desejos e práticas sexuais propõem uma desorganização do mundo binário em termos de gênero, uma vez que se constituem como corpos abjetos. Para Butler (2000, p. 161, grifos da autora):

[...] nós vemos isto mais claramente nos exemplos daqueles seres abjetos que não parecem apropriadamente generificados; é a sua própria humanidade que se torna questionada. Na verdade, a construção do gênero atua através de meios **excludentes**, de forma que o humano é não apenas produzido sobre e contra o inumano, mas através de um conjunto de exclusões, de apagamentos radicais, os quais, estritamente falando, recusam a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos **humano**, o inumano, o humanamente impensável. Esses locais excluídos vêm a limitar o **humano** com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação.

Assim, as experiências de lesbianidades masculinizadas e homens trans acabam por situarem-se numa posição de **devir** sujeito ou **devir** humano. São corpos abjetos que não importam e podem ser descartados sem questionamentos. Importam apenas quando são o espetáculo, nas páginas policiais, nos **baforões** do dia a dia, ou como alvo do poder, do controle e do governo dos outros (FOUCAULT, 2008a; 2008b).

O CORPO PERFORMÁTICO LESBIANO FEMINISTA E MASCULINIZADO: ARTE, POLÍTICA, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA FEMINISTA

O corpo lesbiano feminista e masculinizado não é nem lésbico, nem trans masculino. É performance de gênero. Uma cópia de algo que não existe. Sem desconsiderar a fundamental importância das teorizações sobre a discussão do gênero para o debate sobre as conformações dos rígidos padrões de feminino e masculino, que constituíram os parâmetros de sociedade na qual estamos todas e todos inseridas/os, talvez seja pertinente deslocar o pensamento para além. A compreensão de que tanto a cuidadosa fabricação de identidades masculinas em corpos femininos quanto a construção das identidades heteronormativas, na qual se pressupõe atender às demandas por uma relação direta entre corpo, sexo, gênero e desejo, produzem uma imitação da cópia. As análises de Butler (2008) a respeito da performatividade parodística de gênero, realizadas pelas *drags*, podem fornecer elementos importantes para o que proponho discutir. Para a autora:

[...] no lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma **performance** que confessa sua distinção e dramatiza o

mecanismo cultural da sua unidade fabricada. [...] trata-se de uma produção que, com efeito – isto é, em seu efeito –, coloca-se como imitação. [...] No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconcebida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção (BUTLER, 2008, p. 196-197, grifos da autora).

Com isso, é possível entender que todos os corpos são fabricados em atos performativos que imitam algo que não é real. Não há uma essência no que se refere a identidades de gênero. Toda a construção não é natural, nem dada pela genitália ou pelos significados que uma suposta genitália pode desencadear. Tudo é performance de gênero. Até mesmo aquela identidade heterossexual regulada pelo patriarcado e pelo machismo, que se supõe no centro. Até mesmo a identidade que se constitui como mulher ou homem heterossexual padronizada é uma performance.

A desnaturalização de constructos como o próprio corpo (BUTLER, 2008) possibilita pensar que o corpo lésbiano feminista masculinizado é fabricado em processos de afastamento das normas regulatórias do gênero. Esse corpo é feito arte, política e história. Desafia os limites binários e as fronteiras instituídas para o feminino e para o masculino. Subverte a ordem normativa e se coloca na fronteira da inteligibilidade social do que se pode pensar como gênero. Se (des)identifica no processo de fabricação e coloca em cheque as conformações sociais do pensamento generificado e sexuado. É um

corpo que se afasta das classificações e das categorizações. É um corpo que escapa. Desliza por entre as normas de regulação do gênero e da sexualidade. E, por isso, causa estranheza, perplexidade, aversão, repulsa... ódio.

E porque não pensar que esse corpo e sua identidade podem ser agenciados politicamente para a negociação de políticas públicas específicas? Talvez um dos mais expressivos dilemas das políticas identitárias, adotadas por segmentos dos movimentos sociais, como o de LGBT, seja a luta por políticas públicas específicas. Afinal, se todas e todos se constituem como pós-identitárias/os e não por uma identidade específica que reclama estar à margem das políticas públicas, todas e todos estão automaticamente inseridas/os nas políticas públicas para a heterossexualidade. Ou seja, a luta política, tão fundamental como a dos movimentos LGBT, torna-se desnecessária. Mas, é possível compreender sem muito esforço que não é desta forma que as coisas acontecem.

A experiência como Conselheira Nacional de Combate à Discriminação da População LGBT me ensinou que, para negociar com gestoras/es que não compreendem e, muitas vezes, não demonstram interesse em entender a necessidade de equidade de direitos ao acesso às políticas públicas, é ainda necessário esquadrinhar identidades específicas. Isto significa dizer que, em uma mesa de negociação de políticas públicas com o Estado, ainda se faz necessário explicar, desenhar e – ai, que preguiça – dizer a **verdade** sobre seu corpo, sexo, gênero e desejo. Diante de gestoras/es que não compreendem o que significa ser lésbica no Brasil atualmente, e, pior, que não estão preocupadas/os em estudar, ler, dialogar e apreender sobre a experiência, é preciso, como afirmamos em nossos coletivos, **colocar a buceta na mesa**. Assim, considero que a

política identitária tem possibilitado ao movimento LGBT alguns avanços políticos e algumas tímidas conquistas.

Entretanto, penso que essa assunção das identidades precisa ser agenciada política e performativamente e, não, essencializada. Tenho refletido, com base nas minhas andanças pelos coletivos dos movimentos sociais LGBT e feminista que, para ser uma lésbica você precisa atender a alguns critérios. Caso não atenda, deflagra-se um processo de exclusão por dentro, uma operação fascista de controle e governo dos corpos e das identidades que acaba por operacionalizar todo o preconceito e a discriminação contra os quais o movimento se propõe a enfrentar. Curioso, não?

O conceito de governo ao qual me refiro compõe o pensamento foucaultiano na sua analítica do poder. Para Foucault (2012), o poder é da ordem do governo. Não tanto da ordem do combate entre adversários. Segundo Castro (2009, p. 190):

[...] quanto à noção foucaultiana de governo, ela tem, para expressá-lo de alguma maneira, dois eixos: o governo como relação entre sujeitos e o governo como relação consigo mesmo. No primeiro sentido, 'ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis. Ele trabalha sobre um campo de possibilidade aonde vem inscrever-se o comportamento dos sujeitos que atuam: incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, estende ou limita, torna mais ou menos provável, no limite, obriga ou impede absolutamente. Mas, ele é sempre uma maneira de atuar sobre um ou vários sujeitos atuantes, e isso na medida em que atuam ou são suscetíveis de atuar. Uma ação sobre ações' (apud FOUCAULT, 1994). Trata-se, em definitivo, de uma conduta que tem por objeto a conduta de outro indivíduo ou de um grupo. Governar consiste em conduzir condutas. Foucault quer manter sua noção de governo a mais ampla possível. Mas, no segundo sentido, é também da ordem do governo a relação que se

pode estabelecer consigo mesmo na medida em que, por exemplo, se trata de dominar os prazeres ou os desejos. (FOUCAULT, 1984) Foucault interessa-se particularmente pela relação entre as formas de governo de si e as formas de governo dos outros. Os modos de objetivação-subjetivação situam-se no entrecruzamento desses dois eixos.

