

CÍCERO JOÃO DA COSTA FILHO (ORG.)

...
À MARGEM DA HISTÓRIA

REPRESENTAÇÕES E CERCEAMENTO DE DIREITOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO



SER
TÃO
CULT



Cícero João da Costa Filho

Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal do Ceará e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Coursou mestrado, doutorado e pós-doutorado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Concluiu um segundo curso de pós-doutorado na mesma instituição com pesquisa intitulada “Integralismo e Teoria Política: Miguel Reale e sua análise sobre o Estado, Poder, Direito e Sociedade (1931-1960)”. É autor dos livros *Padaria Espiritual: cultura e política em Fortaleza no final do século XIX (1892-1898)* (Ed. LCTE, 2016); *Sívio Romero: literatura, raça e política (1851-1914)* (Ed. Porto de Ideias, 2017); *No limiar das raças: Sívio Romero (1870-1914)* (Ed. Todas as Musas, 2016). E-mail: cicerojoaofilho@gmail.com.

...

À MARGEM DA HISTÓRIA

REPRESENTAÇÕES E CERCEAMENTO DE DIREITOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

CÍCERO JOÃO DA COSTA FILHO (ORG.)

...
À MARGEM DA HISTÓRIA

REPRESENTAÇÕES E CERCEAMENTO DE DIREITOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO



Sobral-CE
2021



À margem da História: Representações e Cerceamento de Direitos no Brasil Contemporâneo

© 2021 copyright by Cicero João da Costa Filho (Org.)

Impresso no Brasil/Printed in Brasil



Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138
Renato Parente - Sobral - CE
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222
contato@editorasertaocult.com
sertaocult@gmail.com
www.editorasertaocult.com

Coordenação Editorial e Projeto Gráfico

Marco Antonio Machado

Coordenação do Conselho Editorial

Antonio Jerfson Lins de Freitas

Conselho Editorial de História

João Batista Teófilo Silva
Carlos Augusto Pereira dos Santos
Francisco Dênis Melo
Geranilde Costa e Silva
Gilberto Gilvan Souza Oliveira
Juliana Magalhães Linhares
Raimundo Alves de Araújo
Telma Bessa Sales
Tito Barros Leal de Pontes Medeiros
Valéria Aparecida Alves

Revisão

Danilo Ribeiro Barahuna

Diagramação

Francisco Taliba

Foto de capa

Alex Costa

Capa

Francisco Taliba

Catálogo

Leolgh Lima da Silva - CRB3/967

M328 À margem da História: representações e cerceamento de direitos no Brasil Contemporâneo. / Cicero João da Costa Filho (Org.). – Sobral, CE: Sertão Cult, 2021.

202p.

ISBN-978-85-67960-40-1 - e-book - pdf

ISBN: 978-85-67960-41-8 - papel

Doi: 10.35260/67960401-2021

1. Minorias- Brasil. 2. Representações- Minoria. 3. Direitos- Brasil. 4. Contemporaneidade- Direito das minorias. I. Costa Filho, Cicero João da. II. Título.

CDD 300
340
900



Este e-book está licenciado por Creative Commons

Atribuição-Não-Comercial-Sem Derivadas 4.0 Internacional

Sumário

APRESENTAÇÃO..... 9

**O TRUQUE DE DEUS: UMA “CONVERSA” SOBRE PODER, HIERARQUIAS,
PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E (IN)VISIBILIDADES 17**

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE
AUTA JEANE DA SILVA AZEVEDO

**RAÇA E NACIONALIDADE: O PROJETO DE BRASIL, CATÓLICO,
ANTISSEMITA (ELIMINACIONISTA), DE ‘ESTADO FORTE’ DE
GUSTAVO BARROSO NA DÉCADA 1930..... 37**

CÍCERO JOÃO DA COSTA FILHO

**O FIM DO MUNDO PRESENTE: DESAFIOS, PRÁTICAS E LEITURAS SOBRE O
FEMININO NA LITERATURA DE CORDEL 71**

KATIANA ALENCAR BERNARDO
JOSÉ RODRIGUES FILHO

AFASIAS E ALEGORIAS NO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO 89

MÁRCIA REGINA
LIA KELLER FERREIRA DA COSTA

**“SOU UM HOMEM, SOU UM BIXO, SOU UMA MULHER, SOU A MESA E AS
CADEIRAS DESSE CABARÉ”: A PROSTITUIÇÃO NA (TRANS) EXPERIÊNCIA
TRAVESTI..... 111**

HIAN CÁSSYO DANTAS DE OLIVEIRA
FRANCISCO FRANCINETE LEITE JUNIOR
MARIA CRISTINA LOPES DE ALMEIDA AMAZONAS

**ALCOOLISMO E SEGREGAÇÃO: A FUNÇÃO DO ANONIMATO
NA IRMANDADE ALCOÓLICOS ANÔNIMOS 137**

RAUL MAX LUCAS DA COSTA
LEONARDO DANZIATO

**A MATERIALIZAÇÃO DO ÓDIO EM CORPOS MASSACRADOS: UMA
CONTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS PRÁTICAS CRIMINOSAS CONTRA LGBTI+
NO NORDESTE BRASILEIRO..... 155**
WILIANS VENTURA FERREIRA SOUZA
CARLOS ALBERTO FELICIANO

COVID-19 E UM MUNDO POR VIR..... 177
SARA FREITAS
PAULO ROGERS FERREIRA

**AS ERRÂNCIAS DO RAP E DO FUNK: UMA BREVE PERSPECTIVA
SOBRE AS PERIFERIAS URBANAS..... 189**
YURI COSTA MORAES DA SILVA
THAYLLA REGINA FRAZÃO DE ASSUMPCÃO



APRESENTAÇÃO

A Editora Sertão Cult teve a brilhante ideia de publicar uma coletânea sobre temas que a História oficial desconsidera, apreendendo sempre temáticas ligadas ao “mundo do branco”, nos planos econômicos, sociais, culturais e ideológicos. Porque não dizer que o parâmetro das análises é o enfoque cientificista, que limita a análise às leis que explicam o desenvolvimento social, as mudanças ou o repertório cultural são explicados a partir do ponto de vista do naturalismo europeu, assim como outras vertentes de um determinismo de matriz europeia que anteparam o positivismo, o estruturalismo e outras correntes cartesianas. Silvio Romero, em seu arroubo cientificista, jamais perdeu de vista o mundo simples dos povos do interior; Mário de Andrade percorreu o Brasil buscando as tradições desse povo; no Ceará, o grupo liderado por Antônio Sales, com sua Padaria Espiritual, combatera o binômio civilização e progresso em nome dos tipos populares, apreendendo a vida do homem do campo, pescador, agricultor etc. Foram intentos que jamais devem ser esquecidos, mas que esbarraram numa cultura apreendida sob o olhar do “homem de ciência”, que apreende a cultura do não branco a partir do olhar menor, que está à margem, como se a vasta tradição do povo, negro, da cultura negra, pudesse ser avaliada a partir do mundo do branco.

Florestan Fernandes, em um de seus estudos, afirmou que o negro tinha alma branca, por estar inserido em uma sociedade que bloqueia suas manifestações culturais. Abdias do Nascimento denunciou, assim como Fernandes, a formação da cultura brasileira marcada pelo preconceito, pelo estigma ou “peso da cor” que relega o negro para os cantos, restando a estes trabalhos que infelizmente para muitos são trabalhos “para negros”. Com uma estrutura racista, aliás, o “racismo genérico” já está presente nas interpretações bíblicas racialistas (veja por exemplo a servidão de Cam), vemos respingos do racismo científico de escritores da Geração 1870 que fabricou tipos, caráter, o qual portava uma série de atributos morais.

Se o negro, com sua farta tradição cultural, fora marginalizado, o que dizer das minorias, como exemplo o grupo LGBTQ+, mulheres, ex-escravos, que levariam pelo resto da vida a invalidez perambulando pelas ruas? Nessa ótica, a coletânea é um grito contra o esquecimento, contra o paradigma tradicional da história, que vem mudando, haja vista os estudos de escritores negros enfatizando uma nova visão a respeito da cultura negra; uma excelente literatura traz para a ordem do dia a necropolítica, a decolonização etc. Estudos sobre gênero já são uma realidade, colocando por terra a sexualidade como uma simples questão ligada ao órgão sexual. As “minorias” precisam se fazer maioria para que assim a História contemple o que é da alçada da cultura humana.

Nessa perspectiva, os capítulos que se seguem trazem temas que abordam as Histórias de sujeitos esquecidos ou, quando muito, vistas sob o olhar de uma cultura hegemônica, que concebe o diferente como inferior, à margem da História, que precisa da sua presença para manter sua existência. É por essa existência negada que essa coletânea traz temas e resistências de grupos marginalizados, os “excluídos da História”, conforme a concepção de Michelle Perrot,

aqueles aos quais não foram dedicados estudos suficientes (PERROT, 2017). Nesta pequena coletânea, os excluídos, muitas vezes invisíveis à História Oficial, são tornados invisíveis frente uma cultura hegemônica moralista, racista, que deliberadamente procura tornar invisível outras representações que não as que idealiza encontrar em seu espelho.

Entre os grupos tratados como minorias, enquanto representação, estão os homossexuais, a comunidade LGBTQ+, os alcoolistas, entre outros, além do tema mais recorrente do momento, que é a situação da COVID 19, a denúncia da diáspora brasileira por meio do funk e do rap. Essas questões merecem a atenção de uma nação que fora formada pela exclusão das minorias e que, infelizmente, esse traço insiste em permanecer na cena histórica, perseguindo manifestações “desvinculadas” da cultura branca em seu *topos* civilizado, evolutivo e cristão.

Carolina Barbosa de Albuquerque e Auta Jeane da Silva Azevedo mostram a difícil inserção de negros (ex-escravos) que foram brutalizados nos antigos engenhos. Os efeitos dessa barbárie por vezes caminhavam nas estradas, mostrando a tortura em parte do corpo, perambulando sem perspectivas de dias melhores. Mas a tortura, segundo as autoras, não se reduz ao corpo, estão cravadas em vidas sem identidade, ou melhor, os prejuízos das torturas marcarão homens que são marginalizados pelo mundo do branco, capitalista, que impõe regras de viver ou de conduta. A começar pelo termo deficiente, as autoras mostram o como surge a figura do deficiente, concebido biologicamente e não socialmente. Contrariando esse modelo, surge o movimento feminista, que se volta contra condições atribuídas ao homem (machismo), dificultando uma nova visão às tais mulheres, impedindo o acesso ao trabalho etc. Como se não bastasse, as pesquisadoras afirmam que o movimento feminista

carrega o mundo de valores da mulher branca, esquecendo a opressão de classe, sexo e raça.

Cícero João da Costa Filho perscruta o ódio impiedoso de Gustavo Barroso à figura do judeu no Brasil dos anos 1930. Sendo figura das mais destacadas da AIB, Barroso destilou ódio à figura do judeu, acreditando na propalada Teoria do Complô Judaico, que falava de um plano de dominação judaica no mundo. Figura conservadora, ‘anti-modernizante’, o escritor cearense assimilou o antissemitismo racial oriundo da Idade Média, em que se associava práticas ou comportamentos a caracteres biológicos. Defendendo a eliminação do judeu por acreditar que este era o grande responsável pelos prejuízos nacionais e do mundo. Barroso, sem poupar palavras, referiu-se ao judeu com termos os mais nefastos possíveis: eram piolhos, vermes, raça que merecia carrapaticida na proporção que aumenta seu número, chegavam a coçar, destruindo qualquer civilização (sociedade). O Chefe dos Camisas Verdes liderou uma verdadeira cruzada à entrada de judeus no Brasil.

Wilians Ventura Ferreira Souza e Carlos Alberto Feliciano se debruçam sobre corpos que gritam, agonizados por terem sua sexualidade bloqueada em função de um CISTema que oprime, a imposição heteronormativa é parte de um grande e complexo modelo capitalista e quem a ele não se acomoda é concebido como desviante. Uma triste realidade infelizmente marca e diz que o ser não pode ser diferente, com o risco de sua própria existência. Assim, não apenas o movimento LGBTQIA+, como lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais são perseguidos e brutalmente mortos em todo o país. Souza e Feliciano realizaram um levantamento de todas as regiões do país, onde o norte e nordeste são as regiões onde a perseguição de grupos ‘desviantes’ – que fogem à lógica heteronômica – são maiores. Essa exclusão só torna ainda mais cruel quando muitos dos agressores

sequer são apontados como os responsáveis pelo crime, tendo a conivência da polícia, que alega que muitas mortes de LGBTQIA+ foram causadas pelo próprio companheiro.

Katiana Alencar Bernardo e José Rodrigues Filho investem no imaginário feminino retratado pela literatura de cordel. Uma vez que importa situar o lugar do poeta numa sociedade conservadora, machista e misógina, os autores analisam a visão corruptiva, de decadência moral, na postura de uma mulher que “não é mais nada”, que se “amigou”, que “mostrava as poupas de fora”. Imersa numa sociedade patriarcalista, onde a Igreja disseminou o ideal da mulher pura, apta para a procriação etc., Bernardo e Rodrigues Filho situam o fundamento discursivo dessa imagem negativa sobre a mulher, novos tempos chegavam e a modernização fabricava ‘modelos’, no caso, o da sociedade civilizada. Verdadeiras normas, códigos de postura marcam a visão do poeta em seu cordel, apontando a imoralidade de uma mulher que paquera, que usa biquíni, que não tem vergonha. Mais, conforme a problemática dos autores, porque não ser mulher pura, casar virgem, ser boa mãe, elementos de uma sociedade ‘civilizada’ que sempre cerceia?

Márcia Regina Carneiro e Lia Keller Ferreira da Costa mostram o esquecimento da cultura negra, que ao olhar do imaginário branco ‘civilizado’ invisualiza a rica herança do negro, quando muito realiza uma seleção ao sabor de uma estrutura social, política e econômica que os convêm. Trazendo questões que recentemente têm sido muito debatidas, no caso, o tema da decolonialidade, Carneiro e Costa se aprofundam em autores negros para mostrar as afasias, os silêncios da cultura negra. Nessa ótica, as autoras trazem um debate riquíssimo, explorando conceitos que por si só se mostram incoerentes do ponto de vista epistemológico, dentro do escopo do de um racismo estrutural, como por exemplo, o conceito de branquitude. É assim que

as autoras investem na análise da Frente Negra Brasileira, seguindo correntes conservadoras da Igreja, mas como veremos no presente capítulo, a Frente Negra pautou-se sob o olhar branco, assimilacionista, solidificando a ideia do mito do senhor benevolente, da democracia racial etc.

Hian Cássyo Dantas de Oliveira, Francisco Francinete Leite Junior e Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas exploram os limites demarcatórios das relações de gênero. Contestando a identidade de gênero simplificada a homem-pênis e mulher-vagina, os(as) pesquisadores(as) adentram a construção social e histórica dos corpos. É pela fluidez histórica e sua construção por parte de cada sociedade que o corpo se molda, atendendo ou não a dispositivos, possuidores de canais como leis, órgãos e principalmente discursos. Tais discursos possuem sua razão de ser na sexualidade ligado ao homem e à mulher, desconsiderando a complexa relação de gênero que carrega a subjetividade e a identidade sexual de cada sujeito. Mostrando-nos a estática visão que persiste sobre as travestis e se contrapondo a elas, Oliveira, Leite Junior e Amazonas recorrem à teoria *queer* - aquele que difere das relações tradicionais de gênero -, apontando que se prostituir muitas vezes não é a alternativa para travestis, mas sim a única opção que os resta frente um mercado de trabalho que não as aceita.

Raul Max Lucas da Costa e Leonardo Danziato vão até os AA e problematizam as alternativas terapêuticas de um sujeito alcoolista que primeiramente era visto como um sujeito viciado e depois, tratava-se de um doente, rente o olhar da medicina social que surgia. Nuançando a origem do alcoolista, Costa e Danziato adentram a psicologia utilizada pelos AA, por vezes de caráter filosófico pragmático, cristãos e psicológicos. Nessa perspectiva, os autores investem na filosofia utilizada pelos AA, que tendo como princípio a fraternidade

resultando no afastamento do próprio Eu do adicto, por sair de uma dependência e se agarrar a outra, semelhante à de natureza católica. Procedendo com conceitos lacanianos em diálogo com Freud, o texto mostra que o anonimato dos AA com suas técnicas de evitações, orações, acompanhamento etc., não é fruto de uma lógica que preliminarmente concebe o alcoolista como usuário de droga, bem próximo do crime. Tudo isso integra uma ‘identidade negativa’, ‘sem lugar no espaço’, segregando ainda mais o alcoolista na sociedade e na política responsável pela questão correspondente.

Sara Freitas e Paulo Rogers Ferreira se debruçam nas relações do neoliberalismo com a pandemia do Covid-19, que assola não só o Brasil, como o mundo todo. Tomando no primeiro momento particularidades do pensamento de Foucault, como técnica, dispositivo, na docilização de corpos, Freitas e Ferreira trazem a enigmática questão de que o neoliberalismo perdeu seu rumo, isto é, o clássico modelo da política monetária *à la* Keynes passou à desaceleração, e o que era verdade agora se pauta pela simples variação de preços, sem uma estrutura política adequada para a reprodução do capital. Por isso, os *biopoderes*, haja vista que não se trata mais de um processo das fases do capital, e sim de uma atividade que acontece nos circuitos internos da economia. Se antes o liberalismo se centrava na capacidade de produção do sujeito, agora estrategicamente a utopia do trem do progresso reduz-se a uma concorrência pura deixando os homens à mercê do mecanismo de preços. Bem lembrado pelos autores, é preciso pedir a Gaia um lugar seguro onde se aterrisse para só assim seguirmos interagindo com o todo.

No último capítulo, Yuri Costa Moraes da Silva e Thaylla Regina Frazão de Assumpção trazem a resistência do rap e do funk no Rio de Janeiro e em São Paulo. Elucidando o processo da diáspora africana no Brasil, debate-se sobre como a música não pode enfrentar

diretamente a ordem capitalista estabelecida, cada vez que o homem se torna mercadoria, mas estabelece-se enquanto método de enfrentamento. Nas periferias, carioca e paulista, o rap e o funk surgem justamente do movimento de homens explorados que vivem a dureza de áreas à margem da assistência do Estado. Sem oportunidades de emprego e estruturalmente racializados, o acesso à possibilidade de melhores dias lhes são vetados, restando a música como alternativa tanto de denúncia social como de meio de subsistência. Criminalizados e marginalizados por representarem uma das faces da desigualdade social, assim como o samba e o entrudo, Silva e Assumpção afirmam que o rap e o funk possuem suas espacialidades dentro de um Estado negligente e opressor. Observadas sob a ótica capitalista, essas manifestações culturais socializam, criam suas identidades e até já adentraram com evidência a indústria cultural fonográfica do país, caracterizando e subvertendo parte da lógica do sistema.

Desejamos ao leitor uma excelente leitura e que as temáticas aqui levantadas possam suscitar novas reflexões, e assim, surgirem novos estudos propondo visões destoantes da visão classista dos temas apontados. Que novos trabalhos surjam com a leitura dessa coletânea e as análises de cada autor.

Cícero João da Costa Filho
São Paulo, abril de 2021

O TRUQUE DE DEUS¹: UMA “CONVERSA” SOBRE PODER, HIERARQUIAS, PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E (IN)VISIBILIDADES

CAROLINA BARBOSA DE ALBUQUERQUE²

AUTA JEANE DA SILVA AZEVEDO³

*“Em nós, até a cor é um defeito. Um imperdoável mal
de nascença, o estigma de um crime.”*

Luís Gama

*Quando o feminismo, na forma como é definido, consegue chamar a atenção
para as diversas realidades sociais e políticas da mulher, ele põe no centro a
experiência de todas as mulheres, especialmente daquelas cujas condições so-
ciais estão menos presentes como tema de estudo e como horizonte das práticas
transformadoras dos movimentos políticos.*

Bell Hooks

Os arquivos da História brasileira registram referências variadas a “aleijados”, “enfeitados”, “mancos”, “cegos” ou “surdos-mudos”. No entanto, assim como ocorria no continente europeu, a quase totalidade dessas informações ou comentários está diluída nas menções relativas à população pobre e miserável. Ou seja, também

1 Donna Haraway, em seu texto “Saberes Situados”, argumenta a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação, nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo. Só o truque de deus é proibido. O truque de deus é uma tradução da ilusão acerca da onisciência e da indiferença. Portanto, aqui refutamos a noção de neutralidade.

2 Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGA-UFPE). Bacharel em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). LATTES: <http://lattes.cnpq.br/5471357489195604>.

3 Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Pernambuco (2005). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação não formal e gênero, tendo atuado no campo das Ongs, junto aos movimentos sociais. Coordena projetos sociais e culturais na comunidade do Coque e integra um coletivo de mulheres na mesma comunidade. Concluiu o Mestrado em Educação na linha de Pesquisa em Educação e Espiritualidade no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, trabalhando com temas como o cuidado de si, formação humana e narrativas de si. Atualmente é doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, onde realiza estudos e pesquisas sobre feminismo, mulheres negras, antropologia e direito a cidade numa perspectiva feminista. Atua como professora substituta no Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7995005381364107>.

no Brasil, a pessoa com deficiência foi incluída, por vários séculos, dentro da categoria mais ampla dos “miseráveis”, talvez os mais pobres entre os pobres (SILVA, 1987, p. 1910).

Quando surgia uma epidemia – no período da colonização do Brasil, era um verdadeiro “salve-se quem puder” –, só se apresentavam para dar algum atendimento à população mais pobre os improvisadores e também os muitos experimentados curadores (SILVA, 1987, p. 195). Assim, começamos a identificar a existência de uma política de exclusão ou rejeição das pessoas com algum tipo de deficiência (FIGUEIRA, 2008).

Longe de ser um mal sobrenatural, a deficiência física ou sensorial dos negros que foram escravizados decorreu, inúmeras vezes, dos castigos físicos a que eram submetidos. De início, a forma como se dava o tráfico negreiro, em embarcações superlotadas e em condições desumanas, já representava um meio de disseminação de doenças que levavam as consequências de se ter um corpo com deficiência – e não raro também provocavam a morte de um número considerável de negros escravizados.

Em documentos historiográficos, encontramos passagens da violência e crueldade dos castigos físicos aplicados tanto nos engenhos de açúcar como nas fazendas de café. É importante frisar que o rei D. João V, em alvará de 03 de março de 1741, define expressamente a amputação de membros como castigo aos negros fugitivos que fossem capturados. Uma variedade de punições, do açoite à mutilação, era prevista em leis e contavam com a permissão (e muitas vezes anuência) da Igreja Católica (Figueira, 2008, p. 45).

No entanto, a amputação de alguns membros não se dava apenas por punições. Lilia Lobo (2008, p. 170) descreve que um engenho de açúcar extraía do corpo até a última gota de esforço físico, quando não do próprio sangue. Mais do que o inferno na fornalha e nas

caldeiras, o trabalho na moenda, que era, sobretudo, feminino, por qualquer descuido moía mãos e braços, quando não o corpo inteiro, transformando-o em uma massa sangrenta e amorfa. Foi esse o caso ocorrido com uma jovem negra no engenho Musurepe, em Pernambuco, que foi apanhada e moendo-a com a mesma cana. Por isso, segundo o relato de Antônio da Encarnação, administrador de um engenho, “a escrava trabalhava com uma machadinha ao lado, para que ela própria decepasse o braço, caso a moenda o pegasse, salvando-se a máquina de maiores estragos”.

Era comum ver, pelas estradas, vilas e cidades, escravos velhos, andrajosos, doentes e mutilados pelo trabalho, abandonados à própria sorte pelos donos, mendigando a caridade pública.

Seres miseráveis são às vezes vistos em Recife, pedindo esmolas pelos quarteirões da cidade, idosos e enfermos. Alguns foram escravos e quando a moléstia os tornou inúteis, seus amos lhes deram a liberdade e os despediram esgotados pela senectude ou estropiados, e seu único recurso é esmolar pelas ruas públicas. Corpos que, se não foram definitivamente descartados pela morte, o foram em vida, porque eram vistos como completamente inúteis (KOSTER *apud* LOBO, 2008, p. 175).

O tratamento dado aos negros escravizados contribuiu sobremaneira para o aumento do número de pessoas com deficiência no Brasil colonial. Do corpo domesticável do escravo, amansado pelos castigos e pelo excesso de trabalho, derivou o corpo descartável. Só lhe restava a exploração da caridade pública, o abandono nos hospitais da Misericórdia ou as redes de solidariedade montadas pelos próprios escravos. Do corpo cativo (subserviente ou rebelde) e do ex-escravo trabalhador livre, derivam também o perigo social, as “marcas inatas” de suas tendências para o erotismo, a vagabundagem

e o crime. Desse corpo não parecia existir sérias preocupações sobre sua eficiência, ineficiência e principalmente deficiência. Esses atributos só surgiriam de outros corpos, sujeitos a outros dispositivos de disciplina e submissão (LOBO, 2008, p. 136).

Foi após a Primeira Guerra Mundial, quando se tornou alarmante o número de mutilados, ou seja, de pessoas – percebidas como cidadãos – que tiveram alguma alteração em sua integridade física ou psíquica, que a sociedade se viu premiada a mudar a visão da deficiência como uma aberração, passando a encará-la como um dano cujos efeitos precisavam ser eliminados ou corrigidos (BONFIM, 2009, p. 33). Percebeu-se, então, que não faltava só um membro para o deficiente; faltava-lhe, também, um lugar na sociedade. A partir de então, as palavras de ordem passam a ser “reposição; restabelecimento do estado anterior; substituição; compensação, todas visando um único objetivo: a integração” (Stiker, 1999, p. 121-122; Borsay, 2005, p. 198).

Ao retratar a maneira como o corpo do negro foi tratado no período colonial, o interesse foi de abordar o processo histórico que passou, pois, como define Foucault (2008), o corpo é como um composto de forças que se encontram em constante combate. Este corpo não se limita às concepções orgânicas, antes de tudo, ele se apresenta como campo sobre o qual operam diferentes dispositivos.

Portanto, qual é o lugar que a pessoa negra com deficiência ocupa hoje na nossa sociedade? Qual é o lugar da porcentagem de uma população de 30,9%⁴ de mulheres negras deficientes e de 23,5% dos homens negros com deficiência? Como bem aludiu a acadêmica negra Beatriz Nascimento (2006, p. 101), “é tempo de falarmos de nós mesmos não como ‘contribuintes’, nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes desta formação”.

4 Fonte: IBGE, 2010.

Não há uma continuidade da figura “a deficiente” ou “o deficiente” que tivesse crescido aos poucos como uma árvore milenar, assim como a medicina do século XIX não se explica a partir de Hipócrates. Entretanto, quero ressaltar que, quando olhamos para as recuperações históricas sobre “a deficiência”, ainda se retrata com frequência a pessoa com deficiência de maneira homogênea.

Apesar de, nas décadas de 1970 e 1980, grupos de deficientes se unirem a diversos movimentos reivindicatórios de minorias desprivilegiadas, como o movimento negro e o movimento feminista, e elaborarem uma pauta de reivindicações em que o usufruto dos direitos civis, políticos e sociais ocupavam lugar de destaque (BOMFIM, 2009 *apud* BRADDOCK; PARIS, 2001, p. 50-51), ainda não foi suficiente para se reconhecer a diversidade de *localizações sociais*⁵ que encontramos nos grupos de deficientes.

Os estudos sobre deficiência tiveram início no Reino Unido e nos Estados Unidos no início dos anos 1970. Assim como no feminismo, nos estudos sobre deficiência, teoria e política andaram juntas desde o início. Eram deficientes, na sua maioria homens brancos institucionalizados por lesões físicas, inconformados com a situação de opressão em que viviam, que iniciaram a estruturação do campo. O fato de serem homens com lesão medular não é um detalhe histórico sem importância, pois, como veremos, a entrada dos estudos feministas reviu exatamente essa marca como um problema do campo, já que as premissas teóricas inicialmente adotadas reproduziam a situação privilegiada desse grupo de deficientes, não sendo, de forma alguma, representativas da grande maioria dos deficientes, em especial daqueles com dificuldades intelectuais. Esse primeiro grupo de pesquisadores era formado, em sua maioria,

5 É a localização social comum nas relações hierárquicas de poder que cria grupos e não o resultado de decisões coletivas tomando por indivíduos desses grupos (RIBEIRO, 2018, p. 62 *apud* COLLINS, 1987).

por sociólogos de tradição marxista, e seus argumentos resumidos pelo que ainda hoje é conhecido como *modelo social da deficiência* (DINIZ, 2003, p. 2).

O modelo social da deficiência estruturou-se em oposição ao que ficou conhecido como *modelo médico da deficiência*, isto é, aquele que reconhecia na lesão a primeira causa da desigualdade social e das desvantagens vivenciadas pelos deficientes, ignorando o papel das estruturas sociais para a opressão dos deficientes. Entre o modelo social e o modelo médico há uma mudança na lógica da causalidade da deficiência: para o modelo social, a causa da deficiência está na estrutura social, para o modelo médico, no indivíduo (DINIZ, 2003, p. 2).

Mas em que a crítica feminista abalou um modelo tão consistente? As premissas do modelo social da deficiência eram não apenas pautadas nos estudos de gênero, como coerentes com as premissas do feminismo, ou seja, considerava-se imoral a desigualdade e se lutava contra a opressão dos deficientes. Além disso, a perspectiva de gênero esteve presente desde a estruturação do modelo social com algumas autoras mostrando as particularidades da deficiência entre mulheres e a experiência reprodutiva de mulheres deficientes. Naquele momento inicial, havia uma aparente harmonia de interesses entre a epistemologia feminista e os estudos sobre deficiência. E, talvez, uma das formas de explicar o porquê de o feminismo ter entrado mais tardiamente nos estudos sobre deficiência tenha sido essa sedução inicial pelas premissas políticas do modelo social e pela presença da retórica de gênero entre os precursores do modelo social. Assim como entre os teóricos do modelo social, grande parte das teóricas feministas da deficiência é também deficiente, uma sobreposição de variáveis que torna o debate ainda mais rico. A novidade é que muitas delas são também cuidadoras de crianças ou pessoas

adultas deficientes, uma característica que, como veremos, será uma das principais contribuições da perspectiva feminista à deficiência (DINIZ, 2003, p. 3). Ser uma mulher deficiente, ou mesmo ser uma mulher cuidadora de uma criança ou de um adulto deficiente, era uma experiência muito diferente daquela descrita pelos homens com lesão medular que iniciaram o modelo social da deficiência (DINIZ, 2003, p. 4).

A crítica feminista vem sendo extensa nos estudos sobre deficiência, e não será possível apresentá-la em detalhes. Lembramos, no entanto, que grande parte das feministas adota o modelo social da deficiência, não discordando do princípio que as estruturas sociais são opressivas para o deficiente, em especial para os deficientes mais vulneráveis. Os argumentos feministas apresentam uma dupla face: por um lado, revigoram a tese social da deficiência e, por outro, acrescentam novos ingredientes para o enfrentamento político da questão. As perspectivas feministas são um incômodo, tanto para os teóricos do modelo social quanto para os defensores do modelo médico: ambas as perspectivas se viram diante de questões jamais discutidas no campo da deficiência.

Gostaríamos de acrescentar que foram as feministas que mostraram que, para além da experiência da opressão pelo corpo deficiente, havia uma convergência de outras variáveis de desigualdade, tais como raça, gênero, orientação sexual ou idade (DINIZ, 2003, p. 5; MELLO; NUERNBERG, 2012, p. 1). Nesse sentido, os estudos sobre deficiência, por elas influenciados, objetivam questionar as categorias identitárias, ampliando as noções de identidade para garantir a viabilização de políticas públicas que considerem as diversas formas de ser e estar no mundo (GOMES; LOPES, 2017, p. 2). Por isso, estamos argumentando

a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo (HARAWAY, 1995, p. 24).

O feminismo tem a ver com uma visão crítica, consequente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero (isso é notório nos estudos das feministas da deficiência). Portanto, não há um ponto de vista feminista único, porque nossos mapas requerem dimensões em demasia para que essa metáfora sirva para fixar nossas visões. Logo, a meta é melhores explicações do mundo, isto é, “ciência” (HARAWAY, 1995, p. 26).

Nesse sentido, a produção de conhecimento das autoras feministas (brancas, negras e deficientes) aqui postas abre espaço para uma “conversa” não inocente permeada por nossas ignorâncias, incluídas aí nossas tecnologias de visualização, localização social e “lugar de fala”⁶ (HARAWAY, 1995; RIBEIRO, 2017).

De acordo com Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 3-4), muitas estudiosas têm criticado o gênero como um conceito universal e têm mostrado, à medida em que ele é particular, a políticas de mulheres anglófonas/americanas e brancas, especialmente nos Estados Unidos. Talvez a crítica mais importante de articulações feministas de gênero é aquela feita por uma série de estudiosas afro-americanas que insistem que nos Estados Unidos, de forma alguma, o gênero pode ser considerado fora da raça e da classe. Essa posição levou à insistência sobre as diferenças entre as mulheres e a necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão, particularmente sobre as

6 O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, p. 64).

quais as desigualdades de raça, gênero e as desigualdades de classe são evidentes. Fora dos Estados Unidos, as discussões centraram-se sobre a necessidade de atentar-se ao imperialismo, à colonização e outras formas locais e globais de estratificação, que emprestam peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e outros sistemas de hierarquia (hooks, 2019).

Além disso, acrescenta outra dimensão para as razões pelas quais o gênero não deve ser tomado por seu valor nominal e, especificamente, para articular uma crítica africana. Sugere que os conceitos feministas estão enraizados sobre a família nuclear. Essa instituição social constitui a própria base da teoria feminista e representa o veículo para a articulação de valores feministas, apesar da crença generalizada entre as feministas de que seu objetivo é subverter esta instituição dominada pelos homens e a crença entre os detratores de um feminismo antifamília.

Apesar do fato de que o feminismo se tornou global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram⁷ (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 5). Portanto, metodologicamente, a unidade de análise é o lar da família nuclear, o que, teoricamente, reduz mulher à esposa. Haja vista que raça e classe não são normalmente variáveis na família, faz sentido que o feminismo branco, que está preso na família, não veja raça ou classe (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 5).

7 É importante frisar que a respeito de tal crítica que Oyèrónké Oyèwùmí faz a feministas brancas, Helen Davies argumenta que o conceito de sororidade tem sido convincente para pensar sobre os elos entre as mulheres na política feminista, porém propõe muitas vezes uma igualdade ilusória entre mulheres de diferentes raças, sexualidades e corpos. Helen Davies apresenta questionamentos sobre os perigos em manter essa irmandade nos estudos sobre a deficiência (DAVIES, 2014). Nesse sentido, também relata que, no instante em que os estudos feministas excluem a deficiência como uma categoria transversal de análise, deixam de considerar aspectos importantes no processo singular de constituição da identidade e da subjetivação.

Destarte, autoras feministas negras nos chamam a atenção para o fato de estudiosas mulheres brancas dominarem o discurso feminista – as quais, na maior parte, fazem e formulam a teoria feminista – e, conseqüentemente, têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca como estratégia, do impacto psicológico da classe, de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista (HOOKS, 2015; OYĚWŪMÍ, 2004).

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe, ou se recusam a levar a sério essa interseccionalidade. As análises feministas sobre a sina da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero, e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante do destino da mulher. Certamente, tem sido mais fácil para as mulheres que não vivenciam opressão de raça ou classe se concentrarem exclusivamente no gênero (HOOKS, 2015, p. 15).

Portanto, embora as estudiosas feministas da deficiência apontem sobre a importância da interseccionalidade das categorias, raça, classe, gênero com a deficiência, continuam apresentando uma análise em que consideram, em sua maioria, apenas o gênero. O que parece acontecer é que, ao focarem na deficiência e no gênero como categorias principais, acabam excluindo raça e classe como categorias relevantes de análise; logo, os estudos feministas da deficiência “deixam de considerar aspectos importantes no processo singular de constituição da identidade e da subjetivação” (DAVIES, 2014) da pessoa com deficiência. Isso pode ter relação com a localização limitada que nós, pesquisadores, ocupamos. Apontamos que

alguns “avanços” que tivemos no campo dos estudos da deficiência foram produzidos por mulheres feministas, em sua maioria mulheres deficientes, possivelmente, em ambos os grupos de feministas brancas, já que não encontramos nenhuma pesquisa sobre deficiência feita por pesquisadora brasileira negra ou branca.

Apesar de criticar aspectos do estudo das feministas da deficiência, o fazemos não em uma tentativa de diminuir a luta delas, mas de, como já disse Bell Hooks (2015, p. 16), enriquecer o debate. Portanto, apoiando-nos nas noções da “teoria do ponto de vista feminista” e “lugar de fala”, abordadas por Ribeiro (2017), nosso intuito aqui também é de refutar uma visão universal de mulher, homem, negritude, de pessoas com deficiência, e outras identidades.

Desse modo, a “conversa” perpassa sobre a posição ocupada por cada grupo, entendendo o quanto raça, gênero, classe e sexualidade se entrecruzam, gerando formas diferentes de experimentar opressões.

Justamente por isso não pode haver hierarquias de opressões, pois sendo estruturais, não existe “preferência de luta”. É preciso pensar ações políticas e teorias que deem conta de pensar que não pode haver prioridades, já que essas dimensões não podem ser pensadas de forma separada (RIBEIRO, 2017, p. 71).

Ou seja, mais uma vez não estamos deslegitimando as contribuições das feministas da deficiência (ou de todos os estudiosos da temática), elas também sentem a opressão social, sendo seus direitos de luta legítimos. Entretanto, abordar a temática da deficiência interseccionada com gênero, raça e classe nos leva a refletir acerca do direito a existência digna. Estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto a grupos subalternizados dificulta a possibilidade de transcendência (RIBEIRO, 2017).

As experiências de grupos localizados socialmente, de forma hierarquizada e não humanizada, fazem com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizado, além de as condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente (RIBEIRO, 2017, p. 64). Algumas perguntas nos ajudam a refletir: quantas autoras e autores negros com deficiência o leitor e a leitora, que cursaram a faculdade, leram ou tiveram acesso durante o período da graduação? Quantas professoras e professores negros com deficiência tiveram? Quantos jornalistas negros deficientes, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país ou até mesmo nas mídias ditas alternativas? Vamos além. Quantos colegas negros com deficiência tiveram na graduação?

Historicamente, o lugar ocupado pelas pessoas com deficiência na academia, na literatura, no cinema, nas artes⁸, sempre foi relegado à subalternidade, ou mesmo à invisibilidade, como sempre aconteceu com a população negra⁹.

Não poder acessar certos espaços acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, políticas institucionais, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até por quem tem mais acesso à internet.

8 Ashley Taylor (2015) propõe a associação entre raça e deficiência intelectual, evidenciando uma relação existente entre as duas categorias, visto que pessoas negras são, muitas vezes, consideradas não intelectualizadas e, em função disso, silenciadas nos discursos acadêmicos. Frente a isso, Taylor (2015) afirma que, quando o discurso acadêmico não problematiza a questão social da deficiência intelectual associada à raça, ele reproduz o discurso patologizante que conforma as barreiras de opressão e marginalização. Para Taylor (2015, p. 181), this “discourse of pathology” operates insidiously within academic theorizing by remaining largely invisible because it tracks our deeply ingrained assumptions about the undesirability of cognitive and psychiatric disability. The author argues that because of the entanglement of race with disability, so long as the normalizing and privileging of the ideal of able-mindedness goes unchallenged and we maintain the myth that there exists a normal mental state, both racism and ableism remain very much alive, including within the academy.

9 Segundo Ribeiro (2017, p. 59-60) essas duas noções juntas nos permitem reivindicar os diferentes pontos de análise e a afirmação de que um dos objetivos do feminismo negro é marcar o lugar de fala de quem as propõem. E percebermos essa marcação se torna necessária para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica.

Se juntarmos os dados da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (2017) aos dados do Censo de 2010 do IBGE, temos a informação de que 23,9% da população brasileira possui algum tipo de deficiência, seja física ou intelectual. De acordo com os dados coletados pela pesquisa, o número de pessoas com deficiência é predominante entre a população não-branca e feminina, sendo que as mulheres negras compõem a parte principal desse grupo. Além disso, o Nordeste é a região brasileira com maior prevalência, o que nos leva a uma reflexão sobre a relação que há entre gênero, deficiência, raça e pobreza.

Apesar de o feminismo negro há muito tempo chamar atenção para a situação de desprivilégio que as mulheres negras enfrentam na sociedade, e apesar de as estudiosas do feminismo da deficiência apontarem a importância da intersecção da categoria deficiência com raça, gênero e classe, a produção de conhecimento, a partir dos entrecruzamentos dos marcadores sociais em tela com deficiências, ainda é muito generalizada e negligenciada no âmbito acadêmico.

Um dos grandes desafios de sociabilidade à pessoa com deficiência é como garantir o direito de ser uma pessoa ordinária, aqui entendido como o direito de estar no mundo sem ser objeto de espetáculo/compaixão/curiosidade¹⁰ ou apenas estatística (DINIZ; BARBOSA; SANTOS, 2009, p. 208).