Parece-me que o que se coloca em jogo é a elaboração de uma ontologia crítica de nós mesmas/os, conforme Foucault (1988) demonstrou, a analisar tanto as limitações impositivas criadas historicamente, quanto as possibilidades de escape e de resistência a essas configurações sociais. Isso significa encontrar meios para empreender uma transformação radical de atitude e de posicionamento político diante do mundo, diante de si e das/os outras/os, como sugere a elaboração de Rago (2002, p. 15):

Problematizar a relação estabelecida com o mundo, com [a]o outr[a]o e consigo mesm[a]o parece, assim, condição fundamental para que se possam abrir novas saídas mais positivas e mais saudáveis para o exercício da liberdade e a invenção da vida.

Se para lutar por políticas públicas específicas e para escapar do governo dos outros faz-se necessário agenciar uma identidade inteligível, penso que é potencialmente produtivo agenciar. Desde que esta identidade seja modulada e não fixa, essencializada e excludente. Desde que esse se constitua em um processo potencialmente criativo e de **deboche** e não um processo carrasco que faz de nós algozes de nós mesmas/os.

O agenciamento político identitário de um corpo e de uma identidade lesbiana feminista masculinizada ou de homem trans, nesta perspectiva, é da ordem do governo de si.

Esse se constitui em um processo no qual é fundamental estar atenta/o para resistir à normalização e a domesticação. O corpo lésbiano feminista masculinizado ou de homem trans pode ser agenciado politicamente. Mas, não precisa determinar o modo de vida de forma compulsória.

O AGENCIAMENTO POLÍTICO DAS IDENTIDADES: AS (DES)IDENTIDADES SEXUAIS E DE GÊNERO COMO POSSIBILIDADES DE ESCAPE À NORMALIZAÇÃO

Pensar o corpo lésbiano feminista masculinizado ou de homem trans e sua (des)identidade de gênero ou sexual me aproxima das teorizações *queer*. Para Louro (2004), o significado do termo *queer* pode estar também diretamente ligado aos sujeitos da sexualidade fora da norma heterossexual. Para Louro (2004, p. 7, grifos da autora):

[q]ueer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. *Queer* é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transsexuais, [sic] travestis, *drags*. É o excêntrico que não deseja ser **integrado** e muito menos **tolerado**.

Segundo Silva (2007, p. 105, grifos da autora), o termo *queer* pode ser entendido como “**estranho, esquisito, incomum, fora do normal, excêntrico**”.

Com isso, não quero dizer, entretanto, que *queer* pode ser entendido como uma identidade. Ao contrário. A proposta é de se deslocar o pensamento. Pensar *queer* sobre as questões das identidades de gênero e sexuais e agenciá-las politicamente sem permitir que se transformem em essência, aprisionando e domesticando nosso modo de vida e nossas subjetividades.

Queerizar o corpo, a identidade – transformando-a em (des)identidade, ou em identidade política, a qual pode ser acionada em determinados espaços e situações, como nas negociações de políticas públicas específicas. *Queerizar* o pensamento e a experiência, provocando a desestabilização das normas regulatórias de gênero e sexualidade. Fazer do corpo política para a luta específica e não prisão.

As análises de Butler (2008) sobre a assunção de um sujeito essencializado para o feminismo – as mulheres – demonstraram que as identidades têm-se construído por meio de processos calcados pela exclusão. A autora ainda contribui com essa discussão ao fundamentar a percepção de que o sujeito mulheres não dá conta das especificidades das mulheres lésbicas, lésbicas, negras, transexuais, travestis, dentre outras. Talvez por isso, é possível observar, ao longo da história dos movimentos sociais feministas, coletivos de lésbicas e bissexuais feministas que se recusaram a acolher mulheres transexuais em suas discussões e pautas **feministas** por razões como a de que seriam espiãs do patriarcado e estariam se infiltrando para melhor minar a causa **original** do feminismo. Ora, se esses processos não são excludentes e violentos, não sei como nominá-los. Talvez de teoria da conspiração?

O impressionante dessa discussão é que esse coletivo de lésbicas e bissexuais feministas, ao elaborar esses atos violentos de exclusão, não se deu conta de que a identidade de lésbicas e bissexuais feministas poderia se constituir como um agenciamento político e não como uma forma de analisar, classificar e excluir aquelas que não são consideradas tão mulheres, nem tão lésbicas, nem tão bissexuais ou feministas. Esta análise pauta-se no binarismo, no machismo e foca-se nas supostas

genitálias e práticas sexuais que as mulheres transexuais poderiam ter. Ora, mas não era exatamente contra esses processos excludentes que esses coletivos estavam lutando?

Situações como estas, no âmbito dos movimentos sociais organizados feministas e LGBT, são inúmeras. Em relação aos homens transexuais, por exemplo, existiu uma aproximação de um coletivo de lésbicas e bissexuais feministas, mas o diálogo foi interrompido, em meio a protestos das mulheres lésbicas e bissexuais feministas componentes do coletivo, materializados em discursos como, por exemplo: – Eles não são mais mulheres. São homens. Então, têm pautas específicas e devem formar um coletivo próprio. Tudo bem dialogar, mas compor não dá! O curioso é que as mulheres transexuais foram excluídas pela suposta genitália que apresentam e os homens pela fabricação do gênero empreendida no corpo.

Talvez pudéssemos deslocar o pensamento dessas aceções das diferenças. Talvez seja importante repensar as (des) identidades e a própria ação política. Para Butler (2008, p. 213):

[...] [se] as identidades deixassem de ser fixas [...] e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga.

O que denomino de agenciamento político das identidades ou (des)identidades, neste texto, guarda alguma relação com as reflexões elaboradas por Butler (2008) ao criticar o sujeito do feminismo, que se constituiu histórica e filosoficamente como essência com a denominação de **mulheres**, ao teorizar sobre a possibilidade de criação de políticas de coa-

lização, com todas as implicações políticas e sociais que desses processos possam decorrer (BUTLER, 2008, p. 35-37).