10 A esse respeito, Alex Ratts (2006, p. 32) fazendo um balanço acerca da produção de conhecimento elaborado por negros e que tiveram reconhecimento no campo acadêmico, nos conta que o problema não atinge somente negros(as) brasileiros(as). A antropóloga e escritora afroestadunidense Zora Neale Hurston, pesquisadora das culturas negras do sul dos Estados Unidos e caribenhas, especialmente da religião, orientanda de Franz Boas, não é traduzida para a língua portuguesa e pouco ou nada é lida ou citada na Antropologia brasileira, ao contrário de Ruth Benedict e Margaret Mead, que tiveram o mesmo orientador. Raros(as) são aqueles(as) que, em suas revisões bibliográficas do campo das relações raciais, incluem material produzido por pesquisadores(as) negros(as). No campo da pesquisa acerca de quilombos, seja na história ou na antropologia, disciplinas onde se concentram especialistas no tema, ocorre processo semelhante, porém de forma mais intrínca. Os(as) estudiosos(as) do quilombo que alcançaram “renome” não citam nenhum artigo de Beatriz Nascimento. Vale destacar que Lélia Gonzalez, pessoa importante para o tema em foco, estava atenta à principal pesquisa de sua contemporânea de estudos e mobilizações. Nesse campo, não há nenhuma luta do bem contra o mal. Nem negros(as), nem brancos(as) são unívocos(as) em suas formulações. No entanto, na academia brasileira há uma barreira étnico-

Vale lembrar que a “conversa” aqui é sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à humanidade e exercício da cidadania (RIBEIRO, 2017). Contudo, Ribeiro (2017) relata que o fato de uma pessoa ser negra não significa que ela saberá refletir crítica e filosoficamente sobre as consequências do racismo. Em contra ponto a tal pressuposto, Bonfim (2009) alude que, diferentemente de outros grupos minoritários, as pessoas com deficiência não provêm de ambientes com uma subcultura própria da deficiência, com regras e expectativas específicas. Em geral, advêm de famílias ditas “normais” e são socializadas nesse universo. Com o tempo, vão internalizando os preconceitos em relação à deficiência, criados pela maioria normal, e sobrevivem a consequente não aceitação de sua condição.

Por fim, o que pensar de pessoas negras com deficiência? Pode ser que algumas delas não se reconheçam com grupos de negros¹¹ (FANON, 2010) e, ao mesmo tempo, com grupos de deficientes (poderíamos especificar com os surdos), já que ambos os grupos geralmente são vistos socialmente como inferiores. Não obstante, pode acontecer o oposto, de se ter orgulho de ser deficiente e negro/negra¹².

Portanto, devemos frisar que a consciência de pertencimento e valorização a determinado grupo tem a ver com a história de vida da pessoa e do coletivo. Bell Hooks (2015) enfatizou que a crítica que construiu sobre a sua condição de membro de um grupo oprimido

-racial que se manifesta na baixa presença de homens negros e na quase ausência de mulheres negras no corpo discente. Apesar desse limite, alguns(umas) conseguiram ir adiante no meio acadêmico, podendo ser considerados(as) intelectuais pelo delinear de sua atuação, pelo seu pensamento próprio, veiculado, em geral, a duras penas e, por serem assim considerados por leitores(as) e críticos(as). Imagina com relação à produção de conhecimento de pessoas negras com deficiência?

11 Podemos lembrar o exemplo de Frida Khalo, que se tornou um ícone feminista, tendo sua imagem reproduzida em camisas, bolsas, muitas vezes aparecendo em situações que dificilmente pudessem ter acontecido em sua vida real, como andar de bicicleta, por exemplo. Frida, ainda na infância, contraiu poliomielite. Na adolescência, aos 18 anos, ela sofreu um acidente de ônibus que a fez passar o resto da vida lutando contra a dor, contra a deficiência e realizar mais de 30 cirurgias. Seu corpo, além de deficiente, possuía muitas marcas e cicatrizes, mas nunca é retratado dessa forma.

12 Ver “A negação do Brasil”, de Joel Zito.

aconteceu por causa de sua experiência com a exploração e a discriminação sexistas e pela sensação de que a análise feminista dominante não enxergava a sua condição de duplamente oprimida. Isso se aplica a muitas mulheres. E ainda exemplifica que há mulheres brancas que nunca tinham cogitado resistir à dominação masculina até o movimento feminista criar uma consciência de que elas poderiam e deveriam. Então, ela conclui que sua “consciência da luta feminista foi estimulada pela circunstância social” (HOOKS, 2015, p. 10).

Um assunto de tamanha complexidade carece de abordagens mais aprofundadas. É preciso falar ativamente sobre as situações de discriminações voltadas contra pessoas negras com deficiência. Fetichização e “pena”, como já foi indicado, não geram transformações concretas e nem respeito sincero.

Nesse sentido, a enquête elaborada por Diniz, Barbosa e Santos (2009) corrobora com tal pressuposto. Eles questionaram se os deficientes seriam um grupo cujas demandas por justiça estariam satisfatoriamente protegidas pela cultura dos direitos humanos no Brasil. Já que a ausência de controvérsias sobre sua inclusão na agenda dos direitos humanos, diferentemente do que ocorre com os temas relacionados à reprodução (direito ao aborto) ou à sexualidade (união civil entre pessoas do mesmo sexo), poderia ser um indicativo de que vivemos em uma sociedade que respeita os direitos humanos das pessoas com deficiência. O resultado foi que 79% dos brasileiros apoiam as políticas públicas voltadas para as pessoas com deficiência. No entanto, os autores apontam que há, certamente, um viés de expectativa de resposta a ser considerado nesse tipo de enquête para pesquisas de opinião: em muitos casos, as pessoas não refletem seus comportamentos e práticas, mas reproduzem as expectativas sociais de julgamento sobre o certo e o errado quando inquiridas sobre questões de justiça social e igualdade (DINIZ; BARBOSA; SANTOS, 2009, p. 210).

Portanto, precisamos divulgar dados, propor debates e reivindicações e buscar garantir dignidade e espaço para quem é esquecido, excluído e invisibilizado socialmente, e não negar a existência das marcas do corpo, mas desnaturalizá-las em seu caráter tão arraigadamente biológico, como se o corpo tivesse somente as leis de sua fisiologia e que, por isso, pudesse escapar à história. Como se essas marcas tivessem um valor em si e que sua evidência pudesse apagar os contextos muito particulares que as produziram como acontecimento e, pois, como produções de sentido (LOBO, 2008, p. 17).

As mulheres negras já enfrentam barreiras para conseguir um emprego ou ter acesso à educação, mas a situação fica muito mais severa quando elas possuem algum tipo de deficiência. Valores racistas e machistas se unem para reforçar ideias criminosas, como a cobrança por uma “boa aparência”. Assim, não é uma surpresa o fato de que esse grupo esteja em uma situação de vulnerabilidade e marginalização tão profunda. Por isso, é importante que as mulheres brancas repensem seu papel dentro do feminismo, na perspectiva de intervir nas estruturas desiguais permeadas por questões de gênero, mas principalmente de raça, classe e deficiência.

Portanto, inspirando-nos nas perguntas feitas por Beatriz Nascimento, ou melhor, na literatura do feminismo negro aqui posta, indagamos: qual é a história da pessoa negra com deficiência?

Falar a partir de lugares é também romper com a lógica que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem – é preciso cada vez mais que homens brancos, cis, estudem branquitude, cisgeneridade, masculinidades.

Entendemos que todas as pessoas possuem “lugares de fala” (RIBEIRO, 2017), pois estamos falando de localização social, ou seja, essa localização deve ser considerada tanto para quem produz

conhecimentos, quanto por aqueles que consomem esse conhecimento. A partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade e, simultaneamente, rompermos com um postulado de invisibilidade.

Referências

BONFIM, Symone Maria Machado. **A luta por reconhecimento das pessoas com deficiência**: aspectos teóricos, históricos e legislativos. 2009. 213 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BORSAY, Anne. **Disability and Social Policy in Britain since 1750**. Hampshire: Palgrave, 2005.

BRADDOCK, David L.; PARISH, Susan L. **An institutional History of Disability**. In: ALBRECHT, Gary L.; SEELMAN, Katherine D.; BURY, Michael. **Handbook of disability studies**. United States: Sage Publications, p. 11-68, 2001.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**/ Patricia Hill Collins: tradução Jamille Pinheiro Dias. - 1. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIES, Hellen. Uncomfortable connections? Conjoined sisterhood in contemporary women's writing. **Contemporary women's writing**, v. 8, n. 3, p. 409 -427, november, 2014.

DAVIES, Hellen. Uncomfortable connections? Conjoined sisterhood in contemporary women's writing. **Contemporary women's writing**, v. 8, n. 3, p. 409 -427, november, 2014.

DINIZ, Debora. Modelo social da deficiência: a crítica feminista. **Série Anis**, v. 28, p. 1-8, jul. 2003a.

DINIZ, Debora. Autonomia reprodutiva: um estudo de caso sobre a surdez. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 175-181, fev. 2003

DINIZ, Debora; BARBOSA, Livia; SANTOS, Wederson Rufino dos. Disability, human rights and justice. Sur, **Rev. int. direitos human.** [online]. v. 6, n. 11, p. 64-77, 2009. ISSN 1806-6445. <http://dx.doi.org/10.1590/S1806-64452009000200004>.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

FIGUEIRA, E. **Caminhando no silêncio**: uma introdução à trajetória das pessoas com deficiência na história do Brasil. São Paulo: Giz Editora, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. 35^a. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

GOMES, Ruthie Bonan; LOPES, Paula Helena; GESSER, Marivete; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Novos diálogos dos estudos feministas da deficiência. **Rev. Estud. Fem.** [online]. v. 27, n. 1 [cited 2021-05-07], e48155, 2019. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0104-026x2019000100202&lng=en&nrm=iso. Epub jan. 10, 2019. Issn 1806-9584. [Http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n148155](http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n148155).

Haraway, D. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41, 1995.

HOOKS, Bell. **Mulheres Negras, moldando a teoria feminista**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-16-00193.pdf>.

IBGE. Censo Demográfico 2010: resultados preliminares da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/>

home/estatistica/populacao/ censo2010/resultados_preliminares_amostra/default_resultados_preliminares_amostras.htm.

LOBO, Lilian Ferreira. **Os infames da história:** pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. **Corpo, Gênero e Sexualidade na Experiência da Deficiência:** Algumas Notas de Campo. Apresentado no III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. Universidade Federal da Bahia, p. 1-13, 2013.

MELLO, A. G; NUERNBERG, A. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-655, set. 2012.

NASCIMENTO, Beatriz. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004. Tradução para uso didático. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%A-Anero_os_fundamentos_euroc%C3%AAAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Coleção Feminismos Plurais, Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

SILVA, O. M. **A epopéia ignorada** – A pessoa deficiente na história do mundo de ontem e de hoje. São Paulo: Cedas/São Camilo, 1987.

STIKER, Henri-Jacques. **A history of disability**. United States: Michigan Press, 1997.

TAYLOR, Asheley. The Discourse of Pathology: Reproducing the Able Mind through Bodies of Color. **Hypatia**: a journal of feminist philosophy, 2014. Acesso: <https://doi.org/10.1111/hypa.12123>.

RAÇA E NACIONALIDADE: O PROJETO DE BRASIL, CATÓLICO, ANTISSEMITA (ELIMINACIONISTA), DE ‘ESTADO FORTE’ DE GUSTAVO BARROSO NA DÉCADA 1930

CÍCERO JOÃO DA COSTA FILHO¹²

Introdução

Raça é um conceito que foi estrategicamente utilizado na Idade contemporânea para a formação de muitas nações europeias¹². Como a língua, o território, hábitos ou crenças em comum compartilhadas a “ideia de raça” sofreu um verdadeiro golpe e serviu as mais incompetentes políticas destrutivas de colonização, desconsiderando tudo que não condiz com o mundo de valores do homem branco¹.

Tal discurso serviu para colonizar o Novo Mundo, e a sagacidade maliciosa da ciência social perscrutou o vasto campo da herança naturalista de homens como Mendel, Lineu, até a chegada de Darwin, com o intuito de ter apoio no plano discursivo para as atrocidades que daí adviriam. A história, por exemplo, possuía um aspecto de história natural, influenciada pelos grandes naturalistas, com métodos precisos na constatação de fatos (a história era constituída por fatos), tendo por base a ferramenta das leis². Antes de mencionarmos o *darwinismo social* (a publicação de *Origem das*

1 Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal do Ceará e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, respectivamente. Realizou os cursos de mestrado, doutorado e pós-doutorado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Atualmente é aluno do curso de pós-doutorado com o título de pesquisa *Do feixe à pena, um “fascista democrata”: uma análise do Estado brasileiro na Obra Política de Miguel Reale (1931-1937)*, sob a supervisão da Prof.ª Maria Aparecida de Aquino. É autor dos livros *Padaria Espiritual: cultura e política em Fortaleza no final do século XIX (1892-1898)* (Ed. LCTE, 2016); *Sílvio Romero: literatura, raça e política (1851-1914) (1851-1914)* (Ed. Porto de Ideias, 2017); *No limiar das raças: Sílvio Romero (1870-1914)* (Ed. Todas as Musas, 2016); *Visões autoritárias: reflexões sobre o pensamento conservador no Brasil do século XX* (Organizador) (Ed. Todas as Musas, 2019). E-mail de contato: cicerojoaofilho@gmail.com.

2 ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Espécies é de 1859), que adentrou o campo das ciências humanas, em que os intelectuais corroboraram com a ideia de superioridade das raças (hierarquia racial), não podemos esquecer o pensamento científico europeu (branco, racista e conservador), que concebe como inferior tudo aquilo que é diferente, causando um verdadeiro “pensamento abissal” numa realidade que jamais pode ser reduzida ao esquematismo produtivo e capitalista europeu. Juan Comas evidenciou que raça é um conceito que serve para legitimar situações de classe (política, social e econômica), com o objetivo natural as desigualdades³.

No Brasil da segunda metade do século XIX, pontualmente a partir de 1870⁴, as elites, em seus círculos de conhecimentos, assimilados nas faculdades, museus e institutos históricos, assimilaram Teorias consideradas científicas (determinismo, positivismo e evolucionismo) em busca de analisarem a nação brasileira, investindo de maneira irremediável em seus males e propondo remédios para a solução destes. Isso causou um empobrecimento, como nos informa Dante Moreira Leite⁵, pois levava a generalizações, numa associação trágica de que determinados valores e costumes tinha ligação com a raça. Foi com esse escopo de leituras que a elite intelectual, política e econômica forjou os planos de Brasil, dispensando particularidades de uma sociedade complexa, tanto do ponto de vista etnológico como etnográfico.

Isso significa que as elites brasileiras, formada por figuras fluentes no cenário do país, manipulavam conscientemente a ideia de raça para alegar que o atraso do Brasil se devia à população mestiça, biologicamente inferior, e que somente com a presença da raça branca

3 BOAVENTURA, S. S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas gerais a uma economia de saberes. In: BOAVENTURA, S. S.; MENESES, M. P. (Org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra. Almedina, 2009.

4 VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polémicas literárias no Brasil, 1870-1914. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

5 BANTON, Michel. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1979.

superior superaria o grau de barbárie, sendo capaz de atingir o nível dos países modernos, civilizados. Na produção ensaística, nas crônicas e, sobretudo, nos romances, era recorrente a expressão *civilização* e *progresso*. Dessa forma, no bojo dessa estrutura ideológica, a ideia de raça caiu como uma luva para esconder as misérias da escravidão, o mandonismo das elites regionais, e acima de tudo, a corrupção de nossas elites rurais. Grosso modo, raça fora o maior artifício retórico para as elites brasileiras, que bem manipularam um problema de ordem de classe para um problema de fórum nacional⁶.

À caça ao judeu: com judeus não perspectiva para a formação do Brasil

Gustavo Barroso nasceu em Fortaleza, em 1888, era filho do coronel Felino Barroso, tabelião, e de Ana Guilhermina Dodt Barroso, que viera com o pai a serviço de obras públicas no Brasil. Seu avô era engenheiro e doutor em Filosofia pela Universidade de Viena, um típico representante da nobreza Walsore. Sua atividade literária e jornalística começa com a fundação do *O Garoto*, *O Equador* e *O regenerador*, ora participando de outros órgãos como *O Unitário*, *O Colibri*, *O Figança* e *O Demolidor*, este último veículo socialista de Joaquim Pimenta, ora participando de grupos literários como o *Grêmio Literário 25 de Março*. Participou de outras atividades culturais, sendo secretário da *Talma Cearense*, da sociedade literária *Clube Máximo Gorki*, primeira agremiação socialista do Ceará. Foi colaborador da imprensa carioca nos jornais *O Malho*, *O Tico-Tico* e a *Careta*, com o pseudônimo de João do Norte. Em 1911, chega ao Rio e logo torna-se amigo de Coelho Neto, destacado da Academia Brasileira de Letras. Em 1912, é publicada sua *Terra do sol: natureza*

6 Diante de uma farta biblioteca acerca da problemática das raças indicamos a seguinte obra Raça: novas perspectivas antropológicas. SANSONE, Lívio & PINHO, Osmundo Araújo. 2ª. Ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

e costumes do Ceará, dedicada ao amigo Coelho Neto, tendo a consagração no terreno das letras no Brasil⁷.

Barroso foi secretário da Comissão de Estudos do Prolongamento da Estrada de Ferro Central do Brasil de Congonhas e de Belo Horizonte, correspondente do Correio Paulistano. Em 1913, foi designado Secretário Geral da Superintendência da Defesa da Borracha, tornando-se, nesse momento, redator do *Jornal do Comércio*, até 1919. Posteriormente, em 1920, é chefe de Revisão dos Debates do Senado Federal e foi tradutor da prestigiada Livraria Garnier. Retorna a sua terra para ser Secretário do Interior e da Justiça para também assumir a redação do Diário do Estado, quando este era administrado pelo primo General Barroso, eleito presidente do Estado. Em 1915, afasta-se de suas atividades para se candidatar ao cargo de deputado federal no Ceará, pelo Partido Republicano Conservador, apoiado pelo governo estadual e pelo maior opositor da política aciolina, Pinheiro Machado⁸.

Militante integralista, chefe da organização paramilitar dos Camisas Verdes, Barroso sempre negou ser um escritor racista, afirmava que “sua visão antissemita se elevaria mais alto do que a visão racista do nazismo alemão”, ainda que saibamos de sua admiração pelos regimes totalitários e por sua paixão pelas forças armadas, com um modelo de nação esteada sob um Estado Forte, por natureza antidemocrática. Em sua produção intelectual, o escritor cearense dizia que seu antissemitismo era moral ou religioso, mas um olhar mais detido nos capacita a identificar Barroso como um autor extremamente racista, com um projeto de eliminação da raça judia, considerada vírus, bactéria ou carrapato. Seus livros estão recheados de perseguição à figura do judeu, somente possível em

7 LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. São Paulo: Pioneira, 1976.

8 OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A Questão Nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

função de camadas sociais brasileiras reacionárias, temerosas com a modernização da estrutura política⁹.

No Brasil, vimos endossar esta visão de setores simpatizantes a uma direita católica, composta por homens como o Pe. Cabral, Alceu Amoroso Lima, Olbiano Melo, Tenório de Albuquerque (os dois últimos influenciados por Barroso), mentes conservadoras e reacionárias de nossas elites¹⁰. O ataque de Barroso é fortíssimo, sua linguagem e sua concepção são sintomáticas de um homem antedemocrático, hostil à “anarquia do número”, convicto na diferença natural dos homens, fundamento social e político do projeto integral, regido sob o princípio de autoridade, debaixo da autoridade do trono e do altar. Barroso reproduziu alguns escritores racistas legitimados pelas elites católicas no Brasil e na América do Sul, reforçando um imaginário perverso que tinha o judeu como responsável pela morte de Cristo, pela profanação de hóstias, pelo envenenamento dos poços, figura capaz de destruir toda e qualquer sociedade. Uma das justificativas de Barroso para sua condenação ao judeu era, sobretudo, afirmar que este destruía os grandes impérios católicos.

Só a “Revolução Espiritual”, formada pelo sentimento, pela alteridade, pela união de todos os brasileiros (militantes do integralismo ou não), impediria que o Brasil entrasse numa crise ainda maior, que vinha se arrastando, no olhar de Barroso, desde o liberalismo empreendido pelo judeu. Apenas sob a força espiritual seria possível uma nova forma de viver (uma nova forma de sentir), que uniria os brasileiros em prol de um novo Brasil, expurgado dos males de outrora, que o liberalismo (o judaísmo internacional, leia-se capitalismo) havia segregado; o homem havia perdido a relação consigo mesmo, havia se mecanizado, tornou-se um mero número,

9 MENEZES, Eduardo Diathay Bezerra de. **Gustavo Barroso**: um cearense ariano. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

10 *Ibidem*.

mera mercadoria. No tempo da máquina e da eletricidade, o homem não passou de uma mera mercadoria sem opções para viver uma vida melhor.

O ataque do camisa verde ganha mais intensidade quando afirma que o marxismo é uma filosofia materialista, originado da filosofia pré-socrática de pensadores da Grécia. Para embasar sua ideologia espiritualista (integralista), Barroso trata de desmerecer a filosofia de Marx, considerada materialista, como outras vertentes de esquerda. Seu intento é claro, combatendo a essência materialista. Barroso adere à revolução espiritual e a um novo Brasil, que promoveria a nação brasileira e traria melhores dias para o brasileiro, que tanto sofria com a espoliação ocasionada pelas forças exploradoras do capitalismo. Os seguidores de Marx chegam a desfilarem na obra de Barroso como prova da identificação daqueles que são responsáveis pelo mal, pela situação que o mundo se encontra, enfrentando problemas nos mais variados segmentos.

Com uma postura abertamente racista com relação ao judeu (posicionamento nosso), Barroso vê o judeu como malevolente, transgressor de toda norma social, corrosivo, subversivo, elemento que o Estado brasileiro em nenhum momento pode perder de vista. Criador da democracia liberal, uma série de coisas se deve à instauração da “anarquia do número”. Barroso ojeriza a democracia, o sufrágio universal, por acreditar que a democracia liberal seja uma farsa, que não representa os anseios do povo, trazendo sua real liberdade. Seu modelo de Estado está ancorado em Aristóteles (no qual tudo está envolto numa estrutura totalizante, em que cada elemento faz parte deste, sem choques), reabilitado por Tomás de Aquino. Conforme Barroso, o judeu sempre esteve presente na história, marcando negativamente o cenário mundial. Para o integralista, todo e qualquer movimento perpetrado pelo judeu dissolve, corrói

e desintegra, porque este desintegra as bases de uma sociedade cristã, “as doutrinas dos judeus são na verdade de traição nacional e de decomposição social, destinando-se a destruir a religião, o princípio de autoridade e ideia de pátria, transformando-se em espírito odioso de classe”¹¹.

Barroso alertava veementemente para a infiltração judaica no Brasil, pois corroborava do plano de uma conspiração judaica. Todos os vícios só são prejudiciais porque são orquestrados por judeus. Em sua obra, é recorrente a caça ao judeu, seja remetendo a escritores maçons de ascendência judaica, seja fazendo uma leitura extremamente racista, como esta: “Bordeau reconhece as estreitas afinidades que ligam o socialismo aos traços distintivos da raça judaica”.

Poncis, Ford, Bernard Lazare, Levi, Sáa, dentre outros, são autores sempre citados por Barroso na edificação de seu antissemitismo. Para combater o mal, só o integralismo, um Estado forte (totalitário e não autoritário¹²), salvaria o Brasil. Recorrendo a escritores como René Guenon, L. Fry, W. Cruetz, Roger Lamberlin, Barroso cada vez mais consolidava sua imagem negativa sobre o judeu, uma vez que “mal suspeitam os povos, que trabalham e se alimentam com o suor do seu rosto que uma nação parasitária se infiltra nas glândulas do organismo social das quais dirige e comanda as funções do corpo”¹³. O imaginário judaico de Barroso era típico de setores conservadores da elite brasileira, que assimilaram-construíram o nocivo imaginário judaico, como um agente de força suficiente para dominar o mundo¹⁴.

11 CRUZ, Natália dos Reis. O discurso entre o moderno e o antimoderno no discurso da Ação Integralista Brasileira. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 37, n. 2, p. 196-214, jul./dez. 2011

12 CARNEIRO, Maria L. T. **O antissemitismo na Era Vargas**: fantasmas de uma geração. 2º. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

13 BARROSO, Gustavo. **Integralismo de Norte a Sul**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934. p. 27

14 Posicionamento de Barroso, obviamente para mascarar sua terrível carga antissemita.

Não há uma só obra de Barroso em que o autor não avenge fatos e mais fatos da presença nefasta do judeu. O judaísmo tinha escravizado o mundo, tinha se mostrado ilusório na solução do caos mundial, e de modo específico só havia aumentado a miséria do trabalhador, acentuando a Questão Social. O judeu incitava a guerra entre as classes para delas tirar proveito, essa era apenas uma das características da *baba judaica*, dos *adoradores do capital*, do *bezerro de ouro*, do *Kahal*, do *sinédrio*, da *acácia*, enfim, do Judaísmo Internacional.

Há momentos nos quais o escritor trata o judeu como raça, atribuindo daí diversos atributos, como o fato de o judeu estar em várias partes do mundo reforçando ainda mais o traço que este tinha pela pecúnia. Ainda que o judeu, tratado por Barroso e pela elite brasileira, seja um judeu imaginário, pensado pelas elites europeias, como afirma Lesser, o que nos interessa é a postura ideológica do integralista. Outra questão extremamente importante é identificar a partir de qual ou de quais elementos Barroso “montava” sua concepção sobre o judeu: era a partir da raça, de um grupo, de uma classe, de uma religião?

Todos esses elementos formam o imaginário do escritor, sobresaindo o traço religioso e moral, advindo daí atributos que se ligam à raça, conferindo, para alguns intérpretes de Barroso, um escritor destituído de racismo, o que é uma inverdade. A força mundial do judeu é uma constante em sua obra, sendo este um agente pecuniário, parasita, verme, bacilo, carrapato, uma verdadeira *camarilha de ladrões*. Para Barroso, o judeu faz de tudo para tirar proveito, é egoísta, não possui amor a sua pátria, daí o combate do escritor ao inimigo número 1 do país. Barroso desenvolve suas análises partindo da ideia de um judeu como raça, atribuindo uma série de características aos “filhos de Israel”, para sustentar seu antissemitismo “moral”

e “religioso”. Barroso é um antissemita clássico que acredita no mito da conspiração, mas “não há, portanto, nenhuma base em que se possa fundamentar o clamor dos que defendem a teoria de uma raça judaica; é um mito biológico que não possui bases válidas para justificar uma atitude antissemita”¹⁵.

Barroso fala do judeu bem estabelecido socialmente, de um grupo de pessoas que, embora participe de movimentos de esquerda, são analisados sobre a generalidade do judeu bolchevista (de caráter anárquico que contempla algumas particularidades que já mencionamos), concebido como comunista, disposto a expandir a ideologia moscovita para o mundo. Bem situado socialmente, temeroso pelas mudanças do quadro social que estaria por vir, o pensamento reacionário de Barroso, como dos demais integralistas (o integralismo nada mais é que um movimento “político” rigidamente ordenado de fundamentação cristã), é um pensamento totalitário que combate a manifestação da democracia popular, pois existem os escolhidos para forjarem as diretrizes políticas, que são os intelectuais católicos, na concepção de Barroso. Barroso é um antidemocrata por excelência, as ideologias esquerdistas são fortemente condenadas pelo escritor a favor de um Estado forte.

Nacionalismo eliminacionista

O escritor cearense, no capítulo sobre *O Nosso Antissemitismo*, afirmava que o racismo germânico não era um movimento reacionário ou despropositado como pensavam os ignorantes, era um *racismo instintivo* a uma raça que queria dominar o mundo por meio do capitalismo e do comunismo.

Essa é uma das poucas passagens na vasta produção integralista de Barroso, na qual vamos encontrar de forma direta seu

15 BARROSO, Gustavo. **Integralismo e Catolicismo**. Rio de Janeiro: Editora ABC limitada, 1937. p. 19

posicionamento acerca de se seu racismo. Segundo ele, o judeu é que era um povo racista, que não se misturava. Um primeiro olhar não nos autoriza a conceber Barroso como racista, pois o escritor não associa abertamente os males do liberalismo, do marxismo, da maçonaria e tantas outras “manifestações judaicas”, a raça desses povos de origem semita. Mas, quando realizamos uma leitura mais apurada de tais manifestações, logo notamos que o escritor associa ao judeu caracteres como pecúnia, parasitismo, anarquismo. O judeu era acostumado de modo “diabólico, infernal, digno de indivíduos de predisposição especial para a traição e para a destruição sistemática”.¹⁶

É dessa força ou potência econômica que surge a ira de antissemitas como Barroso: a justificativa incide sobre algo sem sustentação tanto do ponto de vista histórico como científico, especificamente, biológico. Elyahu Bilelzyk sintetiza a série de acontecimentos atribuídos ao judeu:

Não haveria laudas de papel suficientes para descrever o emaranhado de mentiras, calúnias e epítetos rotulados sobre o judeu desprezado, como pretexto de derramar seu sangue. “Os judeus são hereges em um país cristão”; “os judeus são estrangeiros em um país de nacionais”: era castigado por ser rico e por ser pobre; por constituir um elemento social indesejável, concorrente perigoso ou explorador; parasita ou mendigo miserável. Acusavam-no, de um lado, de ter ideias radicais e revolucionárias, e, de outro, de incorrigível conservadorismo. Na Idade Média, o símbolo da diferenciação do judeu, que devia ser extirpado, era a religião. Em seu nome, se acendiam fogueiras para queimar os judeus e sua criação espiritual. Posteriormente, foi a alma “contaminada” do judeu, e, mais tarde, até nossos dias, o nacionalismo, isto é, sua insistência em querer viver como nação em sua terra. Essa pretensão peregrina tem agora o nome de “racismo”.

16 Motta, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “Perigo Vermelho”**: o anticomunismo no Brasil. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.

Houve uma época em que o judeu foi considerado cosmopolita e antinacionalista. Para uns, o judeu era um homem rígido, com o qual era difícil negociar, pela falta de flexibilidade; para outros, era indigno da confiança do próximo, por ser impiedoso, enganador e usurário. Fanático religioso e, ao mesmo tempo, herege, e, por ambas as causas, destinado à fogueira. De um lado, um epicurista decadente e, de outro, obscurantista aferrado a ideias obsoletas.¹⁷

Barroso afirma que seu antissemitismo é “moral” ou “religioso”, mas nunca racial, num país sem ódio de raças, formado sob a harmonia de todas as raças. Analisando seus livros, vemos o autor destilar um ódio sem precedentes à figura do judeu, uma linguagem semelhante à utilizada pela política nazista do III Reich. Lembremos que inúmeros são os autores citados por Barroso (Levi, Poncis, Saa, Lazaré), em que, na maioria das vezes, não se vê uma posição definida por parte do autor. Poucas são as situações nas quais se percebe uma posição racista, mas em certos momentos de sua obra, baseada nos autores racistas citados, presenciamos palavras como esta: “antes da completa eliminação do elemento judaico – declara Teodoro Fritsch – os povos não se curarão de suas enfermidades”.¹⁸

As agressões do integralista permeiam toda a sua obra, e momentos há em que seu posicionamento se transforma em ódio, tanto ódio que o próprio Barroso se justificava frente ao injustificável: “não é por ódio, desdém ou desprezo que se deve fazer uma campanha sistemática contra a judiaria infiltrada por toda a parte e sim por instinto de conservação. O qual nos obriga a querer viver livres dum povo carrapato ou piolho, duma raça parasitária, como qualquer pessoa quer viver sem pulgas e sem bichos de pé [...]”.¹⁹

17 COMAS, Juan. Os Mitos Raciais. In: **Raça e Ciência**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 38.

18 Fritsch foi uma importante figura na campanha antissemita alemã. Editou em Leipzig diversas brochuras antijudaicas e os *Protocolos dos Sábios de Sião* em 1919-1920, que seriam em 1923 retomados pelo líder nazista Alfred Rosenberg. Cerca de 300.000 de exemplares foram vendidos. SORLIN, Pierre. **O antissemitismo alemão**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

19 BARROSO, Gustavo. **Judaísmo, Maçonaria e Comunismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 75.

Diversas pesquisas negam o caráter racista do escritor, vários integralistas (alguns seguidores de seu pensamento) combatem acontecimentos atribuídos ao judeu, mas não fogem à visão pejorativa semelhante à de Barroso, que corroboram com a crença malévola da figura do judeu, portadoras de particularidades raciais.²⁰ É que, como escreve Goldhagen, o antissemita não carece de bases reais para a realização de seu ódio. Boa parte dos trabalhos focaliza o antissemitismo de Barroso recorrendo a algumas de suas representações, como o Capitalismo Internacional, Socialismo, Comunismo, Maçonaria, etc., sem a elaboração de uma análise minuciosa da visão racista do escritor.

Descrente com um projeto de Brasil nos moldes do liberalismo conservador brasileiro, Barroso escoava seu brado nacionalista de salvar o país da peçonha judaica, que impedia a formação do novo Brasil. O judeu colocava em risco o projeto integralista de Barroso, que aderira a uma ideologia política, no caso, o integralismo, dirimindo conflitos, identificando Estado com Nação. Nada soa tão claro nos argumentos de Barroso sobre o judeu do que o parasitar, o enriquecer sem o menor esforço à custa do outro, a vontade desmedida de lucrar de uma figura sem amor à pátria, indo fazer a revolução na terra dos outros. Escrevia Barroso que o judeu se infiltrava, não criava nada, era incapaz de formar qualquer organização social, enfim, “racialmente, o judeu não possui o menor sentimento nacionalista, do que decorre sua grande capacidade de fingida adaptação. O diabo é o seu *fedor judaico*, que não o larga e faz com que os *conhecedores de judeus*, os

20 “Na realidade, o integralismo através do líder Gustavo Barroso adotando uma linha antissemita, tinha por objetivo, principalmente, atrair os religiosos, as pessoas religiosas para a doutrina integralista com o fantasma do comunismo e o perigo que a civilização cristã estaria passando com uma eventual vitória de um comunismo ateu, de um comunismo anticristão. Daí para angariar a simpatia dos cristãos e no caso do Brasil dos católicos, havia a ideia de identificar o comunismo com o ateísmo anticristão e com o ateísmo cruel, vingativo, perseguidor dos cristãos como se estivessemos vivendo na Idade Média”. Vimos que a razão desse antissemitismo reside no ateísmo do judeu, ponto central do comunismo tenazmente combatido pela Igreja. Aqui aparece um dos elementos do rico imaginário medieval da figura do judeu, perverso, deícida, diabólico, etc. RIBEIRO, Ivair Augusto. O antissemitismo no discurso integralista no sertão de São Paulo: os discípulos de Barroso. In: CARNEIRO, Maria L. T. (Org). **O antissemitismo nas Américas**. São Paulo: EDUSP: Fapesp, 2007. p. 373.

indenkennner, como dizem os alemães, os sintam e reconheçam a distância. Não se ocidentalizam nunca [...]”.²¹

A concepção de “agente infeccioso” por parte do judeu era algo incontestado, pois

essa raça invade os organismos sociais disfarçadamente e os corrói, conseguindo conservar-se no meio da podridão que provoca para ir vencendo. É como o demônio: vence poluindo. Invade o sangue, invade a riqueza, invade o Estado, invade a própria religião, invade a vida mental!²²

O judeu era uma raça de parasitas sociais, eram *verdadeiros glóbulos* que infestavam todo o órgão social. No Rio de Janeiro, Barroso comentava a ação diabólica do comunismo sob a figura do líder Henri Berg, concebendo o movimento político comunista da pior maneira possível, “naturalmente a coceira aumenta. Já muita gente a estar sentindo. E chegará o dia da aplicação dos inseticidas necessários, de dar na nação o mergulho salvador no banheiro carrapaticida”.²³ Barroso fala em ‘infecção’, ‘micróbio judaico’, ‘furunculose’, alude à pulga, piolhos e carrapatos numa clara alusão de seres que sugavam a economia e exploravam o trabalho do outro, considerando o judeu como ‘bando de criminosos’, ‘tramoia de lama e sangue’, ‘verdadeiros bandidos sem pátria’.

A nosso ver, é justamente pelo discurso da possibilidade da inserção do judeu na cultura brasileira que Barroso mostra a ponta do iceberg de sua intolerância racista, pois seus livros apontam para um judeu racista, sem a menor capacidade de viver em outra cultura que não a sua. Se o Brasil era um país sem conflitos raciais, um país que nunca experimentou ódio entre as raças, por que num momento específico da história brasileira a figura do judeu é concebida como

21 BARROSO, Gustavo. **Judaísmo, Maçonaria e Comunismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 84.

22 *Ibidem*, p. 84-85.

23 *Ibidem*, p. 148.

“agente infeccioso”? O Estado brasileiro foi formado pelo poder do dono de terra e da “superioridade” do homem branco, de mente autoritária, conservadora e racista.

Falando de maneira objetiva, foi da frágil “identidade nacional” brasileira (uma nação formada pela mistura racial e cultural das três raças) que paradoxalmente fez da sociedade brasileira uma sociedade racista. A frágil hierarquia social do Estado nacional, que fez do público um espaço predominante privado, ao mesmo tempo em que elegeu o português como superior, negando negros e índios com inferiores, teoricamente permitiu que todas as raças pudessem alcançar o mesmo prestígio; mas sabemos que o racismo no Brasil, assim como em outros países, foi um importante instrumento político, instrumentalizado nos momentos de crise de “identidade nacional”. Da frágil formação nacional, surge a falta de movimentos homogêneos de identidade, na qual se nega o passado do país jogando para o futuro a solução de seus problemas.

Sem uma estrutura para o surgimento de correntes radicais xenófobas, o inimigo da “cultura brasileira”, diferentemente da Espanha, estava em seu interior, é no próprio país que moram seus “inimigos”. Nada parece ser tão ambíguo: o ponto de partida de nossa identidade cultural é justamente o ponto a ser esquecido, o que explica um país onde a cultura judaica se desenvolveu, apesar do policiamento do Estado Novo²⁴. Com inúmeros problemas, jogava-se para o futuro a solução destes, às vezes num movimento contrário, que chega ao paraíso sendo vista de maneira “camarada”. É a maneira “leve” de encarar a vida, é o “deixa a vida me levar”²⁵.

Num país sem história aos tempos de sua construção como nação, o índio figurou justamente pela negação da condição de

24 CYTRYNOWICZ, Roney. **Integralismo e antisemitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: FFLCH, 1992.

25 SORJ, Bernardo. Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica. In: BONDER, Nilton (Org.). **Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo**. Rio de Janeiro: Centro Edeistein, 2010.

sua existência, frente à brutalidade que lhe fora dirigida, sofrendo perseguição, dominado pelas camadas senhoriais brasileiras, “num território onde as raças habitavam amistosamente”. É dessa fluidez ‘racial’ que se origina a clássica ideia de paraíso racial, que se esconde o racismo e preconceito das elites brasileiras. Uma vez que o judeu se mostra um problema apenas na década de 1920, em decorrência da perda de espaço para grupos “modernos”, sem romper os laços com uma “burguesia agrária”, extremamente conservadora, vemos o argumento de Barroso reverberando a política dos regimes fortes.

Nação formada sob um espírito de cordialidade, guardando o racismo em suas entranhas, eis o esteio do personalismo, foi devido a não “oficialização” do racismo que a desigualdade e comportamentos extremamente racistas se fazem presente até hoje. No Brasil, a cultura africana juntou-se a elementos de um catolicismo rústico formando, o “catolicismo oficial”, misturada com ritos da cultura indígena, presentes, sobretudo, no léxico e na gastronomia. Guardadas as devidas proporções, essa é a leitura de Sorj, que desce as raízes da formação racial brasileira, analisando a inexistência de antissemitismo no Brasil. Daí é que o autor discorda de Lesser quando este afirma que mais judeus entraram no país mesmo com a instalação das circulares secretas.

Todavia, nos interstícios desse quadro social, caminhava a ideologia do branqueamento, que mostrava sutilmente o racismo brasileiro. Raças biologicamente inferiores eram a causa do “atraso” do país! O progresso estaria no futuro, homens como Sílvio até apontaram o tempo para a formação de um “Brasil branco”. A perversa ideologia do branqueamento produz o racismo porque, em si mesma, é uma ideia que valoriza negros e mestiços, justamente por negar sua importância. Não se trata de trocadilhos, tampouco de prolixidade, mas de olharmos para o cenário onde, em momentos pontuais da história do país, a temática racial foi ferramenta política

para salvaguardar a ordem, e trazer a “modernidade” para o Brasil viabilizada por um discurso nacional²⁶.

Foi por essa razão de coisas que, desde o “racismo científico” da *Geração 1870*, nossas elites selecionaram e recodificaram ideias científicas para justificar as manobras políticas, combatendo a escravidão e instaurando a ordem republicana, inaugurando uma ordem não mais atrasada, de economia independente da economia rural. Se o racismo contra o judeu nos idos de 1930 não se transformou em ações concretas, em nenhum momento significa reconhecer a existência da democracia no Brasil. Está provado que o argumento racial fora utilizado num primeiro momento para mostrar que o ex-escravo recém-liberto não tinha condições de lidar com uma sociedade moderna, com formas civilizadas de viver; no segundo momento a perversão da raça recaiu sobre japoneses e judeus, raças com predisposição à desordem e à anarquia.

O fato de que o racismo não se transformou em realidade (“fora uma transfiguração do real”), como lembra Luizetto analisando a constituição de 1934, demonstra a instrumentalização de leituras do cientificismo europeu (darwinismo social), respaldando o racismo de nossas elites política e letrada. No cenário da guerra, assim como alguns judeus viam o Brasil como paraíso²⁷, a alta cúpula Rio Branco se flexibilizou ante o perfil de judeus ricos, vendendo cartas de entradas, mostrando a face de um país que sempre mostrou seu lado mercantil, carecendo de ideias para justificar suas práticas corruptas.²⁸ Por isso, as brechas na lei para a entrada de judeus e a preocupação pontual e estratégica do Estado para com os judeus do leste europeu, influenciados pelo comunismo. O problema não era a nacionalidade,

26 COSTA FILHO, Cícero João da. **No limiar das raças**: Sívio Romero (1870-1914). São Paulo: Editora Todas as Musas, 2017.

27 GRUN, Roberto. Construindo um lugar ao sol: o lugar do judeu no Brasil *In*: FAUSTO, Bóris (Org). **Fazer a América**. São Paulo: EDUSP, 1999.