Nesse sentido, talvez possamos ser mais criativas/os em nossas lutas para que não empreendamos os mesmos processos de exclusão que desejamos enfrentar e desconstruir. Talvez faça sentido pensar em perguntar mais sobre a nossa necessidade histórica de classificação e exclusão. Questionar mais sobre as normas regulatórias e menos sobre as diferenças. Nessa perspectiva, para Veiga-Neto (2009, p. 119, grifos do autor):

[...] desse modo, a diferença está aí. Assim, talvez seja o caso de tão somente usar intransitivamente o verbo ser, dizendo simplesmente: **a diferença é**. Com isso, deslocar-se o **problema da diferença** para o **problema da identidade**: o que, então, me parece mais interessante, importante e produtivo é mudar o registro e perguntar por que sempre estamos procurando critérios que funcionem como denominadores comuns, chãos comuns, que nos permitam dizer que isso é idêntico àquilo ou, pelo menos, semelhante àquilo. No que concerne às práticas sociais — e mais especificamente no campo dos saberes e práticas pedagógicas — penso que perguntas tais como **que vontade é essa de agrupar?, que poderes e correlatos saberes são ativados por essa vontade de agrupar? e que efeitos advêm dessa vontade de agrupar?** poderão ser mais úteis do que simplesmente estatuir *a priori* que se deve ou não se deve terminar com a diferença.

Talvez essa *queerização* do pensamento propicie uma aproximação com uma crítica radical da nomeação, pelos outros – instituições, coletivos ou sujeitos – do que ou de quem somos. E possa potencializar o *status* criativo da experiência lesbiana feminista masculinizada e de homem trans, produzindo, assim, deslocamentos e desconstruções que se dirijam ao que se quer, de fato, enfrentar.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **A (re)invenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond; CLAM, 2006.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución del género: um ensayo sobre fenomenologia y teoría feminista. **Revista Debate Feminista**, México, ano 9, v. 18, p. 296-314, out. 1998. Disponível em: < BUTLER, Judith. Actos performativos y constitución del género >. Acesso em: 16 dez. 2016.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 2**: L'usage des plaisirs. Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. (org.). Foucault estuda a Razão de Estado. In: Ditos e Escritos. **Volume IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria *queer***. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RAGO, Margareth. **Por uma cultura filógena: pensar femininamente o presente**. Brasília: Labrys; UnB, 2002.

SANTOS, Dayana Brunetto Carlin dos. **Cartografias da transexualidade: a experiência escolar e outras tramas**. 2010. 210 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2011/pedagogia/dtranssexualesco.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo. Nietzsche e Wittgenstein: alavancas para pensar a diferença e a Pedagogia. **Mutatis Mutandis**, v. 2, n. 1, p. 110-121, 2009. Disponível em: <<http://grupodec.net.br/ebooks/NietzscheWittgensteinVEIGANETO.pdf>> Acesso em: 13/10/12.

GÊNERO, DIVERSIDADE E COMUNICAÇÃO: TESSITURAS DE SER E AMAR

Maristela Mitsuko Ono

GÊNERO E DIVERSIDADE NO ÂMBITO DA COMPLEXIDADE

O objetivo deste capítulo é trazer uma contribuição para o entendimento das inter-relações de gênero, diversidade e comunicação nas tessituras de ser e amar, com base em uma perspectiva transdisciplinar e de sua complexidade.

Embora haja certos padrões entre os seres humanos que possibilitam assim caracterizá-los, há inúmeras diferenças que tornam cada ser humano irredutivelmente singular e simultaneamente pertencente à unidade da humanidade.

Do mesmo modo, a cultura e a identidade são singulares a cada ser humano, embora dinamicamente compostas na inter-relação social e ecossistêmica.

A cultura pode ser compreendida como um conjunto de respostas materiais e espirituais que o ser humano apresenta diante das necessidades e desafios que enfrenta individual e socialmente, compondo dinamicamente seu modo de viver, seus valores e sua mentalidade, alcançando novos significados e sentidos para a sua vida, o que contribui para o ampliar continuamente seu acervo de conhecimento, seus conceitos, suas

percepções e sua consciência sobre seu ser em si, os outros seres, a humanidade, o ecossistema e os polissistemas culturais.

No que se refere a gênero, este é significado culturalmente e continuamente (re)produzido e difundido por meio de sistemas de representação e significação.

Observa-se que, ainda com frequência, tem-se associado gênero à interpretação cultural de sexo dos corpos, baseada em uma categorização binária – de sexo feminino e masculino – segundo a qual outras categorias, não menos reducionistas e excludentes, são estabelecidas, tais como: homossexual, intersexual, transexual, dentre outras.

Como afirma Butler (2003, p. 24): “Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira”.

[...] não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos (BUTLER, 2003, p. 25).

No âmbito da complexidade e hipercomplexidade da vida, entende-se que qualquer classificação e categorização de gênero acaba por reduzi-lo, quando caberia compreendê-lo no âmbito de sua diversidade.

Gênero pode ser compreendido como uma condição, uma orientação do espírito, tão diversa e singular quanto é cada ser, e não uma **opção sexual**, como erroneamente muitos ainda consideram. Manifesta de modos diversos na mate-

rialidade, o que muitas vezes acaba confundindo seu agente (o espírito) com seu suporte (o corpo físico, a aparência...).

A perspectiva da **complexidade** contribui em tal entendimento, possibilitando contextualizar e inter-relacionar certezas e incertezas, a singularidade e a universalidade, a separabilidade e a inseparabilidade, sendo princípios orientadores para tal, segundo Morin (2000 apud MORIN; LE MOIGNE, 2000, grifos do autor):

- a) **O princípio sistêmico ou organizacional** que liga o conhecimento das partes ao conhecimento do todo.
- b) **O princípio “hologramático”** coloca em evidência esse aparente paradoxo dos sistemas complexos em que não somente a parte está no todo, mas em que o todo está inscrito na parte.
- c) **O princípio do círculo retroativo [...]** rompe o princípio da causalidade linear: a causa age sobre o efeito e o efeito sobre a causa.
- d) **O princípio do círculo recursivo** ultrapassa a noção de regulagem para a de autoprodução e auto-organização. É um círculo gerador no qual os produtos e os efeitos são eles próprios produtores e causadores daquilo que os produz.
- e) **O princípio da auto-eco-organização: autonomia e dependência.** Os seres vivos são seres auto-organizadores que se autoproduzem ininterruptamente e gastam energia para salvaguardar sua autonomia [...]. O princípio da auto-eco-organização vale, evidentemente, de maneira específica, para os humanos que desenvolvem sua autonomia, dependendo da sua

cultura, e para as sociedades que dependem do seu meio ambiente geológico.

- f) **O princípio dialógico** [...] une dois princípios ou noções que devem excluir-se um ao outro, mas são indissociáveis numa mesma realidade [...]. Sob as mais diversas formas, a dialógica entre a ordem, a desordem e a organização, através de inumeráveis inter-relações, está constantemente em ação nos mundos físico, biológico e humano.
- g) **O princípio da reintrodução do conhecimento em todo conhecimento.** Esse princípio opera a restauração do sujeito e torna presente a problemática cognitiva central: da percepção à teoria científica, todo conhecimento é uma reconstrução/tradução por um espírito/cérebro numa cultura e num tempo determinados.

Os **sistemas hipercomplexos**, por sua vez, são sistemas abertos, sujeitos a fatores de probabilidade, indeterminação, incerteza. Neles, os **erros** não são deletérios, mas sim possibilidades de auto-organização e transformação qualitativa (MORIN, 1973).

A **lógica do terceiro incluído** (LUPASCO, 1951 apud NICOLESCU, 2002, p. 28) amplia a percepção contraditória e reducionista do par binário (A, não A) para, à luz da física quântica, compreender o axioma da tríade (A, não A e T) não contraditória e coexistente no tempo. Além disso, possibilita compreender a diversidade e a singularidade de cada ser humano e, simultaneamente, seu pertencimento essencial à humanidade.

Esses conceitos são fundamentais para se compreender a diversidade e o livre-arbítrio de cada pessoa no âmbito de

um sistema cultural que compreende valores, mentalidades, conhecimentos, saberes, condutas, contingências, inter-relações e interdependências, demandando responsabilidade pelas decisões e possíveis desdobramentos destas, bem como cuidado consigo mesmo, com o próximo, com o conjunto da humanidade e, em um sentido mais amplo, com todo o ecossistema e os polissistemas culturais.

Nas experiências, vivências e convivências, cabe o exercício do livre-arbítrio de cada ser humano, limitado pelo livre-arbítrio dos outros, do seu acervo de conhecimento e consciência, bem como pelos contextos ambientais, culturais, sociais, econômicos, políticos e pelas contingências, dentre outros fatores.

A autodeterminação possibilita ao ser humano traçar seu próprio caminho, conduzir sua vida sem atrelar-se a um destino predeterminado, fazendo jus a sua inteligência, ao seu conhecimento, a sua consciência e aos seus esforços para autoconhecer-se e aperfeiçoar-se continuamente e interagir com consciência no mundo.

Tal perspectiva é essencial na tessitura de relações sociais com respeito à diversidade e singularidade de cada ser humano e isentas de quaisquer formas de desrespeito à vida, tais como: a discriminação, a exclusão, o preconceito, o racismo, a xenofobia e a violência.

SER E AMAR: QUEM OU O QUÊ?

O alcance da consciência de ser possibilitou a emergência do espírito, ser vivo inteligente, consciente, no mundo. E, desde então, o grau de consciência do ser em si, de outros

seres, da humanidade, do mundo, do universo, do cosmos e da causa primária de tudo (que muitos denominam de Deus), tem variado, instigando a busca de sua compreensão, seja pelo viés da ciência, da filosofia ou da religião, seja pela inter-relação dessas.

Heidegger (2012), filósofo alemão, apresenta a noção de **ser no mundo, ser aí no mundo** (em alemão: *dasein*) do ser humano, em sua obra *Ser e tempo* (*Sein und zeit*), buscando uma reinterpretação do sentido do ser, com uma maior amplitude do olhar em relação à metafísica tradicional, indo além da ontologia da substância, que considera o ser em geral a partir da primazia da **coisa**, que representaria tudo o que o ser é. Ele propõe a análise da estrutura do ser no mundo, com uma abordagem fenomenológica de caráter ontológico, para que se possa ter uma perspectiva do ser em geral.

As indagações sobre **ser e amar**, enfocadas neste capítulo, remontam à antiguidade, e são inumeráveis e infindáveis as suas interpretações. Elas têm suscitado intensas e extensas reflexões e debates na humanidade, ao longo de sua história e em contextos culturais diversos, envolvendo interações, vivências e convivências sociais que contribuem na formação de conceitos, percepções e consciência, inclusive da condição de gênero.

Segundo Aristófanes, dramaturgo grego, seriam três os gêneros que originalmente teriam existido na humanidade: o masculino, o feminino e o andrógino. “[...] o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua [...]”. E que “[...] nós éramos um todo; [...] e é] ao desejo e procura do todo que se dá o nome de Amor” (PLATÃO, 2014).

Para Erixímaco, médico da antiguidade, que discute o amor em *O banquete*, de Platão:

[...] múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, [...] é o que tem o máximo poder e toda a felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade (PLATÃO, 2014).

Para Agatão, poeta trágico ateniense, o “Amor não come-te nem sofre injustiça [...]. À força, com efeito, nem ele cede, se algo cede – pois violência não toca em Amor [...] Além da justiça, da máxima temperança ele compartilha” (PLATÃO, 2014).

Sócrates, filósofo ateniense, relata parte de um discurso de Diotima, uma mulher de Mantinéia, em que esta lhe afirmara: o amor é o “desejo do que é bom e de ser feliz”; “é o amor amor de consigo ter sempre o bem”. E não somente no corpo,

[...] mas também na alma, os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. O que, com efeito, se chama exercitar é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo

fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade. Não te admires portanto de que o seu próprio rebento, todo ser por natureza o aprecie: é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo e esse amor acompanham (PLATÃO, 2014).

Sócrates pergunta a Agatão:

O Amor é amor de nada ou de algo? [...] Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não? [...] E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?

Ao que responde: “o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente”. E pergunta se não seria “então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?” (PLATÃO, 2014).

Na contemporaneidade, o filósofo Derrida, em entrevista concedida a Amy Ziering Kofman – no documentário *Deconstructing Jacques Derrida* (2002) –, devolve-lhe as seguintes questões, ao ser indagado sobre o amor: “O amor é o amor por **alguém** ou por **alguma coisa** [de alguém]? [...] É **ser: alguém ou alguma coisa?**”

Suponhamos que eu ame alguém... Eu amo este alguém pela singularidade absoluta do que este alguém é, [...] ou será que eu amo suas qualidades, sua beleza, sua inteligência...? Será que a gente ama **alguém** ou **alguma coisa** de alguém? [...] retomando a questão filosófica sobre **ser**, porque a primeira questão filosófica é: “O que é ‘**ser**’? A filosofia começou com a questão do sentido da vida. E a questão do **ser** já se divide aqui entre o **quem** e o **quê**. É

ser **alguém** ou **alguma coisa**? [...] eu creio que, seja como for que se venha a amar, começar a amar e terminar de amar, se está atrelado a este dilema entre o **quem** e o **quê**. Se quiser ser fiel a alguém, singularmente, insubstituivelmente, perceberia que esta pessoa não é **isto** ou **aquilo**; não teria qualidades, propriedades, a definição de imagens que eu acreditaria amar (grifo da autora)¹.