28 CARNEIRO, Maria L.T. **O antisemitismo na Era Vargas (1930-1945)**. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

mas sim um discurso de classe por parte do Estado brasileiro, que sempre rejeitou pessoas despossuídas.

A inexistência de um racismo aberto foi responsável, paradoxalmente, pela alternativa política autoritária, xenófoba e racista no Brasil. Antes mesmo da fala oficial da eminente cúpula Rio Branco a caminho do Estado Novo, o Brasil deu lastro para a apoteótica frase do “sabe com quem está” falando. A discriminação e o racismo movidos contra o judeu foram apenas uma mudança com relação ao elemento perseguido, e não do comportamento preconceituoso e racista de nossas elites, que sempre temeram as massas e que conceberam índios, negros e mestiços, como agentes responsáveis pelo “atraso” do país por serem raças biologicamente inferiores.

A falta de um antissemitismo aberto por parte do Estado brasileiro, que não perseguiu fisicamente comunidades judaicas (jamais esquecendo as bases de formação do Estado brasileiro e o posicionamento racista de Barroso para com o judeu), não pode ser constatada necessariamente pela existência do antissemitismo (discussão iniciada a partir do clássico livro de Trindade na década de 1970), no qual superficialmente nos revela uma sociedade desprovida de preconceito. São dois extremos, com brechas enormes entre seus pontos. Sorj lembra que “não são os ‘fatos’ que explicam a existência ou perda de preconceito no Brasil ou em qualquer outra cultura”.²⁹

O escritor fala em *predisposição antissemita* da sociedade brasileira, e tal predisposição devem-se às tessituras da frágil formação do Brasil enquanto nação: um país de hierarquia fluida “que não permitiu cristalizar setores ressentidos e frustrados com as transformações sociais”.³⁰ Marcos Shor, seguindo o raciocínio de Sorj, ressalta que “nessa perspectiva relacional, pode-se entender, além dos cálculos

29 SORJ, Bernardo. Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica. In: SORJ, Bila (Org.). **Identities Judaicas no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 27.

30 *Ibidem*. p. 16.

utilitários de Getúlio Vargas em face dos judeus em suas conexões externas, condicionantes internos relativos ao modo como segmentos da elite política pregavam máximas antissemitas”.³¹

Em capítulo de livro, Shor aborda a polêmica discussão ocorrida na Academia Brasileira de Letras, ocorrida em 1992, entre Josué Montello e Arnaldo Niskir. O autor quebra com a ideia romântica (como é de costume aos deuses imortais da ABL), chamando-nos atenção para o caráter perverso do pensamento de Barroso. Para o escritor maranhense, Barroso era um admirador de judeus³², sua face antissemita era reflexo das contingências históricas do momento, criando um “hiato político”, escondendo assim o antissemitismo do autor de *Judaísmo, Maçonaria e Comunismo*. Conforme o escritor:

De qualquer forma, o artigo de Josué Montello é um excelente exercício de elucidação dos artifícios acionados pelos intelectuais (retórica, citações etc) para persuadir o adversário. Entretanto, é importante ressaltar a existência de critérios de avaliação desses instrumentos, ou seja, dos mais aos menos refinados. Neste sentido, a preocupação do acadêmico, Montello em apresentar um consenso interno para o público externo dificultou a elaboração de uma análise mais apurada das desventuras de seu amigo Gustavo Barroso.³³

O fato de não termos tido abertamente guetos ou campos de concentração, de não sermos desde o início uma sociedade que nutriu ódio ao judeu ou a outra raça, não elimina em nenhum momento a

31 SHOR, Marcos. Qual antissemitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 30. In: PANDOLFI, Lúcia (Org). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p. 248.

32 É extremamente relevante ressaltar que em 1932, como presidente da Academia Brasileira de Letras, Gustavo Barroso recepcionando o barão de Rothschild cobre este de elogios por suas realizações em benefício da humanidade. Essa “Versão Edificante” de Gustavo Barroso fora apagada ou diluída em função do comportamento nacionalista de diversos antissemitas brasileiros, como Miguel Reale, Afonso Arinos de Mello Franco, José Lins do Rego, Gilberto Freire, Solidônio Leite Filho, João Guimarães Rosa, etc. Marcos Shor se respalda em Tucci Carneiro que aponta a postura conservadora, xenofóbica e racista das elites brasileiras ao conturbado momento político da época. CHOR, Marcos. Marcas de uma trajetória: a Militância Antissemita de Gustavo Barroso. In: (Org). NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane. **Ibéria Judaica**: roteiros da memória. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura: Universidade de São Paulo, 1996, p. 529.

33 *Ibidem*, p. 530.

fala de Barroso num momento específico e ímpar de nossa história. Sermos uma nação branca e católica, como bem lembrou Manoel Luís Salgado Guimarães,³⁴ com traços xenofóbicos e de intolerância, não significa um projeto por si só eliminacionista, adoçada pela velha e superada teoria da democracia racial brasileira?

O projeto eliminacionista de Barroso³⁵ não precisou de câmaras de gás em nome de sua eliminação, seu imaginário sobre a figura do judeu, seguido de sua campanha antijudaica, deixa claro o perigo de uma raça ou de um povo que o autor não cansou de falar que destruía toda e qualquer sociedade, todos os impérios católicos. Toda a obra integralista de Barroso é uma campanha de alerta contra o mal, contra a serpente, a hidra que vence todos os elementos sociais. O nacionalismo da década de 1930, somado à tradição de uma elite conservadora e xenófoba, é o pano de fundo para o racismo de Barroso, que, segundo Tucci Carneiro, “com posições muito próximas da doutrina alemã, Barroso registrou suas ideias contra os judeus em suas memórias *Coração de Menino* (1939) e *O Liceu do Ceará*”, e mais: “apesar de não gostar de ser tachado de ‘copiador de regimes exóticos’, Barroso bebeu nas mesmas fontes antisemitas que os nazifascistas, adaptando seus argumentos à realidade brasileira”.

Lembremos que a AIB fora “parcialmente financiada pela embaixada alemã no Rio e, clandestinamente, pelo governo italiano”, conforme assegura Lesser. Sintonizado historicamente com o surgimento do III Reich (o integralismo tinha seu primeiro encontro três dias após a eleição de Hitler), era sintomático a ampla divulgação de uma literatura antisemita que marcou de forma significativa a postura de Barroso. No que pese as diferenças ideológicas de seus líderes, existia uma vertente que

34 GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O IHGB e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 01, 1988.

35 CRUZ, Natália dos Reis. **O integralismo e a questão racial**: intolerância como princípio. Tese de Doutorado, UFF, Niterói, 2004.

refletia o nazismo, sobretudo na sua vigorosa campanha antissemita, de que se encarregava principalmente Gustavo Barroso, diretor da milícia integralista e principal intelectual do movimento. Plínio fazia praça do seu bom relacionamento com judeus (individualmente), como o industrial Horácio Lafer, de São Paulo, mas a imprensa do movimento atacava cada vez mais os judeus, tanto em nível nacional quanto internacional, reproduzindo frequentemente odioso material de propaganda nazista. O conselho nacional da AIB mantinha um serviço de informações, cuja 'seção judia' encarregava-se, entre outras coisas, da compilação de estatísticas sobre a comunidade judaica nacional e de uma lista de judeus proeminentes na vida econômica e política.³⁶

Se o racismo de Barroso não se transformou em violência física contra comunidades judaicas, as instituições judaicas funcionaram normalmente no Brasil. Referimo-nos à violência oriunda da concepção do integralista, que concebia o judeu como micróbio, fungo ou bactéria, que precisava urgentemente ser eliminado para a formação do país. Como se não bastasse a rejeição física ou simbólica, data dos tempos inquisitórios que, fugidos de seus países, muitos escolheram pôr fim a suas próprias vidas do que enfrentarem a cultura hostil do cristianismo.³⁷ Estamos aqui no nível da violência psicológica, que não carece de segregação física, tampouco de campos de concentração. Barroso diversas vezes afirmou que não era racista, pontuando que o judeu é que era racista, não se misturava, era formador de quistos raciais. Toda e qualquer dúvida se esvai quando se folheiam os livros do escritor, os quais inúmeras vezes assomam o ódio motivado por questões raciais. A falta de uma política como nos moldes do nazismo, cujos espaços eram divididos e a eliminação do judeu era

36 LEVINE, Robert M. **O regime Vargas: anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. p. 132.

37 NOVINSKY, Anita. Antissemitismo, os Marranos e a *Fluctuatio Animi*. In: CARNEIRO, Maria Luiza T. (Org.). **O Antissemitismo nas Américas: memória e história**. São Paulo: Edusp, 2007.

o principal objetivo, não elimina a fala de Barroso e de seus seguidores que combatiam um verdadeiro mal, o “cancro” que adoeceria a nação. Tucci Carneiro, em vários trabalhos, chama atenção para a prática de intolerância do Estado brasileiro. No caso de Barroso, a autora considera o escritor um antissemita de cunho racista.

Projeto nacional brasileiro: sempre um projeto “racista”

Os grandes escritores brasileiros sempre registraram um país onde imperava a cordialidade racial, como também a inexistência de revoltas de tom suficiente para colocar a existência do Brasil em xeque. Para até hoje a ideia de que o Brasil é um país sem racismo, o que levou Sorj a refletir que as elites brasileiras não culpabilizam nenhum estrato social diante quando das transformações políticas e econômicas.

Nessa ótica, com uma memória frágil, a questão do judeu se esvaía ante o cosmopolitismo de Rio e São Paulo, centros que atravessaram um bom desenvolvimento econômico, sem a existência do preconceito. Essas são as bases de um Brasil democraticamente racial que via seu racismo alvorecer estrategicamente de tempos em tempos. Dessa forma, não são necessariamente os fatos que nos servem de parâmetro para uma sociedade racista ou não, mas sim suas bases formadoras, conforme aponta Sorj, numa estrutura política que via no estrangeiro a possibilidade de progresso econômico, como também ideias e alternativas para o país se modernizar. É esse o pano de fundo do triste imaginário judeu, que ganhou força com a Revolução 1917, não esquecendo a visão de um escritor como Gilberto Freire, para quem judeus eram ‘aves de rapina’, ‘velhacamente matutos’, ‘sem escrúpulos’, ‘estranhos ao meio’, ‘usurário’, etc.³⁸

38 CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O Veneno da Serpente**. Reflexões sobre o Brasil o antissemitismo no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 111.

O fato de não ter existido no Brasil violência aberta ao judeu não apaga o preconceito, a discriminação e o forte racismo incrustado num país que teve em todos os seus projetos nacionais o discurso racial. Assim como negros, índios e mestiços, o judeu, desde a década de 1920, tornou-se um “indesejável”, era o maior inimigo do país, empecilho das elites urbanas comungadas com setores tradicionais de nossa sociedade. A assimilação pensada por Barroso e seus seguidores redundou num “antissemitismo moderno” que não permitiu a identidade de grupos judaicos. Não é gratuito que Barroso nos chame atenção para a fraternidade das raças brasileiras, no Brasil sem “guerra de raças”, para a construção do novo Brasil. Mas, como nenhum outro interprete da nossa cultura (Barroso se considerava um extremo conhecedor do folclore brasileiro), sabia do obstáculo intransponível ocasionado pela presença judaica.

A crença nos *Protocolos* já nos autoriza a enquadrar Barroso como um escritor racista. Concordar que houve desenvolvimento da cultura judaica durante a implantação das circulares secretas, somado ao fato de que o antissemitismo não se transformou em ações físicas (lembramos do choque entre integralistas e comunistas na Praça da Sé), não apaga a fala discriminatória e racista de um “admirador declarado de Hitler e do nazismo, o que fez com que o pró-nazista *Deutsche La Plata Zeitung* de Buenos Aires o chamasse de “Führer do Integralismo”.³⁹ Recorremos a Levine para citar esta passagem: “o jornal *Der Sturmer*, de Julius Streicher, elogiou as obras racistas de Gustavo Barroso e ele gozava de bom conceito na Alemanha”.⁴⁰

Com sua visão racista, Barroso participou de duas tentativas de derrubada do Estado Novo, chegando a consultar as embaixadas da Itália e da Alemanha visando apoio financeiro destas, e foi afastado da edição do jornal *A Offensiva* por Plínio Salgado justamente por sua

39 LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**: imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 112.

40 LEVINE, Robert. **O regime Vargas: anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. p. 138.

visão antissemita. Tucci Carneiro aponta que “os conceitos e valores antissemitas sustentados por Gustavo Barroso foram alimentados através de seus constantes contatos com a Alemanha e conhecimento aprofundado da literatura nazi-fascista”. E mais:

Intelectuais do Sigma, em vários momentos, pronunciaram conferências sobre o racismo alemão, não escondendo sua admiração pelo Reich e pelo Fuher, pela nova Itália e por Mussolini. O panorama europeu estava fértil em exemplos ditatoriais servindo de inspiração não só aos integralistas, mas a todos aqueles que atrelados ao processo de consolidação política do Brasil, buscavam modelos para uma proposta “autêntica” de projeto de construção de um Estado nacional. Os governos nazi-fascistas pareciam-lhes o ideal, pois as práticas ideológicas desses regimes forneciam subsídios para a elaboração de um discurso de legitimação da dominação.⁴¹

Barroso prefaciou a primeira edição dos *Protocolos dos Sábios* no Brasil em 1937, “entre os que mais aprenderam com os *Protocolos* distingue-se Adolfo Hitler que deles adotou a técnica de atribuir aos judeus (e, aliás, também à franco maçonaria) a culpa de todos os males e calamidades que afligem o mundo”.⁴² Nenhum escritor fora tão antissemita como Barroso: para ele, toda a história é senão a ação das forças secretas manipuladas por mãos judias que ocorrem nos bastidores da História. Em *A Questão Judaica*, capítulo da obra *O Que o Integralista deve Saber*, o escritor trata de mostrar a veracidade dos *Protocolos*. Para além do esforço de Barroso para provar a verdade da “fraude literária”⁴³, recorrendo a W. Creuz, L. Fry, Gottfried, o integralista afirmava que seu antissemitismo era uma questão política ou moral e não racial.

41 CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Sob a máscara do nacionalismo. Autoritarismo e antissemitismo na Era Vargas. *Estudos Interdisciplinares de América Latina y el Caribe*. Volume. 1, nº 1, Enero-Junio, 1990, p. 7.

42 ROSENFELD, Anatol. *Mistificações Literárias: “Os Protocolos dos Sábios de Sião”*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 40.

43 *Ibidem*.

Não obstante, o “antissemitismo político” do escritor logo mostrava sua tonalidade racista. O caos político vinha desde o nascimento de Cristo, quando o judeu é acusado de assassino, de matar cristão, molestar crianças para usar seu sangue em ritos⁴⁴ etc. Para conter um povo com objetivos de implantação de um “Estado dentro do Estado” que buscava se infiltrar, só o regime nazista seria capaz de deter este grande mal, “o que Hitler pratica nos nossos dias é a repetição do que fez Tibério em Roma e, antes de Tibério e antes de Cristo, o pretor Hispalus. É a defesa do Estado. É a defesa da civilização. Damos somente os dois exemplos de Roma a fim de evitar repetições enfadonhas”.⁴⁵ Combatendo o

fermento desagregador das sociedades cristãs”, escrevia Barroso: “afirma Creuz que a quintessência do perigo judaico é a camuflagem. Justamente, Raça e assimilação são as camuflagens com que certos judeus escondem sua ação eminentemente política no seio de qualquer sociedade, com o fito louco do domínio.”⁴⁶

Extremo conhecedor da literatura nazifascista, admirador dos regimes de Mussolini, Hitler e Salazar, e acima de tudo, considerado a maior figura antisemita das Américas, divulgador dos *Protocolos*, tais considerações nos autorizam a caracterizar Barroso como um escritor racista, pois o integralista, assim como os nazistas, fizeram dessa farsa literária a Bíblia para o genocídio dos judeus, por pensarem o judeu como agente infeccioso, indo de vírus a bactéria, que precisava ser eliminado em nome do crescimento da Alemanha.

Barroso, como todos os antisemitas, é extremamente convicto na autenticidade dos *Protocolos* (embora o integralista paradoxalmente

44 POLIAKOV, Léon. **A Europa Suicida**: 1870-1933. História do Antissemitismo IV. São Paulo: 1985. Para uma leitura do antissemitismo. Ver Léon Poliakov, Edward Flannery, Pierre Sorlin, Norman Cohn, Elihayu Biletcky, etc.

45 BARROSO, Gustavo. **O Que o Integralista deve Saber**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 120.

46 *Ibidem*, p. 127.

titubeie em algumas passagens da seguinte forma “verdade ou não”), recorrendo aos mais autorizados “teóricos” do Nazismo, de modo a tornar incontestes a fraude de Maurice Joly. É que Barroso acredita na maldade levada aos extremos por ser um paranóico, como diversos antissemitas, pois a certeza do imaginário nefasto do judeu é o que dá sentido a suas análises. Possivelmente decorre daí a falta de organização de seus textos, sem aludir as fontes, convencendo o autor pela repetição como panfletos, como nos lembra Cytrynowicz.

O que norteou a produção de Barroso, sua visão e posicionamento como ideólogo na formação do projeto político (integralista), foi assim como o regime nazista sua campanha antijudaica. O judeu derrubou a harmonia dos tempos medievais, era revolucionário e com inclinações que impediam o arcabouço sociopolítico pensando por Barroso. O fato de ser judeu já é o suficiente para Barroso destilar seu ódio. A generalização à figura do judeu basta para que o integralista desça a uma análise minuciosa dos prejuízos causados por este povo. Bem lembra Todorov que, nos regimes totalitários, “o inimigo é a grande justificativa do terror; o Estado totalitário não pode viver sem inimigos. Se lhe faltam, ele os inventará. Uma vez identificados, não merecem nenhuma piedade”.⁴⁷

Barroso perscrutava a existência judaica onde quer que fosse; na numismática, nos sobrenomes familiares, nas tradições, enfim, tudo isso porque o mal era o judeu. “Esse simplismo – que mais que simplicidade é falta de inteligência política – talvez explique o sucesso de seus livros, quando a sociedade estava em crise e os poucos projetos ideológicos existentes eram antes de tudo confusos. Nessa situação, a criação do ‘culpado’ resolvia o problema de muita gente. E, como a história ensina, não há melhor ‘culpado’ que o judeu”. Chiavenato conclui que

47 Todorov, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 36.

Nada detém Gustavo Barroso contra os judeus: “aliás, há opiniões de que é um povo de loucos e tarados”. Como prova, cita as estatísticas da polícia alemã para afirmar que 24% dos criminosos da Alemanha eram judeus, embora fossem 0,76% da população – não sabe tirar a relação disso e garante que “os judeus fornecem, sendo uma minoria ínfima, em relação à população do globo, 30% dos criminosos do mundo!!!”⁴⁸

Em um país que, para Barroso e para muitos intérpretes da cultura brasileira, em nenhum momento de sua história enfrentou uma “guerra de raças”, sendo possível a assimilação de todas as nacionalidades, torna ainda mais emblemática a postura racista de Barroso para com o judeu. Citando um sem número de autores (racistas ou não, homens ligados à maçonaria e até mesmo judeus), podemos ver particularidades do projeto de eliminação nazista em Gustavo Barroso, embora o escritor sempre estivesse a diferenciar seu antissemitismo do “racismo germânico”, alegava que este era uma doutrina que se elevava mais alto, estaria numa estrutura social e política que não comportaria racismo! Essa fala naturaliza o posicionamento de Barroso, tornando seu racismo legítimo, porque cava, de modo homogêneo, aquilo que pertence ao judeu daquilo que pertence ao não judeu: é o maniqueísmo que sedimenta a visão dos antissemitas.

Simpatizante de Hitler, influenciado por uma figura como Feder, Barroso salientava sua origem alemã, ainda que quase nada tenha assimilado de sua herança materna, sua formação foi laica e a cultura francesa foi de fundamental importância para sua geração. Se o antissemitismo de Barroso fora uma mera tática política, como chega a aventar Trindade, foi essa tática que fez de Barroso uma antissemita como todos de seu estilo, homens paranoicos que viam o judeu coberto de taras, com odor, semelhante a porcos, comparados a

48 CHIAVENATO, J. J. **O inimigo eleito**: os judeus, poder e antissemitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985, p. 266.

vírus e bactérias que chegavam a coçar. O Brasil não era a Alemanha, por aqui não houve um “ódio compartilhado”⁴⁹ que, independente da chacina movida aos judeus, trazia a essência de uma nação que por razões históricas (de identidade), transformaria o judeu como o principal inimigo da Alemanha.

Se o escritor justificava seu racismo como diferente ao racismo de Gobineau, não podemos esquecer os termos utilizados pelo integralista para incriminar o judeu e assim desejar sua morte! O intento eliminacionista de Barroso deriva de sua convicção sobre o judeu, verdadeiros ‘vermes’, ‘bactérias’, ‘bacilos’, ‘carrapatos’, ‘glóbulos vermelhos’ que contaminam o ‘corpo social’. Somado a essa verdadeira linguagem profilática, o escritor denominava o judeu como “bando de criminosos”, pessoas traiçoeiras, usurpadoras, covardes, acostumadas a tomarem o poder a partir dos pequenos golpes. Não faltam termos agressivos em sua obra, o judeu não é capaz de criar nada grande, “só pensa em dinheiro”, por não ter pátria “vai fazer a revolução na terra dos outros”, é um “Estado dentro do Estado”.

Toda a obra de Barroso possui legitimidade porque é um ataque ao “mal”, uma imagem que perpassou toda a Idade Média se arrasando até a Idade Moderna, sendo revitalizada pelas teorias do evolucionismo e do determinismo, transformando-se no racismo biológico, instrumentalizado para a formação de algumas nações europeias na Era Moderna. Foi a Igreja a responsável por essa triste imagem, uma postura covarde, como nos lembra Júlio José Chiavenato.

A não existência de câmara de gás ou de guetos não torna as palavras de Barroso menos agressivas ou racistas, a linguagem que usava advinha de sua plena convicção de autores racistas que serviram

49 GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os carrascos voluntários de Hitler: o povo alemão e o Holocausto.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

de teóricos ao regime de Hitler. Carlos Nóbrega de Jesus⁵⁰ aponta que é compreensível o posicionamento de Barroso, seria extremamente difícil admitir abertamente o ódio ao judeu numa sociedade católica e de fraternidade “racial”. Mas essa sociedade católica não reforçou o antissemitismo de um escritor católico como Barroso? Tamanha era o ódio ao judeu que o escritor chegava a introduzir capítulos de seus livros com rótulos, acreditando no imaginário malévolo do povo de Israel.

Nas cortes de 1841 protestavam os procuradores dos conselhos contra a ousadia de alfaiates, sapateiros e mais menestréis da grei judaica penetrarem em suas casas, a seduzirem-lhes as filhas e as mulheres (Mario Saá – “A Invasão dos Judeus”).

... exercitam a língua na mentira, e só estudam o mal que hão de fazer (Jeremias, IX, 5).

Para dominarem, os judeus não receiam atraiçoar. Tem de longa data esse costume, desde José e os Farás. Citemos alguns fatos irrecusáveis. Os godos tinham sido duma bondade sem limites para com os judeus estabelecidos na Espanha. O muçulmano Tarik conquistou-a em 711 com o auxílio dos judeus exilados que entraram no seu exército e dos judeus que permaneceram na Espanha (Bernard Lazare – “L’anti-semitismo”).

Os judeus são uma nação. Esta nação persuadiu-se de que o mundo lhe pertence. Não tem outro meio de chegar a seus fins senão pela corrupção dos espíritos que conduz á decomposição da sociedade (Marquês de La Tour du Pin).

Israel deve desnacionalizar todos os povos (Opinião do judeu Ricardo Bloch).

50 JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. **Antissemitismo e nacionalismo, negacionismo e memória: revisão editora e as estratégias da intolerância, 1987-2003.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

A nossa Pátria deve tornar-se a Humanidade (Naguet – “L’humanité et La patrie”).

Pátria é a igualdade de direitos e deveres (Definição do judeu Crémieux).

Enquanto os judeus tem a missão de arruinar o ocidente, os muçulmanos deverão arruinar os Impérios coloniais inglês e francês (Bolchevisme de Salon, p. 476).

O judeu é anti-germânico por ser individualista e universalista, detestando as sociedades militares (L. Woff – “Jewish Ideals and the war”).

De todos os tempos tem sido o fim dos judeus uma luta de morte, imperdoável, inexpiável, contra o cristianismo saído deles próprios. Seu sistema constante tinha sido o *racionalismo*, o criticismo a outrance, depois o anti-clericalismo penetrante. Constituíram sucessivamente a gnose, a cabala, a exegese; foram verdadeiramente os *doutores da incredulidade* (“Bolchevisme de Salon”, p. 553).

Nos judeus, o cérebro escoou-se para os órgãos genitais do intelecto (K. Elschmid – “Art Libre”).

A sodomia ou o homossexualismo era um hábito atribuído ao judeu e nisso se celebrizaram Sodoma e Gomorra. Os antigos portugueses, e mesmo nos séculos XVII e XVIII assacavam aos hebreus as mesmas tendências... O panfletista Vicente da Costa Matos assevera, em 1625, que os judeus eram homossexuais, e que tinham introduzido o vício no país... (M. Sáa – “A invasão dos judeus”).

Com seu veneno irreparável, Barroso faz uma verdadeira campanha contra o perigo judaico, pois o judeu é um parasita, chega a coçar à medida que se espalha pelo Brasil. Como se não bastasse, o judeu

estava por trás de redes de espionagem, terroristas, de prostituição, estava envolvido no comércio de armas e de drogas. A imagem de Barroso sobre o judeu é a pior possível!

Fontes

BARROSO, Gustavo. **Espírito do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

BARROSO, Gustavo. **Integralismo e Catolicismo**. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1937.

BARROSO, Gustavo. **Integralismo e o mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

BARROSO, Gustavo. **Judaísmo, maçonaria e comunismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

BARROSO, Gustavo. **O que o integralista deve saber**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

Referências

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BILETZKY, Eliyahu. **Anti-sionismo, nova face do antissemitismo**. Tradução do espanhol Keila Litvak. São Paulo: Ed. B”nai B”rith, 1982.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antissemitismo na Era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Sob a máscara do nacionalismo. Autoritarismo e antissemitismo na Era Vargas. **Estudos Interdisciplinários de América Latina Y el Caribe**. v. 1, n. 1, p. 1-21, Enero-Junio, 1990.

CHIAVENATO, J. J. **O inimigo eleito**: os judeus, poder e antissemitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

COMAS, J. **Raça e Ciência I**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

COSTA FILHO, Cícero João da. **Forças do Mal**: os prejuízos 'raciais' da figura do judeu na produção integralista de Gustavo Barroso (1933-1937). São Paulo: Ed. Todas as Musas, 2018.

CRUZ, Natália dos Reis. O Diálogo entre o moderno e o antimoderno no discurso da Ação Integralista Brasileira. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 196-214, jul./dez. 2011.

CRUZ, Natália dos Reis. **O integralismo e a questão racial**. A intolerância como conflito. 2004. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2004.

CYTRYNOWICZ, Roney. **Integralismo e Antissemitismo nos Textos de Gustavo Barroso na década de 30**. 1992. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os Carrascos Voluntários de Hitler**: O Povo Alemão e o Holocausto. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

GRÜN, Roberto. Construindo um lugar ao Sol: os judeus do Brasil. *In*: FAUSTO, Boris (Org). **Fazer a América** — a imigração em massa para a América Latina, São Paulo, Edusp, 1999.

JESUS, Carlos Gustavo Nóbrega de. **Antissemitismo e nacionalismo, negacionismo e memória**: revisão e as estratégias da intolerância, 1987-2003. São Paulo: UNESP, 2006.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. São Paulo: Pioneira, 1976.

LEVINE, Robert. **O regime Vargas**: anos críticos (1934-1938). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**: imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MAIO, Marcos Shor. Qual antissemitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 30. *In*: PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2000. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

NOVINSKY, Anita. Antissemitismo, os Marranos e a *Fluctuatio Animi*. *In*: CARNEIRO, Maria Luiza T. (Org.). **O Antissemitismo nas Américas**: memória e história. São Paulo: Edusp, 2007.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A Questão Nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

POLIAKOV, Léon. **A Europa Suicida**: 1870-1933. História do Anti-Semitismo IV. São Paulo: Perspectiva, 1985.

RIBEIRO, Ivair Augusto. O antissemitismo no discurso integralista no sertão de São Paulo. Os discípulos de Gustavo Barroso. *In*: CARNEIRO,

Maria Luiza Tucci (Org.). **O antissemitismo nas Américas**: Memória e História. São Paulo: Fapesp, 2007.

ROSENFELD, Anatol. **Mistificações Literárias**: “Os Protocolos dos Sábios de Sião”. São Paulo: Perspectiva, 1982.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica. *In*: SORJ, Bila (Org). **Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

O FIM DO MUNDO PRESENTE: DESAFIOS, PRÁTICAS E LEITURAS SOBRE O FEMININO NA LITERATURA DE CORDEL

KATIANA ALENCAR BERNARDO¹

JOSÉ RODRIGUES FILHO²

Introdução

As mulheres enfrentam uma luta histórica por direitos e oportunidades que lhes são negados no seu dia a dia, embasados em discursos misóginos, advindos de uma cultura que as coloca em uma condição inferior e desigual. Este trabalho, portanto, tem como busca e responsabilidade apresentar como o cordel se apresenta enquanto uma importante fonte para se compreender esses espaços e falas. Esta fonte se apresenta como espaço privilegiado de enunciação de valores sociais, compartilhados em uma sociedade e cultura.

A literatura de cordel é um produto cultural, repleta de valores, discursos, práticas e sentidos que circundam o universo do poeta e de seus leitores. Como um produto cultural, ela se oriunda de histórias reais e fictícias, possibilitando um olhar sobre o cotidiano,

1 Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), na linha de pesquisa: "História Cultural das práticas educativas". Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande/ CFP (Campus de Cajazeiras). Curso de Licenciatura Plena em História. Durante a graduação participou do projeto de iniciação científica: Por uma cartografia das práticas amorosas: os crimes de amor enquanto espaços de outras sensibilidades em Cajazeiras-PB 1890-1940. Tem experiência na área de História, com ênfase na relação entre práticas e identidades culturais. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em História e Cultura (GEPHC/CNPq) da UFCG (Cajazeiras-PB). E-mail: katiannaalencar20@gmail.com. Link do currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2444400008370060>.

2 Mestrando no Programa de Pós-graduação em História Social na Universidade de São Paulo (PPGHS/USP), na linha de Cultura Material e Visual, Historiografia e Documentação. Bolsista CNPq. Graduado em História pela Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Formação de Professores (UFCG/CFP). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em História e Cultura (GEPHC/CNPq). Trabalhou como pesquisador bolsista do PIBIC/CNPq/UFCG no projeto: Memória Visual do Cordel no Brasil: uma análise iconográfica do acervo da UFCG, entre agosto de 2014/agosto de 2017. Atuando principalmente nos seguintes temas: História da Arte, literatura de cordel, sistema editorial, imagens e a literatura de cordel, cultura visual, memória, acervo. E-mail: rodriguesfilho-jc@gmail.com. Link do currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3219968858884708>.

seus dilemas, práticas, subversões e relações vivenciadas. É neste cenário que este trabalho emerge. A presente pesquisa tem como intuito analisar os discursos anunciados na literatura de cordel que diziam e ditavam certos preconceitos em torno de um ser mulher, ao tempo em que questionavam e sentenciavam uma outra maneira que reverbera em um discurso subversivo, e plural.

O cordel será utilizado como uma ferramenta de análise para compreender as relações de gênero e suas subversões. A tentativa é entender como essa documentação é repleta de discursos que projetam ideais para uma identidade feminina, bem como compreender as subversões ao tratar de algumas escolhas e vivências de mulheres. Foi possível observar uma série de falas destinadas a elas, falas que condiziam com a maneira como viviam e experienciavam o seu corpo, questionavam comportamentos, escolhas, desejos, a partir de uma moral e de um discurso social civilizador.

Ao analisar essas histórias, propõe-se questionar como os enunciados presentes faziam parte de um contexto e cultura não distantes dos espaços em que estavam imersos os poetas. Para isso, analisaremos as experiências, as escolhas, os sentenciamentos que espelham um modelo feminino, interrogando e questionando as atualizações e descontinuidades que foram responsáveis por ditar comportamentos, demarcar lugares e valores.

Portanto, este trabalho pretende analisar os discursos que circulavam no imaginário do homem sertanejo sobre o ser mulher na década de 70 do século passado. Para isso, utilizam-se dois folhetos de cordel do poeta José Costa Leite: *O fim do mundo presente* (1974) e *O Satanás reclamando da corrupção de hoje em dia* (1975). Por meio da análise desses produtos culturais, é possível problematizar discursos, costumes e práticas que constituíam as relações de gênero, analisando embates e conflitos ocasionados por comportamentos e

valores culturais e que, em tese, contrapunham os códigos morais vigentes. Assim, é possível questionar falas, práticas e condutas que eram tidas como subversivas diante dos moralistas e conservadores que visualizavam essas mesmas condutas como responsáveis por corromper não só a sociedade, como também originarem uma ideia de fim do mundo.

O Fim do Mundo Presente: prenúncios

Na escatologia católica, o fim do mundo é anunciado no livro do *apocalipse* como o período em que o mundo seria governado pelo anticristo. As interpretações sobre esse *anticristo* são as mais variadas, mas a principal é o seu significado malévolos.

Ainda de acordo com o relato bíblico, o anticristo seria responsável por proporcionar uma ordem contrária ao modelo de sociedade vigente, com poder de ludibriar “os habitantes da terra” (APOCALIPSE 13:14). Mas não falaremos aqui desse modelo de fim de mundo – pelo menos não o bíblico –, e sim de outro, apresentado pelo poeta José Costa Leite, que o anuncia por meio da figura feminina, e mais propriamente de suas práticas sociais, como é possível verificar no cordel *O fim do mundo Presente*³, publicado em 1974.

Para propor o diálogo, o autor inicia a narrativa apresentando como prenúncio do fim do mundo o ato da corrupção. O termo posto pelo poeta assume o significado de desvirtuação, ou imoralidade, expostos por Costa Leite por meio das figuras do *rapaz doído e moça quente*. Vejamos:

3 Folheto pertencente ao Acervo José Alves Sobrinho (UFMG).

Leitores vamos ouvir
o fim do mundo presente
falando da corrupção
que cresce danadamente
em mata vila e cidade
só vê-se imoralidade
rapaz doido e moça quente
[...]
Hoje em dia em toda parte
existe moça falada
moça que já deu a luz
moça que vive amigada
moça atrás dum xodó
moça que dança forró
e moça que não é mais nada.

Porém, a referência ao *rapaz doido* logo é esquecida na narrativa do texto, o que não acontece com a associação dada a mulher (*moça quente*), relacionando ao modo como ela vivia sua vida e sexualidade. Nos versos acima, visualizamos um fim de mundo enunciado principalmente em práticas e comportamentos, que refletem e estão a desintegrar a visão de mundo imaginado e representado pelo poeta. Mas a qual mundo o autor faz menção? Que mundo se tenta manter? Ou ainda: que práticas estão sendo destituídas e a corromper esse mundo? Estamos aqui a tratar do espaço vivido, de discursos, falas que foram socialmente instituídas, enunciados postos como “verdades”, lugar dos “costumes” e dos valores morais, responsáveis por orientarem e conduzirem os sujeitos ao que viria a ser certo e errado.

Os discursos que possivelmente ambientavam a visão de mundo retratada pelo autor estavam expressos em um modelo de sociedade sedimentada nos discursos tradicionais, misóginos, frutos de uma cultura patriarcal e excludente, capazes, portanto, de construir

práticas, discursos, modos de ser e pertencer desiguais a homens e mulheres. São enunciados que alocam, formatam, instituem e constroem lugares fixos e definidos. O espaço do vivido é, desta maneira, o retrato do poema narrado.

Nos versos acima, podemos notar que esses costumes tradicionais estão em ameaça, sendo esfacelados, perdidos por intermédio da figura feminina, sujeito que o poeta coloca como o centro destituído do mundo que ele tenta manter. Mas não é toda e qualquer mulher razão da origem do fim do mundo, mas as que o autor aponta e afirma ser *falada, que já deu à luz, que vive amigada, que dança, que vai atrás de um envolvimento amoroso*. Esse tipo de mulher é considerado pelo autor como sem valor moral, nos dizeres do poeta, *moça que não é mais nada*. Ao refletir sobre esses enunciados, somos postos a pensar qual simbologia e interesses permeavam o escrito do poeta. O que era ser mulher diante de todas essas qualificações – ou, melhor dizer, alocações? Se o fim do mundo estava associado a essas práticas, vamos entender como chegamos aqui.

Susan Besse (1999), em “Modernizando a desigualdade”, apresenta como o processo de modernização foi capaz de reincorporar as relações de gênero ao modo que muitas mulheres avançavam espaços que, até então, não lhes eram próprios, segundo os princípios patriarcais. Para Besse, a modernidade foi capaz de ressignificar as práticas e discursos em torno das relações de gênero mediante o acesso às mudanças comportamentais das mulheres, que vivenciavam outros espaços e papéis sociais.

Não obstante, os modernizadores que buscavam o “progresso econômico e profissional”, livrando do atraso e mantendo a ordem social, preocuparam-se com as alterações, em especial do comportamento feminino, e passaram a lutar por uma “regeneração da família”, deste modo

[...] Casamento, sexualidade, maternidade e educação feminina assumiam, aos seus olhos, enorme importância. Ao mesmo tempo os intelectuais urbanos mais conservadores colocavam sua energia na revitalização do catolicismo como poderosa força de reação para deter a maré crescente das teorias científicas moderna (BESSE, 1999, p. 3).

É nesse cenário que o movimento feminista ganha os espaços da rua, das casas, e as suas ideias passam a ser incorporadas. Na década de 70 do século passado, estava em curso a segunda onda do feminismo, que lutava para que as mulheres pudessem sair, trabalhar, viver e amar, posturas que afrontavam e travavam confrontos diante os mais moralistas que anunciavam essas condutas como destruidoras da família, instituição a qual a mulher era considerada a base de sedimentação. Cabia à mulher resguardar o lar, a família, ela era considerada a célula mais importante, e os novos hábitos causavam a fragilidade no alicerce familiar.

Inúmeros discursos ainda davam conta dos cuidados que se devia ter com o corpo e, em especial, com a sexualidade feminina, indicando os moldes com os quais os relacionamentos seriam conduzidos. Assim, emergia um cuidado maior com as relações amorosas e também com o amor. De acordo com Fonseca (2011), existia uma receita ideal para ser mulher, assim como também para casar e constituir família. Vejamos:

A receita para a mulher ideal envolvia uma mistura de imagens: a mãe-piedosa da igreja, a mãe-educadora do Estado positivista, a esposa companheira do aparato médico-higienista. Mas todas elas convergiam para a pureza sexual – virgindade da moça, castidade da mulher. Para a mulher ser “honesta”, devia se casar; não havia outra alternativa. E para casar, era teoricamente preciso ser virgem. O próprio Código Civil previa a nulidade do casamento quando constatada

pelo marido a não virgindade da noiva (FONSECA, 2011, p. 528).

É fundamentado nesse discurso que o poeta apresenta a corrupção da sociedade posta nesses novos hábitos, posturas e condutas que, em especial, estavam atreladas às mulheres. Pautado nisso, ele categoriza os corpos das mulheres, definindo termos que, a seu ver, categorizam a *imoralidade*, por esse motivo, chegando a mencionar *a moça que não é mais nada*. E o que simbolizava ser nada? Ser nada era o mesmo que está corrompida em sua honra, em sua sexualidade. A mulher que não era nada, portanto, representava aquelas que não eram mais virgens, as *namoradeiras*, e as que não vivenciavam os costumes tais como eram postos à época. Continuemos com a narrativa do poema.

Vê-se moça dando pôpas
Que só vive a paquerar
Vai a praia tomar banho
E lá vê-se ela ficar
Só de biquine, na praia
Dando pinote, sem saia
Mostrando a beira do mar!

A moça de hoje em dia
namora com 2 ou 3
Se casa com um rapaz
E chumbrega com 5 ou 6
Lhe bota um chifre comprido
As vezes deixa o marido
Antes de passar um mês

Vê-se em toda cidade
Viúva quente, enxerida

Mulher casada galheira
Moça quente e sacodida
Com o umbigo de fora
Dando lance toda hora
Na praça ou na avenida

Na pracinha do jardim
Vê-se moça escandalosa
Mostrando as côxas de fora
Sem vergonha e palpitosa
Deixando a turma louca
Tudo com água na boca
Meu Deus! Que coisa horrorosa

Nesses trechos, o poeta ressalta alguns elementos já postos aqui, como a moça paqueradora. Além disso, evocam-se outros aspectos: o banho de mar, onde *lá vê-se ela ficar so de biquine... dando pinote, sem saia*. O espaço da praia se institui como lugar do pecado, da indecência, práticas que estão relacionadas ao uso da exposição do corpo feminino, do uso da roupa de banho, do biquíni. A utilização de poucas peças de roupa mostraria a impureza, a “sem-vergonhice”. Mostrar *a beira mar* corresponde a exposição das partes do corpo feminino que deviam ser resguardadas no espaço público.

Ao seguir com sua descrição, Costa Leite evoca, nos parágrafos que se seguem, um elemento bastante recorrente nos discursos do contexto, e que ainda hoje é bastante presente: a infidelidade. Ao abordar esse aspecto, o discurso ganha novos termos, bastante comuns na sociedade, sobretudo ao se referir à figura da mulher: *viúva quente, enxerida, mulher casada galheira*. Esses termos desenham a figura de uma mulher sem valor, infame. Além da praia, já descrita como espaço da indecência, as praças, ruas e avenidas são elencadas como extensão da primeira, lugar onde retorna o discurso da exposição

do corpo feminino, das *côxas de fora*, que são postas como motivo de justificar os olhares, expressões e práticas masculinas atreladas ao machismo, como se o fato de utilizar uma roupa curta fosse premissa para o estabelecimento de atitudes indevidas dos homens.