Entendido como **alguma coisa**, reduz-se o ser a um objeto, substituível, descartável, finito. Assim, também, o amor por **alguma coisa**, e não por **quem**, fragiliza-se em sua coisificação e obsolescência. Ao associar-se uma pessoa, por exemplo, a atributos como aparência física, condição econômica e social, determinado sexo, dentre outros, bem como ao desejo e sentimento de posse, programa-se nela sua obsolescência, qual objeto consumível em meio a uma panóplia de objetos efêmeros que se multiplicam no mundo.

Se, conforme Heráclito (LANDAU; SZUDEK; TOMLEY, 2011), ser é um devir, um fluir ininterrupto, uma contínua transformação na relatividade do tempo, e não uma entidade plena e absoluta, conforme o entendimento de Parmênides (Eleia, 530 a.C. – 460 a.C.), também pode-se entender que o amor é dinâmico, e não imutável. E que a harmonia se compõe com a sintonia e o equilíbrio dinâmico entre diversos, transdimensionalmente.

Entende-se, de acordo com Bergson (2005, p. 8), que “duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. E a fixidez “não passa de um arranjo efêmero entre mobilidades” (BERGSON, 2005, p. 17). A **duração real** é “multiplicidade qualitativa; é o tempo

¹ DERRIDA, Jacques. **Deconstructing**. Direção: Amy Ziering Kofman e Kirby Dick. EUA: Zeitgeist Films, 2002. 1 DVD.

percebido como continuidade indivisível de mudança” (BERGSON, 2005, p. 16).

Observando-se a contínua transformação que caracteriza a vida, inclusive dos seres humanos, constata-se que o amor se fundamenta em um conceito de ser que abarca sua complexidade, criatividade, dinamicidade, singularidade e pertencimento à humanidade.

Amar é também cuidar de si e de outros seres, entendendo-se que:

[...] o cuidado é mais do que um ato singular ou uma virtude ao lado de outras. É um modo de ser, isto é, a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros. Melhor ainda: é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas (BOFF, 2004, p. 92).

A partir de uma perspectiva não dogmática, mas aberta e transdisciplinar, é possível aprofundar o entendimento de **ser**, de sua substância e essência, e do amor de um ser por outro, que é um processo dinâmico do espírito e que se manifesta de modo complexo e diverso também na materialidade, na composição da cultura e identidade (inclusive de gênero) e na comunicação.

GÊNERO, IDENTIDADE E COMUNICAÇÃO NA DINÂMICA DE SER E AMAR

O termo comunicação provém do latim *communicare*, que significa **tornar comum, partilhar, repartir, associar, trocar opiniões** (RABAÇA; BARBOSA, 1995, p. 151).

A comunicação é **uma atividade de representação** que produz algum significado para os sujeitos (COELHO NETTO, 1980, p. 209). Ela não ocorre de modo linear e unidirecional, conforme a visão do modelo reducionista emissor-receptor, mas dinâmica e transdimensionalmente.

De acordo com Rabaça e Barbosa (1995, p. 394), “os meios de comunicação não são neutros”. Tangível e intangível, a comunicação influencia e é influenciada por múltiplos fatores, como o contexto ambiental, cultural, social, econômico, político, dentre outros.

Mídia, por sua vez, é um termo proveniente do latim *medium*, que significa **meio, meio de comunicação, conjunto de meios de comunicação** (RABAÇA; BARBOSA, 1995, p. 401).

A mídia reflete e refrata o contexto cultural e social (MACHADO, 2007).

O processo de comunicação é complexo² e polissêmico³, isto é, compreende a tessitura de interações dinâmicas, com inter-relações e interdependências entre as partes e o todo, possibilitando múltiplos significados e desdobramentos.

Em todo processo comunicativo, independentemente da linguagem utilizada, é imprescindível o reconhecimento da/s outra/s pessoa/s, ou de algo que a/s represente e que possibilite a sua interação. E esta se desenvolve com base em códigos e referências verbais e não verbais, visíveis e invisíveis, alterando, de algum modo, o estado em que as pessoas se encontram.

2 **Complexo**, do latim *complexu*: “que abrange ou encerra muitos elementos ou partes”; “observável sob diferentes aspectos”; “grupo ou conjunto de coisas, fatos ou circunstâncias que têm qualquer ligação ou nexos entre si” (FERREIRA, 2004, p. 509).

3 **Polissemia**, do grego *polysemos*: “que tem muitos significados” (FERREIRA, 2004, p. 1592).

Ao longo da história da humanidade, constata-se a força crescente da imagem na mentalidade e composição cultural e identitária de indivíduos e grupos sociais, e, em um espectro mais amplo, da humanidade.

As imagens possibilitam múltiplas interpretações, tanto no âmbito de sua construção, imaginária ou concreta, visível ou invisível, quanto de sua comunicação, percepção e recepção, podendo evocar emoções e impressões, instigar comportamentos e sentimentos diversos nas pessoas, em relação a si próprias e a outras, e também aos diversos elementos e sistemas com os quais interagem.

Se o slogan **a imagem vale mil palavras**, por um lado, subestima a força da palavra, por outro lado, salienta a importância atribuída à imagem pela sociedade contemporânea, que convive com uma panóplia crescente de imagens fixas e móveis, abrangendo múltiplos recursos midiáticos como, por exemplo, os impressos (revistas, jornais, *outdoors*, dentre outras) e eletrônicos (televisão, cinema, computador, *tablet*, telefone celular, dentre outras).

Cabe destacar, por outro lado, a importância fundamental das palavras no processo de evolução da humanidade, tanto do ponto de vista da comunicação como do registro de sua memória e história. A palavra, se não a principal, é uma das principais conquistas da humanidade no curso de sua existência.

As palavras possibilitam a comunicação de mensagens, valores, atitudes e a interação social, que alimentam a dinâmica cultural.

[...] as palavras estão grávidas de significados existenciais. Nelas os seres humanos acumularam infindáveis experiências, positivas e negativas, experiências de busca, de

encontro, de certeza, de perplexidade e de mergulho no Ser. Precisamos desentranhar das palavras sua riqueza escondida (BOFF, 2004, p. 90).

As imagens, as palavras e outros elementos que compõem as diversas mídias repercutem na mentalidade, nos valores e condutas de indivíduos e grupos sociais, podendo reforçar, amenizar ou eliminar problemas de exclusão, discriminação, preconceito, racismo, xenofobia, dentre outros, decorrentes da falta de compreensão e respeito a outras pessoas.

Para Simon (1979), a identidade é sempre uma concessão, uma negociação entre uma **auto-identidade**, definida por si mesmo, e uma **hetero-identidade** ou uma **exo-identidade**, definida pelos outros.

E uma situação de dominação pode levar à estigmatização de um ou mais indivíduos e grupos minoritários; à visão de **identidade negativa**, segundo Cuche (2002, p. 184).

Uma pessoa pode também sentir-se deslocada em certos contextos. E, como salienta Bauman (2005, p. 19): “Estar totalmente ou parcialmente **deslocado**[...] pode ser uma experiência desconfortável, por vezes perturbadora”.

Nas sociedades em que a imagem tem destaque na construção e manifestação das identidades, a questão Como a outra pessoa me vê? pode ganhar demasiada relevância e mesmo sobrepor-se aos desejos, às necessidades, à autonomia e emancipação das pessoas; ao seu bem-estar e a sua felicidade.

Muito se silencia em nome da descrição social e da imagem que se quer resguardar, embora muitas vezes superficialmente mascarada por múltiplos recursos, a exemplo das foto-

grafias tratadas com aplicativos gráficos computacionais, tão comuns em mídias digitais e impressas na atualidade.

Instituições como a igreja, a família, a escola, dentre outras, promovem a reprodução e/ou transformação de valores e conceitos como os de gênero, não raro reforçando visões e condutas moralistas, preconceituosas, discriminatórias e reducionistas, com base em determinados modelos de comportamento.

Barreiras como essas têm causado sérios problemas, como dificuldades de aceitação de si e de outras pessoas, exclusão social, suicídios, violências, dentre outros.

É importante, no entanto, lembrar que o processo de identificação não consiste na mera adoção passiva de um padrão de aparência e conduta, podendo conduzir a diversas ações e transformações. Ou seja, nenhuma condição é predestinada, permanente e imutável, podendo-se, mediante o livre-arbítrio, buscar-se a emancipação, ainda que sob o risco de sofrer pressões, perdas e retaliações, no contexto em que se vive.

Vale destacar a importância dos meios de comunicação como apoio à educação para um melhor entendimento sobre a complexidade e diversidade, incluindo-se a de gênero, que abarca a multiplicidade e está infinitamente além de quaisquer perspectivas reducionistas e deterministas, tais como a noção binária de **homem** e **mulher**, por exemplo. E, além disso, para a promoção do autoconhecimento, da emancipação e felicidade das pessoas.

Um exemplo recente é o da atriz estadunidense Ellen Page, que proferiu, em 14 de fevereiro de 2014, a conferência inaugural Time to Thrive Conference, organizado pela Human Rights Campaign Foundation, em parceria com a American

Counseling Association. O objetivo deste evento foi promover segurança, inclusão e bem-estar aos jovens *Lesbians, Gay men, Bisexuals, Transgendered and Questioning/Queer* (LGBTQ). Page salientou, nessa conferência, a necessidade de ser o que se é, do reconhecimento e aceitação da diversidade e da importância fundamental da relação de amor com igualdade entre os seres humanos.

Aqui estou, uma atriz, representando, em certo sentido, uma indústria que impõe padrões esmagadores em todos nós. [...] Padrões de beleza, de uma boa vida, de sucesso... Padrões que, eu detesto admitir, me afetaram. Você tem ideias plantadas na sua cabeça, pensamentos que você nunca teve antes, que dizem como você deve agir, como você deve se vestir e quem você deve ser. E tenho tentado ir contra a corrente para ser autêntica e seguir meu coração. [...] **este mundo poderá ser bem melhor, se apenas fizermos o esforço de ser menos horríveis uns para os outros, se tirarmos apenas 5 minutos para reconhecer a beleza de cada um, ao invés de atacar uns aos outros pelas nossas diferenças. [...] amar outras pessoas começa com amarmos a nós mesmos e aceitarmos a nós mesmos.** [...] E eu acredito na força e no apoio de vocês de um modo como nunca saberão. E estou aqui hoje, porque eu sou gay [...] e talvez eu possa fazer uma diferença para ajudar outros a terem uma vida mais fácil e tempos mais esperançosos. [...] sinto uma obrigação pessoal e uma responsabilidade social. E também faço isso egoisticamente, porque estou cansada de me esconder e de mentir por omissão... Sofri durante anos, porque tinha medo de me revelar. Meu espírito sofreu, minha saúde mental sofreu, e meus relacionamentos sofreram. [...] E sou jovem, sim, mas o que tenho aprendido é que **o amor, [com] sua beleza, sua alegria e, sim, mesmo [com] sua dor, é o mais incrível presente para dar e receber como um ser humano. E nós merecemos experimentar o amor plenamente, com igualdade** [...] (TIME TO THRIVE CONFERENCE, 2014).

Salienta-se, também, a necessidade de educação para o amor, a igualdade e a diversidade, a exemplo da pedagogia de Heinrich Pestalozzi (1746 - 1827) que se fundamenta no amor, considerado “o ponto central do qual flui a essencialidade da educação” (PESTALOZZI, 1951, p. 33), e no entendimento de que é essencial “educar a humanidade para a compreensão do amor” (PESTALOZZI, 1951, p. 31), de modo inclusivo e com respeito à diversidade e à individualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo traz uma contribuição à compreensão e à análise crítica sobre as inter-relações entre gênero, diversidade e comunicação, nas tessituras de ser e amar. Com uma abordagem interpretativa e transdisciplinar de gênero, entende-se que este é uma condição e orientação do espírito, sendo significado culturalmente e continuamente (re)produzido e difundido por meio de sistemas de representação e significação, não lhe cabendo, portanto, perspectivas reducionistas e deterministas.

Salienta-se o potencial e a relevância do livre-arbítrio, da comunicação e da educação para a ampliação do conhecimento, de conceitos, da percepção e consciência do ser em si, de outros seres, da humanidade, do ecossistema e dos polissistemas culturais. Além disso, para o contínuo encontro de novos significados e sentidos para a vida e para a promoção de interações sociais fundadas no amor e na igualdade, com respeito à diversidade no âmbito da complexidade e hipercomplexidade da vida.

O amor é um direito inalienável e imprescindível do ser, que lhe possibilita interagir com outros seres, compondo o tecido e a sustentação do processo dinâmico e criativo da vida.

Diante das barreiras e restrições com que ainda se depara a humanidade em relação ao ser, ao amor e à igualdade, a exemplo daquelas impostas à diversidade de gênero, destaca-se a necessidade de uma ampla revisão de conceitos, valores e condutas, bem como de um esforço conjunto para alcançar sua plena vivência, na singularidade e universalidade de ser e amar.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGSON, Henry. **Memória e vida**. Revisão técnica e da tradução por Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano: compaixão pela Terra**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COELHO NETTO, José Teixeira. **Semiótica, informação e comunicação**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Deconstructing**. Direção: Amy Ziering Kofman e Kirby Dick. EUA: Zeitgeist Films, 2002. 1 DVD.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa**. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp, 2012.

LANDAU, C.; SZUDEK A.; TOMLEY, S. **O livro da filosofia**. Trad. por: Douglas Kim. São Paulo: Globo, 2011

MACHADO, Arlindo. **Arte e mídia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MORIN, Edgar. L'écologie de la civilisation technicienne. In: (Vários). **Une nouvelle civilizacion?** Hommage à Georges Friedmann. Paris: Gallimard, 1973. p. 45-75.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

NICOLESCU, Basarab. **Manifesto of transdisciplinarity**. New York: State University of New York, 2002.