Os discursos presentes nos versos constroem uma figura feminina que não deve ser vista como modelo para a sociedade: a mulher que deturpa, que traz o caos, e com ele, o fim do mundo. Ao tempo que constrói essas imagens, o autor cria outro modelo, o que devia ser seguido, que manteria o mundo, que o livra da destruição, que como vimos é o da mulher pura e recatada, mãe de família, virgem e envergonhada. A pesquisadora Ângela Grillo (2015), ao analisar alguns discursos em torno do feminino em folhetos de cordel do início do século XX, verifica que:

Manter-se virgem enquanto solteira e fiel quando casada era sinônimo de honra feminina. O conceito de honra da família no que diz respeito à sexualidade está nas mãos da mulher: a filha solteira que perde a virgindade desonra a família, sobretudo o pai; a esposa infiel desonra o marido. Na família patriarcal exige-se que a mulher seja o exemplo da virtude: as esposas devem manter a fidelidade conjugal; as filhas devem conservar sua integridade himenial até que seja consumado o ato sagrado da união conjugal. Enquanto aos homens estimula-se o livre exercício da sexualidade, símbolo da virilidade, na mulher tal atitude é condenada, cabendo-lhe reprimir todos os desejos e impulsos dessa natureza (GRILLO, p. 237).

Esses discursos não se distanciam dos proferidos do contexto deste trabalho, pois, como se verifica, acionam dispositivos capazes de construir e, ao mesmo tempo, desconstruir corpos, práticas, desejos, sonhos. Essa materialização e normatização a qual o corpo é imposto é frágil. Os corpos rompem e nunca se conformam, eles

subvertem discursos, regras e abrem brechas para outras experiências, outras maneiras de ser que foram apagadas, negadas, excluídas pelo discurso, criando possibilidades para que os corpos se rebelam contra essa mesma norma regulatória, originando a ideia de performatividade que

Deve ser compreendida não como um ato singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e situacional [...] pela qual ele nomeia as normas regulatórias do sexo trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. Os discursos podem se tornar determinantes nas identificações sexuais, pois desde o nascimento as crianças são levadas a uma performance que a define de acordo com o sexo biológico (BUTLER, 2015, p. 154-155).

A performatividade para o gênero se situa dessa maneira como o ato de agir, de portar-se, de encaixar-se em uma identidade. Essa lógica de pertencimento torna o sujeito performativo diante de uma norma heteronormativa, que estabelece práticas consideradas como femininas e masculinas. O gênero, para Judith Butler, não pode ser visto como uma categoria estática, mas fluida, que se reinventa de acordo com os desejos e vontades, qualquer identidade pode transgredir e transitar. É neste processo de transição e transgressão dos corpos que os discursos que acionam o fim do mundo, exposto pelo poeta, ganham notoriedade, uma vez que o fato de a mulher experienciar espaços, gostos, posturas, modos diferentes dos impostos pela sociedade machista e misógina altera uma lógica que coloca o homem como o dominador da relação.

Para finalizar o cordel, o poeta continua a destacar os elementos já abordados até aqui, ressaltando a menção a aspectos como *safadeza*,

atrelado à mulher *desembestada e enxerida*. Os discursos propalados pelo poeta destacam uma visão social muito presente na sociedade dos anos 70 do século passado no nordeste brasileiro, que buscava ditar as formas de ser e se fazer mulher, sobretudo, pela fala e o lugar do masculino. Essa visão de rejeição se instituía por meio de grupos arraigados à tradição que se incomodavam com as práticas vividas pelo feminino, lugar enunciado pela fala do poeta, o que continua a ser expresso no próximo texto.

O fim do mundo, segunda parte: Satanás vai ao encontro de Jesus

O segundo cordel escolhido para análise, intitulado *O Satanaz Reclamando a Corrupção de Hoje em Dia*⁴, foi publicado em 1975. Neste folheto, alguns elementos se distinguem do primeiro posto em nossa análise. A narrativa do título detalha o assunto abordado entre os dois, protesto em torno de um tema já abordado aqui: a corrupção. Apesar disso, a narrativa posta pelo poeta volta a se direcionar ao objeto deste artigo: os discursos de hostilidade em torno da figura feminina, atribuindo os comportamentos sociais à ideia de um fim de mundo. Vejamos o que nos propõe a narrativa.

Agora em 75
Dizem que o Satanaz
Achou que a corrupção
Está ficando demais
E foi falar com Jesus
Rei dos reis e Pai dos pais

Num dia tempestuoso
Debaixo dum temporal

4 Consultado virtualmente. Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=65. Acesso em: 10 maio 2020.

Satanás montou no vento
Com sua ideia infernal
E resolveu bater na porta
de Deus Pai Celestial

[...]

Disse Jesus: que desejas
Onde não foi convidado
Disse o Diabo: Senhor Rei
O mundo está desgraçado
A corrupção é demais
Vim lhe fazer avisado.

Disse Jesus: porque é
Que vens me fazer ciente
Disse o Diabo: Eu não tenho
Mais lugar suficiente
O inferno está cheio
E todo dia chega gente
[...]

Só chega lá no inferno
Assassino e desordeiro
Moça solteira enxerida
Malando e catimbozeiro
Xifrudo e viúva quente
Jogador e cachaceiros

A narrativa inicia-se com a viagem de Satanás ao céu. Ao encontrar Jesus, é interrogado o motivo que o leva até a *porta de Deus Pai Celestial*. O Satanás não era bem-vindo ao lugar, mas justifica sua viagem: reclamar contra a corrupção do mundo e alertar Jesus que as coisas estão fora de controle, sendo que, no inferno, já não estava havendo espaço para tanta gente. Os sujeitos logo começam a ser elencados, entre eles: *moça solteira enxerida e viúva quente*. Apesar de

mencionar outros sujeitos, a mulher passa a ser contemplada ao longo da narrativa como principal objeto de protesto do poeta, enquanto uma classe posta como marginalizada e desqualificada, equiparadas a desordem, ao pecado, a eiva. O satanás continua protestando a Jesus, apresentando os atributos e costumes que levariam determinadas mulheres ao *inferno brevemente*.

Moça da saia bem curta
Ou da calça bem ligada
Correndo em bichicleta
Escandalosa e pintada
No inferno brevemente
vai ser a sua morada.

[...]

Hoje em dia em toda parte
Vê-se moça de magote
Andando desembestada
De mini-blusa e short
Com a garupa empinada
E o selo dando pinote

- A mulher usa hoje em dia
Uma calça bem ligada
Mostrando todas as curvas
Pra ficar mais cobiçada
Que chama mesmo a atenção
De toda rapazeada

A descrição continua, na qual o autor expõe a roupa como critério de desvalorização e corrupção da mulher, conseqüentemente, um dos motivos que a levaria ao inferno: mini-blusa, short e calça bem ligada são alguns dos exemplos. Para o poeta, o que as levariam a usar esse tipo de vestimenta não seria o anseio de viver a moda

da época, nem os desejos de viver os novos padrões, mas sim o fato disso as fazerem ser cobiçada por rapazes, como se a intenção das mulheres fosse sempre e unicamente chamar a atenção e os olhares masculinos, já que se esperava de uma mulher recato, sutileza e descrição, valores que a colocavam como honesta.

Os discursos, tão incisivos, buscavam naturalizar a atitude masculina de deprimir uma mulher pela forma como esta se vestia. Ou seja, vestir-se e embelezar-se de acordo com o que estava vigorando por meio da moda era uma afronta que poderia trazer várias consequências, como ser comparada a uma meretriz e assim ser mal interpretada e julgada por um homem, como faz o poeta do poema analisado. A sua vestimenta iria lhe definir quem era, se eram mulheres merecedoras de respeito ou não.

Após falar da vestimenta, Satanás continua seu desabafo e apresenta uma decisão:

- Vou fazer uma fornalha
Para queimar maconheiro
Criminoso e assassino
Anarquista e desordeiros
Rapaz doido e moça quente
Bebarrão e feiticeiro

- A corrupção é demais
Na cidade de Itabaiana
Muitos vivem no forró
Farreando e tomando cana
É o lugar que mais tem
Mulher da vida mundana.

Nos versos acima, sataná encaixa a mulher, conhecida como moça quente, ao mesmo grupo de assassinos, criminosos etc. O fato

de a mulher viver a sua sexualidade, ser livre a ir às festas, a usar a vestimenta que seguia a moda fazê-la ser comparada às atitudes de assassinos evoca um discurso de violência. Os versos nos auxiliam a compreender o quanto esses discursos eram esfaceladores de desejos e vidas, além de alicerçarem falas de preconceito e desigualdade.

As mulheres atualmente travam uma luta antiga, reféns de uma cultura que, além de machista, naturaliza e estimula a violência de gênero. Ao serem colocadas no grupo de assassinos – por terem a oportunidade de escolher o que vestir e onde sair –, como posto no poema, os discursos escancaram o quanto a cultura e sociedade são frutos de um passado que insiste em colocar as mulheres em condição bastante desigual e violenta. São lutas e anseios que ainda hoje estão em pauta nos movimentos feministas, que lutam contra as desigualdades de gênero.

Guacira Lopes Louro (2015), ao problematizar a pedagogia do corpo, apresenta que nem sempre as pessoas vivenciam os códigos como são ditos, pois a produção dos sujeitos é plural e permanente, distante de ser um processo passivo:

Todas essas práticas e linguagens constituíam e constituem sujeitos femininos e masculinos; foram e são produtos de “marcas”. Homens e mulheres com determinados comportamentos ou modos de ser parecem ter sido “gravados” em suas histórias pessoais. Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas; outras vezes, contudo essas instâncias disponibilizam representações divergentes, alternativas, contraditórias.

A produção dos sujeitos é um processo plural e também permanente. Esse não é, no entanto, um processo do qual os sujeitos participem como meros receptores, atingidos por instâncias externas e manipulados por estratégias alheias. Em vez disso, os sujeitos estão implicados e são participantes ativos na construção de suas identidades. Se múltiplas instâncias sociais [...] exercitam uma pedagogia da sexualidade e do gênero e colocam em ação várias tecnologias do governo, esses processos prosseguem e se completam através de tecnologias de autodisciplinamento e autogoverno que os sujeitos exercem sobre si mesmos (LOURO, 2015, p. 24).

Pensar, portanto, o processo de subjetivação e composição dos sujeitos pressupõe entendê-lo como um sistema plural e permanente. Nas histórias aqui apresentadas, visualizamos mulheres que recriavam e também faziam usos diversos de suas vidas, mulheres que foram julgadas, em sua honra e integridade, por se vestir ou portar de maneira oposta a que eram conferidas a seguir.

Considerações finais

Analisar os discursos postos pelo poeta José Costa Leite são importantes por exporem práticas, costumes e valores de sua época, e que são até hoje, em grande parte, recorrentes na sociedade. Dessa maneira, e a partir das reflexões gestadas acima, foi possível observar e problematizar um modelo de relação estabelecida, na qual se tentou ditar e constituir um modelo de relação, formulando comportamentos e regulando as identidades, conduzindo-os à tão sonhada e almejada “civilização”.

Essa disciplina e ideia de civilização ganham força, em especial, num momento no qual o movimento feminista e os ideais de modernização passavam a vigorar, reconstituindo outros modelos possíveis,

como se relacionar e conduzir os relacionamentos, assim como uma série de direitos outros transportados em especial para as mulheres, que não mais queriam ficar restritas ao âmbito do lar e a sombras de seus parceiros, como indivíduos sem vida própria. Essas imagens sociais e culturais vigoram assim por meio desse arrolar de falas e práticas difundidas.

Referências

BESSE, Susan, K. **Modernizando a Desigualdade**: Reestruturação da Ideologia de Gênero no Brasil, 1914-1940. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. de Ivo Storniolo, Euclides Martrins Balacin e José Luiz Gonzaga de Prado. São Paulo: Editora Paulos, 1990.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO. Guacira Lopes (Org.). **O corpo Educado**. 3. ed. Belo Horizonte: Autentica Editor, p. 153-171, 2015.

FONSECA, Cláudia. *Ser mulher, mãe e pobre*. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs). **História das mulheres no Brasil**. 10 ed. São Paulo: Contexto, p. 510-553, 2011.

GRILLO, Maria Ângela de Faria. **A arte do povo**: histórias na literatura de cordel (1900-1940). Jundiaí: Paco Editora, 2015.

LEITE, José Costa. *O fim do mundo presente*. Condado: A Voz da Poesia Nordestina, 1974.

LEITE, José Costa. **O Satanaz Reclamando a Corrupção de Hoje em Dia**. Condado: A Voz da Poesia Nordestina, 1975.

LOURO, Guacira Lopes (Org.) **O corpo educado**. Pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Acervos consultados

ACERVO JOSÉ ALVES SOBRINHO DE LITERATURA POPULAR UFCEG. Laboratório de Apoio ao Ensino de Língua e Literatura – LAELL. Universidade Federal de Campina Grande – UFCEG. Campina Grande.

ACERVO DO CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR (CNFCP). Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=65

AFASIAS E ALEGORIAS NO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

MÁRCIA REGINA¹

LIA KELLER FERREIRA DA COSTA²

Lembrar

Quando a Professora Rosane da Silva Borges, à guisa de Introdução da biografia de Sueli Carneiro, escreve sobre a construção do discurso de um resgate da memória da filósofa, ela declara a importância de “transpor o déficit documental que timbra a história do negro e das mulheres negras” (BORGES, 2009, p. 13). “Transpor o déficit documental que timbra”. Timbrar: marcar, selar, apodar, zombar. Definições de um verbo que a Professora usou como síntese para uma re-posição demarcatória que, como num terremoto histórico, possa recuperar os “cacos” apontados por Luiz Rufino Rodrigues Junior: “aquilo que em meio aos escombros permanece vivo” (RODRIGUES JR., 2019, p 5), pois o trabalho de lembrar também se relaciona ao corpo e sua expressão externa. Resgate, então, se re-significaria do ponto de vista de uma memória submersa de alguém, de um grupo, ou de um pensamento invisibilizado. Resgate por existir, mas não emergir. Os cacos estão nas brechas. Os cacos também são as brechas, conforme Luiz Rufino.

Enquanto “Construções de memórias”, estas entram neste debate sobre a História Negra (ou Preta) também considerando a mutabilidade da Memória como projeção idealizada. Ulpiano

1 Doutora em História Social (UFF/RJ). Professora Associada do Departamento de História do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense.

2 Licenciada em História CHT/ESR/UFF. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais na UENF

de Meneses (1992) aponta para a impossibilidade de resgate da memória, no sentido justamente da inconsistência da perspectiva de “materialidade da memória”. Chamando a atenção para O termo *Resgate* também nomeou um círculo de debates sobre o centenário da Abolição do Escravismo no Brasil, em 1988, com o lançamento da *Revista Interdisciplinar de Cultura do Centro de Memória da UNICAMP, a Resgate*, de 1990. A Revista reuniu intelectuais como Ciro Cardoso, Maria Yedda Linhares, Luiz Mott, Jacob Gorender, entre outros. Moura, ao discutir o tema Abolição com Maria Helena Machado, questionou a ausência de pensadores negros na produção bibliográfica e cultural neste mesmo *Resgate*. Como traduziu Cleber Santos Vieira sobre o pensamento de Clovis Moura acerca das produções sobre a própria história, as palavras negras foram interditadas (VIEIRA, 2019, p. 23).

o que considera “tópicos negligenciados”: “amnésia social” e “gestão social da memória”, Meneses considera que a memória, não sendo confundida com “pacote de recordações”, é um “processo permanente de construção e reconstrução” (MENESES, 1992, p. 10). Como escreve Meneses, “Se a memória costuma ser automaticamente correlacionada a mecanismos de retenção, depósito e armazenamento”, que justificaria o termo resgate, “é preciso apontá-la também como mecanismo de seleção e descarte” (MENESES, 1992, p. 16).

As negações de uma historicidade, epistemologias e filosofias negras próprias e múltiplas, conforme são construídas, apontam para a existência de abordagem unilateral a partir do ponto de vista de pesquisadores brancos. Deste ponto de vista, aponta-se para o que analisa Hernani Francisco da Silva, no *Portal Geledés*, em 2011, a partir da observação de Guerreiro Ramos, de que “que teorias sobre relações raciais no Brasil são na verdade uma

‘sociologia do negro brasileiro’” (SILVA, 2011), de pesquisadores brancos preocupados em analisar o “problema do negro”.

Neste sentido, o conceito de “branquitude” surge da necessidade de preencher lacunas, os cacos, as brechas, que não estão vazias, não são ocas, são negadas pela conservação das estruturas brancas.

Os descartes e a “gestão” do que se deve lembrar, como as ausências, também são afasias que etimologicamente se referem à “dificuldade para falar”. As dificuldades de “expressão” e a “compreensão” também são diagnósticos neurológicos de afasia. O uso metafórico do termo “afasia” encontra ressonância no trabalho de Grada Kilomba, *The Mask*, o primeiro capítulo do livro *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*, traduzido para o português por Jessica Oliveira de Jesus. Kilomba se refere às máscaras que ouviu falar em sua infância em São Tomé e Príncipe, ex-colônia portuguesa na África. As máscaras recordadas da infância de Grada Kilomba são lembradas como “máscaras do silenciamento”. Eram instrumentos de tortura, pois consistiam de “um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, trad. OLIVEIRA DE JESUS, 2014, p. 172). O argumento oficial para o uso da máscara, segundo Kilomba, seria para impedir que o escravizado se alimentasse da produção do senhor. Porém, Kilomba se refere como a principal função, a de impor o silêncio aos escravizados, para “implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura” (KILOMBA, *In op. cit.*, 2014, p. 172).

Retornando ao texto da professora Rosane Borges, esta exige do leitor não apenas a lembrança, pois ela não está acessível por grande parte de seus leitores. Borges pretende criar e legitimar uma presença

simbólica, que é trazida, exemplarmente, por uma mulher negra real: Sueli Carneiro. Com esta presença, Borges traz questionamentos, muito mais que pessoais ou autorais, mas sobre ausências tornadas “naturais”. Não são esquecimentos, são ausências. Tais ausências foram construídas intencionalmente na História do mundo ocidental, do mundo globalizado, no Brasil-Nação.

Borges cita um exemplo, o do romance *Úrsula*, publicado em 1847, por Maria Firmina dos Reis. A autora desaparece em três momentos: como mulher, publica sob pseudônimo masculino; como autora mulher, negra e maranhense, longe do centro político e econômico do Império, sua obra não existe; como escritora negra, mulher e fora das instituições, ela não existe. Não é por acaso, mas naturalizado, que o romance *A Moreninha*, publicado em 1844, o primeiro romance aparece solitário nas estantes dos precursores. “Natural”, pois, afinal, Joaquim Manuel de Macedo frequentava a Corte; foi professor dos filhos da Princesa Isabel e do Colégio imperial Pedro II. Também foi fundador e secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Não se discorda, aqui, da importância do escritor, nem se afere valor mecanicamente à obra de Joaquim Manuel de Macedo por simples presença nestas redes de sociabilidade. Estas se constroem por afinidades em tempos em que o Império Brasileiro construía seu projeto de inserção no modelo de Estados-Nação, tempos em que se afirmava, segundo os olhares historiográficos de Francisco Adolfo de Varnhagen, a defesa intransigente da Razão de Estado (RODRIGUES, 1965).

Apesar de uma tentativa de modernização que, segundo José Honório Rodrigues, teria sido alentada por Capistrano de Abreu, João Ribeiro e Euclides da Cunha, o povo teria permanecido alheio à História. Esse alheamento, descrito e analisado constantemente pela historiografia brasileira pelos graus de participação política e pelas manifestações sociais, concebidas como espontâneas ou indefinidas

politicamente, têm sido colocadas em questão nas análises sobre a “participação cidadã” em eventos como a Revolta do Quebra Quilos (1874-1875), Mata Galego (início do século XX) e Revolta da Vacina (1904), por exemplo. Embora a participação negra esteja nesses movimentos, o alcance pleno dos direitos cidadãos manteve-se mais alheio aos negros que ao conjunto do que comumente se refere ao conceito de povo, enquanto cidadão ativo politicamente da experiência imperial ou republicana. Se nos ativermos a considerar, a experiência republicana, nas suas primeiras décadas e ainda na atualidade, não se consolidou no século XXI.

Movimentos: a antissíncope da diáspora

A questão da síncope iterativa nas músicas da diáspora negra, apontada pelo escritor modernista Mario de Andrade como característica de melodias brasileiras, como o samba, foi analisada por Muniz Sodré como característica não somente musical, mas cultural negra, em oposição ao que o autor aponta como fachada ideológica a concepção de humanidade, por essa categoria demarcar fenotipicamente as culturas europeias. Ainda que o termo musical “síncope” signifique “a escrita de um tempo fraco de um compasso prolongado até outro tempo de maior ou igual duração” (ANDRADE, p. 475), a síncope brasileira, segundo Andrade, difere da europeia por caracterizar-se como uma entidade insubdivisível, tanto na melodia com no acompanhamento.