PESTALOZZI, Johann Heinrich. Letter sent to the minister of Justice Meyer, May, 1798. In: DEJUNG, E.; STETTHACHER, H. (Ed.). **Santliche Brief**. Switzerland: Orell Füssli, 1951. v. 4.

PLATÃO. **O banquete**: Apolodoro e um companheiro. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000048.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2014.

TIME TO THRIVE CONFERENCE, 2014. Las Vegas. **Conferência inaugural de Ellen Page**, 14 fev. 2014. Vídeo (8min. 37 seg.), son., color. Legendado. Inglês. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dKpz3umOMPI>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

RABAÇA, Carlos A.; BARBOSA, Gustavo. **Dicionário de comunicação**. São Paulo: Ática, 1995.

SIMON, Pierre-Jean. Aspects de l'ethnicité bretonne. **Pluriel-débat**, n. 19, p. 23-43, 1979.

SOBRE A “GAROTA DA CAPA”

Luciana Martha Silveira

O trabalho que foi escolhido para estar em recortes na composição das capas da coleção *Entrelaçando gênero e diversidade* foi construído na pintura em aquarela, nas dimensões 1,05cm X 0,70cm, no ano de 2014.

Este trabalho faz parte de um tríptico intitulado *Rede de pescador* que, por sua vez, está em um conjunto de aquarelas fortemente vinculadas a um trabalho intenso de pesquisa no entorno da Teoria da Cor.

A proposta artística, onde este trabalho se localiza, encontra-se vinculada às discussões que envolvem o diálogo e a busca de equilíbrio entre a teoria e a prática da cor. As aquarelas, consideradas de grandes dimensões para a técnica, estão pensadas na interação entre a arte e a ciência da cor. Seu processo de elaboração se dá a partir de um movimento pendular, isto é, a construção de cada obra acontece através de distanciamentos e aproximações com o próprio trabalho, com a memória e também com as sensações de pertencimento.

A discussão sobre o diálogo e a interação entre a teoria e a prática da cor já foram materializadas por diversos artistas e pesquisadores, dentre eles, Wassily Kandinsky, Joseph Albers, Israel Pedrosa e Alfredo Andersen. Esses artistas evidencia-

ram, em suas épocas e com suas diferentes abordagens, que a teoria influencia a prática da cor e, por outro lado, as diferentes linguagens de expressão artística trazem contribuições para a fundamentação da Teoria da Cor.

Concepções filosóficas como as de Isaac Newton e Johann Wolfgang von Goethe influenciaram artistas em suas poéticas. Newton dizia, baseando-se na óptica mecanicista, que **a cor existe, quer você queira, quer não**; enquanto Goethe dizia, baseando-se no idelismo alemão, que **a cor só existe se o ser humano a interpreta**. São convicções contrárias, que interferem radicalmente na produção artística da autora do trabalho *Rede de Pescador*, Luciana Silveira.



Figura 1 – Rede de pescador

Fonte: SILVEIRA (2013).

Este trabalho, assim como as outras aquarelas que fazem parte do mesmo contexto, tem como proposta poética a interferência dessas duas convicções, numa busca pelo equilíbrio.

Por um lado, vários objetos são representados e iluminados cromaticamente, seguindo hierarquias de uso e expressão, e, por outro, esses mesmos objetos são representados na percepção do ser humano, numa hierarquia cromática de valores.

A cultura material surge como uma forma de percepção cromática em um contexto formado de objetos e adornos delicados, representados em aquarela, na delicadeza da transparência.

Em texto publicado por ocasião de exposição *Uma grande janela verde*¹, Correa diz que essas aquarelas:

propõem uma experiência de re-apresentação do cotidiano – das coisas reais do cotidiano. Um tipo de re-apresentação, ao modo de DANTO, em que o objeto-obra não só está no lugar de outras coisas, mas nos traz sua presença e seus sentidos. Os objetos-obra que constituem a exposição, ao re-apresentarem as coisas reais, nos afetam de igual forma pelas camadas de cores sobrepostas no papel, como pela possibilidade de desvendar as estratégias para nos relacionarmos com aquelas coisas. Somos afetados em cada objeto-obra pelos formatos, pelas cores e pela organização particular das coleções de coisas. As obras de Luciana Silveira, por isso, nos aproximam amorosamente da vida.

¹ Exposição realizada no Museu Alfredo Andersen, Curitiba, 2013.



SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

(Em ordem alfabética)

ALEX RIBEIRO NUNES

Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário de Lavras (UNILAVRAS). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Membro Grupo de Pesquisas Relações entre Filosofia e Educação para a Sexualidade na Contemporaneidade: a problemática da formação docente.

ANDRÊSA HELENA DE LIMA

Graduada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestranda do em Educação pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Membro do Grupo de Pesquisas Relações entre Filosofia e Educação para a Sexualidade na Contemporaneidade: a problemática da formação docente.

GILSON LEANDRO QUELUZ

Professor da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Docente do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade (PPGTE) da UTFPR. Graduado e Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutor em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Vice-presidente da ESOCITE.BR (Associação Brasileira de Estudos Sociais das Ciências e das Tecnologias).

IVO PEREIRA DE QUEIROZ

Professor da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Doutor e Mestre em Tecnologia pela UTFPR.

JÚLIO CÉSAR DOS SANTOS

Professor do Instituto Federal de Goiás (IFG). Ator, diretor e documentarista. Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Tecnologia pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Doutor em Arte e Cultura Visual pela UFG. Atua na linha de pesquisa Trabalho, Cultura e Política. Membro do Núcleo de Estudos sobre o Trabalho, Tecnologia e Formação Humana (NETEFH) e do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Relações entre as Tecnologias e a Educação.

JUSSARA MARQUES DE MEDEIROS

Assistente social na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Professora das Faculdades Integradas do Brasil (UNI-BRASIL) e do Centro Universitário Internacional (UNINTER). Graduada em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestra em Tecnologia pela UTFPR. Pesquisadora do Núcleo de Gênero e Tecnologia (GeTec) da UTFPR.

LEONETE MARIA SPERCOSKI RIBAS

Graduada em gestão em marketing e vendas pela Universidade de Vendas do Brasil em São Paulo. Pesquisadora independente. Militante da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL).

LUCIANA MARTHA SILVEIRA

Professora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Docente do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade

(PPGTE) da UTFPR. Graduada em Educação Artística e Mestra em Múltiplos pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-Doutora pela Universidade de Michigan.

MARIA RITA DE ASSIS CÉSAR

Professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Vice-Coordenadora e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da UFPR. Graduada em Ciências Biológicas pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Mestra em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutora em Educação com estágio de pesquisa (Doutorado Sanduíche) na Universidade de Barcelona/Espanha. Pós-Doutora em Filosofia Contemporânea (Michel Foucault) pela Universidade de Paris XII. Coordenadora do Laboratório de Investigação em corpo, gênero e subjetividade na Educação (LABIN) e Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero ambos da UFPR. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Nível 2.

MARISTELA MITSUKO ONO

Professora aposentada da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e em Formação de Professores pela UTFPR. Mestra em Tecnologia pela UTFPR. Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-Doutora Empresarial com cooperação técnica da empresa Dangelo.

NANCI STANCKI DA LUZ

Professora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Coordenadora e Docente do Programa de Pós-Graduação em

Tecnologia e Sociedade (PPGTE) da UTFPR. Graduada em Matemática pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e em Direito pelo Centro Universitário Curitiba. Mestra em Tecnologia pela UTFPR. Doutora e Pós-Doutora em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Coordenadora do Núcleo de Gênero e Tecnologia (GeTec) da UTFPR. Membro da Comissão de Estudos sobre Violência de Gênero da Ordem dos Advogados do Brasil/OAB-PR.

ROSA MARIA BERARDO

Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG). Cineasta. Graduada em Comunicação Social pela UFG. Mestra em Artes pela Universidade de São Paulo (USP). Mestra e Doutora em Cinema et Audiovisuel pela Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle). Pós-Doutora em Ciências Sociais/Cinema pela Université du Québec/Montreal.

SONIA REGINA LOURENÇO

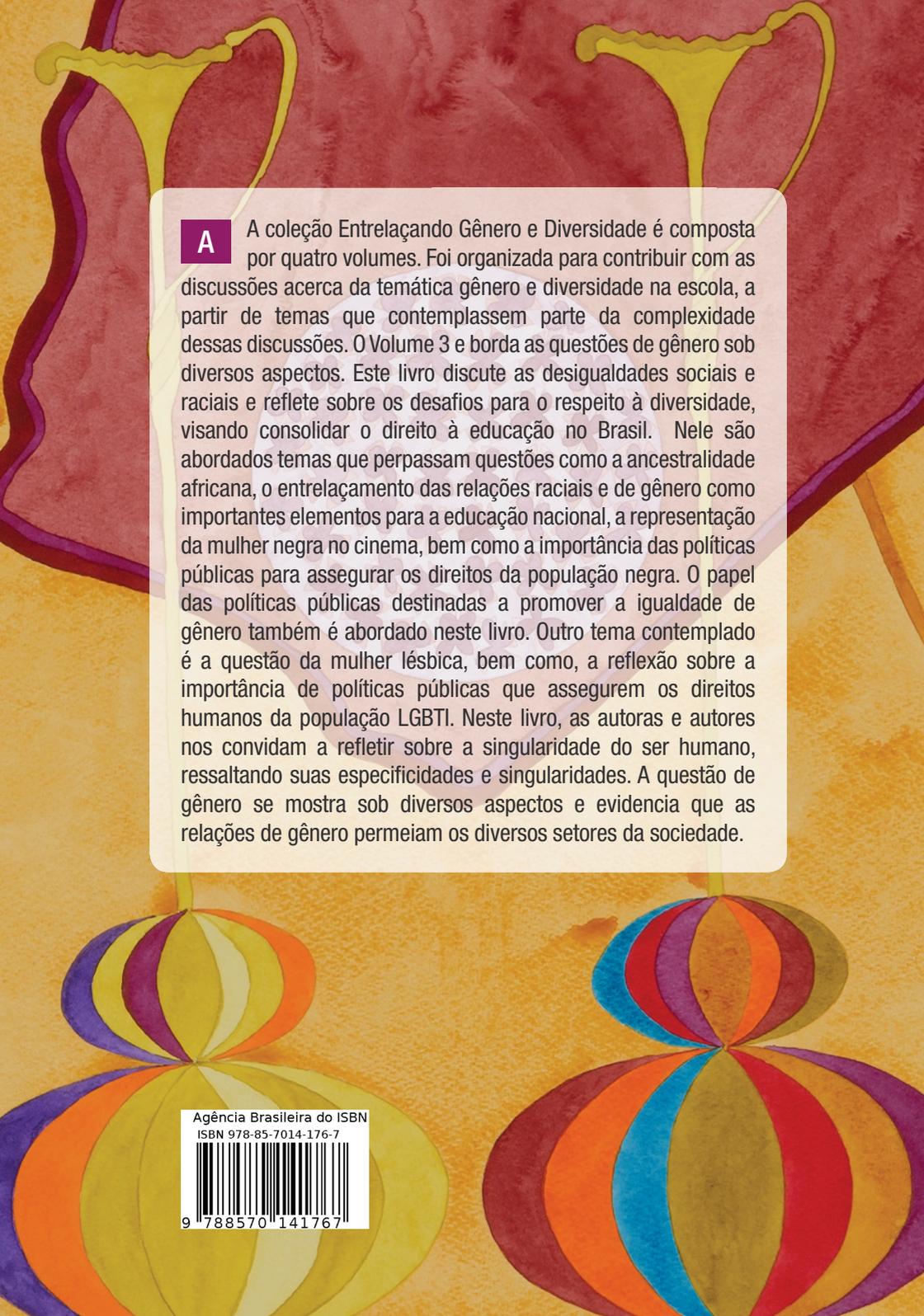
Professora da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT. Graduada em Ciências Sociais e em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestra em Antropologia Social pela UFPR. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Comitê Quilombos. Sócia-Efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).



Fontes: Utopia Std (texto) e Helvetica Neue LT Std (títulos)

Curitiba

2016



A A coleção Entrelaçando Gênero e Diversidade é composta por quatro volumes. Foi organizada para contribuir com as discussões acerca da temática gênero e diversidade na escola, a partir de temas que contemplassem parte da complexidade dessas discussões. O Volume 3 aborda as questões de gênero sob diversos aspectos. Este livro discute as desigualdades sociais e raciais e reflete sobre os desafios para o respeito à diversidade, visando consolidar o direito à educação no Brasil. Nele são abordados temas que perpassam questões como a ancestralidade africana, o entrelaçamento das relações raciais e de gênero como importantes elementos para a educação nacional, a representação da mulher negra no cinema, bem como a importância das políticas públicas para assegurar os direitos da população negra. O papel das políticas públicas destinadas a promover a igualdade de gênero também é abordado neste livro. Outro tema contemplado é a questão da mulher lésbica, bem como, a reflexão sobre a importância de políticas públicas que assegurem os direitos humanos da população LGBTI. Neste livro, as autoras e autores nos convidam a refletir sobre a singularidade do ser humano, ressaltando suas especificidades e singularidades. A questão de gênero se mostra sob diversos aspectos e evidencia que as relações de gênero permeiam os diversos setores da sociedade.

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-7014-176-7



9 788570 141767