O sentido da ideia de síncope iterativa refere-se à cadência do samba brasileiro e à filosofia negra, que começa na cozinha da casa, “sustentada pela corporeidade característica da Arkhé e diversa da diátese ativa que caracteriza os sistemas filosóficos ocidentais” (MUNIZ SODRÉ, 2017, p. 21). É um pensar filosófico, mas uma outra filosofia, outra lógica, outra síntese, ou sínteses.

Toda Filosofia nasce de perguntas e não constituem sistemas fechados. É pensar o mundo, a existência, partir “em busca de respostas” (ADAMS, 2009, p. 205). E não há gente no mundo que não procure perguntas e se acomode em breves e definitivas respostas, estejam estas no visível como no invisível. Como se faz a pergunta que fez Achille Mbembe: “como pensar a vida e a diferença?”. Ou o que faz Caetano Veloso, ao afirmar: “É que Narciso acha feio o que não é espelho” (VELOSO, *Sampa*, 1978).

Sobre Negritude, Kabengele Munanga (2020) considera que o processo de identificação negra seja compreendido por critérios objetivos: fatores históricos; fatores linguísticos e fatores psicológicos. Munanga chama atenção para a questão ideológica “na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta” (MUNANGA, 2020, p. 13).

Portanto, a construção de identidades não se resume a atavismos. Estes constituem estereótipos que se acomodam em definições de fenótipos estáveis e num passado comum, idealizado, romantizado, de uma oposição mecânica da branquitude. A construção de reações, resistências e identidades são contextuais e são respostas dos grupos às conjunturas, às estruturas. Nem sempre radicais, mas sociais, ideológicas e culturalmente possíveis.

Na perspectiva dos incômodos, das perguntas, da busca de respostas, de projetos, diante da transição de uma estrutura burocrática imperialista/colonial para a republicana, intensificar-se-ia o surgimento de organizações negras, especificamente voltadas à construção do que seria uma “nova nação brasileira”. O interesse pela participação política de pessoas negras recém-libertas levou à construção de espaços em que pudessem definir sua posição social

enquanto cidadãos brasileiros, que foi uma das principais pautas da Frente Negra Brasileira. O que se observa nas décadas de 1920 e 1930 é a continuidade das relações de poder conforme instauradas na realidade colonial. Silvio Almeida (2019, p. 24) considera que o que existia até então era uma concepção da estrutura racista institucional, ou seja, aquela promovida pelo Estado ao negligenciar as especificidades da população negra da época. Isso ficava evidente não só pela não tomada de iniciativas, no sentido de emancipar as comunidades negras, mas também a partir da manutenção de um poder que as condicionava a uma condição inferiorizante.

A formação intelectual e cultural da Frente Negra Brasileira se insere, como aponta a pesquisa de Teresa Malatian, no contexto da “Reação católica”, que atendia as diretrizes romanas nos anos 1920. No Brasil, sob a direção do Cardeal D. Sebastião Leme, ramificou-se a “Reação” em centros de estudos teológicos e filosóficos. Entre os jovens Congregados Marianos, dedicados à veneração da Virgem Maria, estava Arlindo Veiga dos Santos, que participou do Centro Cívico Palmares (1926-1929), e foi o primeiro presidente da Frente Negra Brasileira, criada em 1931, em São Paulo. Arlindo e seu irmão Izaltino foram ativos participantes da “geração de negros surgida após a Abolição”, que “vivenciava nas cidades um efervescente questionamento sobre sua inserção social” (MALATIAN, 2015, p. 41). Os movimentos produziram dezenas de periódicos para divulgação e debates, dentre estes, *O Clarim da Alvorada*, *A Sentinela*, *Elite* e *Progresso*.

Malatian descreve, ao apresentar Veiga dos Santos, a tendência dominante entre os membros da Frente Negra como assimilacionista entre os negros católicos que ascendiam socialmente, assumindo distanciamento da cultura afro-brasileira e incorporando os valores eurocêntricos hegemônicos. Observando a existência de um

monarquismo popular no meio negro, Maladian aponta a escolha do evento da Abolição como momento decisivo, colocando em evidência a assinatura da Lei pela Princesa Isabel como “mito fundador” da liberdade.

Neste sentido, as lutas pela abolição da escravidão, desde os locais de cativeiro ao Legislativo, seriam reduzidas ao ato imperial, levando à interpretação de que o Regime foi benéfico aos escravizados e seus descendentes. Além disto, como aponta Nascimento, o “mito de senhor benevolente” manteve-se pela construção da ideologia da “democracia racial”, pela mitificação da convivência pacífica e benigna das três raças, com a “sobrevivência cultural africana” (NASCIMENTO, 2016, p. 66).

Sobre a produção intelectual de Veiga de Almeida, Malatian aponta que seus escritos exaltavam a negritude, a origem africana e valorização desta identidade buscando a superação do “atavismo criado pelo passado cativo” (MALATIAN, 2015, p. 47). O nacionalismo defendido por Arlindo Veiga dos Santos levou-o a fundar o Centro Monarquista de Cultura Social e Política Pátria Nova, inspirado no Integralismo Lusitano. O ideal Patrionovista defendia a Restauração da Monarquia no Brasil.

Em pronunciamento no Senado brasileiro, em 13 de maio de 1998, Abdias Nascimento declarou:

A tentativa de vender a Abolição como produto da benevolência de uma princesa branca é parte de um quadro maior, que inclui outras fantasias, como a ‘colonização doce’ – suave apelido do massacre perpetrado pelos portugueses na África e nas Américas – e o ‘luso tropicalismo’, expressão que encerra a contribuição lusitana à construção de uma ‘civilização’ tropical supostamente aberta e tolerante. Talvez do tipo daquela por eles edificada em Angola, Moçambique

e Guiné-Bissau, quando a humilhação e a tortura foram amplamente usadas como formas de manter a dominação física e psicológica de europeus sobre africanos.

Se a farsa democrática da Primeira República (1889-1930), apontada por Victor Nunes Leal, ainda persiste, a invenção de uma Democracia Racial da convivência isonômica de Direitos é mais visível desde a distância cronológica temporal até a constatação do projeto político em curso do “direito de matar”, a necropolítica, apontada por Achille Mbembe, em que a percepção do outro como atentado à vida. Neste sentido, como guerra declarada, os setores hegemônicos, predominante e ideologicamente brancos, assumiriam a política de extermínio negro: físico, cultural e epistemológico.

A Democracia Racial também foi questionada por Joel Rufino dos Santos, que apontou, em 1990: “Nos cem anos que temos de trabalho livre, a hierarquia se manteve e – fato notável – se enrijeceu” (DOS SANTOS, 1990, p. 5). Para Abdias Nascimento, é a história de uma rejeição. São, também, rejeições. A rejeição contra a crítica à farsa da Democracia Racial, tão frágil, quanto propagada pelo “mito das três raças”; rejeição epistemológica, perceptível do “escolacitismo estéril” contra a criatividade, segundo Nascimento, e rejeição ao que se considera “propagação de crenças ideológicas”. Essas são as rejeições apontadas por Nascimento na ocasião em que um trabalho seu foi rejeitado para apresentação no II Festival de Artes e Culturas Negras, realizado em Lagos, Nigéria, em 1977. Mas Nascimento amplia o debate para a situação de discriminação do negro brasileiro e demonstra o longo processo de genocídio físico e intelectual do negro no Brasil.

Contra a metarraça descrita por Gilberto Freyre, Nascimento discorre: “a definição da palavra negro em português revela uma carga mais forte e violenta de conotações pejorativas” (NASCIMENTO,

2016, p. 55). As alegorias, enquanto linguagens, contêm em si ensinamentos ou comportamentos de caráter moral, que implicam sentidos metafóricos ou múltiplos. Diante do “escolacitismo estéril”, que Nascimento apontou como escolástico, acrescentamos “cartesiano”, aproximando-nos de uma distinção entre alegoria e representação, ainda Ocidental, Nietzscheano, da oposição entre o apolíneo (como representação) e o dionisíaco (como alegoria). Conforme perspectiva de Mbembe, a alegoria pode significar “fabulação”, o modo como os outros, o modo europeu de pensar, erudito e popular, cria “fábulas” sobre os demais povos. Os outros são eternos Calibans (meio homem, meio monstro, o personagem de *A Tempestade*, de Shakespeare, é forçado à escravidão).

Luiz Rufino traduz a alegoria africana na “perspectiva, a invenção de um projeto poético/político/ético que opere no despacho do carrego colonial (obra e herança colonial) e na desobsessão de toda sua má sorte será aqui cuidadosamente tecida como uma tática de guerrilha do conhecimento” (RODRIGUES JR., 2019, p. 10). Porém, para Luiz Rufino Rodrigues Júnior:

A encruzilhada não é mera metáfora ou alegoria, nem tão quanto pode ser reduzida a uma espécie de fetichismo próprio do racismo e de mentalidades assombradas por um fantasma cartesiano. A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos.

É, portanto, a relação cósmica que não separa Homem e natureza, mas lhes dá sentido, significado e resistência. Nesse sentido, a Encruzilhada é Teoria do Conhecimento, é tanto epistemologia quanto pedagogia. A Pedagogia das Encruzilhadas é a anticruzada colonial. A Encruzilhada rompe a lógica forma e dialética. É tetralética. Por tetralética se entende a operação lógico-sagrada em que a

transcendência não é excluída na síntese, e o exercício lógico não é anulado como ferramenta racional, pois esta não o limita a uma racionalidade dual que opõe corpo e o sagrado, o inteligível pela evidência material ou materializada.

Na perspectiva da Afroperspectividade, a filosofia é concebida como uma coreografia do pensamento, como movimento de ideias corporificadas, porque só é possível pensar por meio do corpo. Se o corpo se move e dança, ele constroi elementos que produzem conceitos e argumentos. Os movimentos de coreografia constroem personagens conceituais melanodérmicos. Assim sendo, os conceitos são escritos com os pés, com as mãos e com cabeça ao mesmo tempo. Segundo Renato Nogueira, a filosofia afroperspectivista define a comunidade/sociedade nos termos da cosmopolítica bantu: comunidade é formada pelas pessoas que estão presentes (vivas), pelas que estão para nascer (gerações futuras/futuridade) e pelas que já morreram (ancestrais/ancestralidade). A filosofia afroperspectivista é policêntrica, percebe, identifica e defende a existência de várias centricidades e de muitas perspectivas.

Nogueira discorre:

A filosofia afroperspectivista usa a roda como método, um modelo de inspiração das rodas de samba, candomblé, jongo e capoeira que serve para colocar as mais variadas perspectivas na roda antes de uma alternativa ser alcançada. A roda é uma metodologia afroperspectivista. • Afroperspectividade é devedora da filosofia ubuntu de Mogobe Ramose. • Afroperspectividade define competição como cooperação, isto é, competir [significa petere (esforçar-se, buscar) cum (juntos)], localizar alternativas que são as melhores num dado contexto, mas, não são únicas, tampouco permanentes e devem atender toda a comunidade. • Afroperspectividade é devedora do Nguzo Saba formulado por Maulana Karenga,

isto é, se baseia nos sete princípios éticos que ajudam a organizar e orientar a vida. A saber: Umoja (unidade): empenhar-se pela comunidade; Kujichagulia (autodeterminação): definir a nós mesmos e falar por nós; Ujima (trabalho e responsabilidade coletivos): construir e unir a comunidade, perceber como nossos os problemas dos outros e resolvê-los em conjunto; Ujamaa (economia cooperativa): interdependência financeira, recursos compartilhados; Nia (propósito): transformar em vocação coletiva a construção e o desenvolvimento da comunidade de modo harmônico; Kuumba (criatividade): trabalhar para que a comunidade se torne mais bela do que quando foi herdada; Irani (fé): acreditar em nossas(os) mestres. • Afroperspectividade é devedora das reflexões e inflexões filosóficas de Sobonfu Somé, definindo o amor como um projeto espiritual e comunitário que serve para manter a sanidade individual e deve contar com o apoio de uma comunidade para ser preservado. • Afroperspectividade define o tempo dentro do itan [verso] iorubá que diz: “Bara matou um pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje”. O tempo não é evolutivo, tampouco se contrai (NOGUEIRA, 2015, p. 44-45).

Ainda segundo Renato Nogueira, o tempo pode ser tomado como um círculo ou uma linha reta “mas, de modo simples, diz que o passado é definido pelo presente, e o futuro é um conjunto de encruzilhadas, isto é, destinos (odu). A Afroperspectividade permanece em aberto, sempre apta a incluir perspectivas que usem o conceito de odara como crivo de validade de um argumento, entendendo odara como bom, na língua iorubá, uma espécie de bálsamo de revitalização existencial”. Falar, portanto, de minoria negra, é se referir ao desconhecimento de uma representatividade sintética, o que seria, justamente, o seu oposto, o método escolástico e cartesiano.

A ideia de minoridade iluminista e cidadã foi imposta por uma estrutura de subalternidade e invisibilidade institucional do

negro, conservada pelo sistema capitalista. Clovis Moura, importante sociólogo marxista brasileiro, ressaltou a necessidade de se pensar o racismo “dentro de uma componente estrutural inerente à constituição da sociedade de classes capitalista” (OLIVEIRA apud MOURA, 2019, p. 11). Para Moura, invisível ainda, “uma política parida nos vazios, uma pedagogia que se tece nas invenções cotidianas” (RODRIGUES JR., 2019, p. 2). Negros não são poucos, são invisíveis. Sobre a invisibilidade negra, é perceptível esta tanto nas relações sociais entre classes, como no âmbito da organização institucional do Estado brasileiro.

O Censo 1872, ao mostrar o quadro geral da população livre considerada em relação aos estados civis, sexos, raça, religião e grau de instrução, com indicação dos números de casas e fogos, apontava a população de Pardos e Negros, assim distribuída entre o número total de pessoas livres, no total de 9.930.478 habitantes. Nos apontamentos desse primeiro Censo brasileiro, contabilizavam-se, entre homens: 1.673.971 pardos e 472.008 negros, totalizando 2.145.979. Entre as mulheres: 1.650.307 pardas e 449.142 negras, no total de 2.099.449. De acordo com o a Diretoria Geral de Estatística, a porcentagem correspondia a 38,3% de pardos e 19,7% de negros. Os brancos corresponderiam a 38,1% e os caboclos, categoria que engloba indígenas e mestiços derivados deste grupo, somariam menos de 4%, segundo este Censo. Ainda, entre estrangeiros (3,8% da população), estavam 46% de africanos. Quanto aos escravizados, estes correspondiam a 15,2% da população, sendo categorizados como pardos.

Se a conta que se faz é a soma dos “não brancos”, retirando-se os caboclos e estrangeiros “brancos”, o resultado que se observa é que, desde o século XIX, a população negra não é minoria no Brasil. Segundo dados de 1991, do Instituto Brasileiro de Geografia

e Estatística (IBGE), a população negra teria permanecido estável desde 1872, e a população parda passaria ao patamar de quase metade da população brasileira, acompanhando o nível de crescimento da população auto-referenciada como branca.

Conforme análise de Gabriela Lamarca e Mario Vettore:

O Censo 2010 detectou mudanças na composição da cor ou raça declarada no Brasil. Dos 191 milhões de brasileiros em 2010, 91 milhões se classificaram como brancos, 15 milhões como pretos, 82 milhões como pardos, 2 milhões como amarelos e 817 mil como indígenas. Registrou-se uma redução da proporção de brancos, que em 2000 era 53,7% e em 2010 passou para 47,7%, e um crescimento de pretos (de 6,2% para 7,6%) e pardos (de 38,5% para 43,1%). Sendo assim, a população preta e parda passou a ser considerada maioria no Brasil (50,7%) (LAMARCA; VETTORE).

A questão que perpassa a análise dos dados é a importância do movimento negro na construção de Quilombismo. A discussão sobre epistemologia nos alerta não só para a necessidade de trazer à tona ações e presenças negras em contextos históricos que foram embranquecidos. Como elucida Sueli Carneiro (2005), a discussão epistemológica também chama a atenção sobre a própria forma de interpretar suas trajetórias. Hoje, é abertamente reivindicada a percepção da população negra, não enquanto secundária, coadjuvante ou mesmo simplesmente a partir da “contribuição” a um movimento histórico narrado a partir da branquitude. Sabemos que a população negra é protagonista, na medida em que influenciou, reformulou, tensionou, a todo momento, a construção da realidade social brasileira. Nesse sentido, pensar como a população negra tem visto a si mesma ao longo da diáspora africana brasileira é um caminho para fomentar essa disputa de narrativa sobre a sua presença na História nacional.

A descolonização/decolonialidade surge, enquanto categoria analítica nos últimos anos, como uma das ferramentas que endossam a necessidade de uma construção historiográfica que centralize a presença das pessoas negras nos distintos campos de estudo, dos quais Quijano (2005) e Bernardino-Costa (2018) são anunciadores. Os autores apresentam como foi estruturada, ao longo da história, a colonialidade, que incidiu não apenas sobre as formas organizativas da sociedade, mas sobre os seres. Logo, suas formas de pensar o mundo foram sendo sistematicamente suprimidas em favor das formas de pensamento da branquitude.

Todavia, é necessário inserir a concepção da população negra sobre si mesma num campo de tensão, pois, como Rodrigues Júnior (2019) aponta, a descolonização se colocou permanentemente na trajetória da população negra. Podemos observar, ao longo de toda a presença negra na diáspora africana brasileira, ações que refletiam inconformação com a realidade social, por meio da construção de práticas de transformação de suas vidas sociais. Sendo assim, o próprio existir da população negra vem desafiando a lógica da política colonizadora, que incide nas reflexões e teorizações sobre a realidade social no Brasil. Para isso, é necessária uma perspectiva teórica que deem conta de abranger essas multiplicidades de ser, fazer e estar.

Os movimentos negros são um campo precioso de reflexão a respeito dessa compreensão da consciência das pessoas negras de si, pois seus posicionamentos, de forma mais articulada e explícita, apresentam as ideologias e concepções que permeiam suas presenças. Se a sociedade brasileira foi estruturada a partir das relações de poder correspondentes à lógica colonizadora, os movimentos negros brasileiros são a representação de tudo o que pôde ser construído a partir das suas frestas, das suas arestas. Em meio aos cacos da destruição provocada pela violência colonial, as pessoas negras construíram suas

próprias lógicas de mundo, desafiadoras da branquitude, que nos pretende inexistentes, subjugados. A despeito da tentativa da lógica ocidental em tentar perceber a população negra enquanto margem, essa margem atravessou o que a própria lógica ocidental definiu como centro e, nesse atravessamento, criou sua própria realidade.

Quando incidimos a perspectiva das encruzilhadas sobre a experiência histórica da Frente Negra Brasileira, percebemos que sua estratégia seria a organização negra para a construção de seu próprio caminho, mas, para isso, ampararam-se em instrumentos da lógica hegemônica e que mesmo se opunham às suas próprias existências. Em meio a um contexto eugenista, patriotista, nacionalista – cacos da realidade branca que se impunha sobre a população negra –, a Frente Negra Brasileira tentava construir possibilidades de emancipar a comunidade negra, utilizando o que muitos julgam “vias tortas” para a manifestação de seus objetivos, que era o crescimento da comunidade e elevação dos indivíduos lesados pela problemática racial.

Essa ambiguidade ainda hoje é percebida nos movimentos sociais negros, quando temos em evidência a pauta da presença dos corpos negros no mercado de consumo, por exemplo. Nilma Lino Gomes (2017, p. 96) aponta como a estética e a representatividade podem ser vistas tanto a partir da ótica da regulação como a partir da ótica da emancipação, conjuntamente. Assim, de acordo com a perspectiva de Nilma Lino Gomes, entender os caminhos de luta, de superação, de transformação da realidade social, construídas pela população negra, deve sempre ser colocada nesse campo de tensão. Assim, em meio aos fragmentos onde estavam posicionados, a partir desse lugar, a Frente Negra Brasileira traçou novos caminhos e perspectivas de luta para a população negra no Brasil.

A experiência histórica da Frente Negra Brasileira permitiu a utilização de sua trajetória como elemento educador para o movimento negro, que aprende consigo mesmo e com a historicidade da qual este emerge, como se dedica a explicar Nilma Lino Gomes (2017). Mediante suas diferentes formas de ser, de viver, de resistir e de construir possibilidades, as iniciativas organizadas da população negra são pontos de reflexões para a transformação das suas próprias formas de luta e construção de novos caminhos, de inovação de suas reivindicações.

São diversos os pensadores, como Muniz Sodré (2017), que elencam a memória como um fator integrante da própria construção da subjetividade da população negra brasileira, ao apresentar como esta tem construído, ao longo de toda a sua trajetória nacional, rituais (como a rememoração do trauma primeiro – a escravidão –, da desterritorialização, assim como suas trajetórias, seus feitos, a ancestralidade) que deem sentido a suas buscas pela restauração, pela emancipação. A percepção da continuidade entre as diferentes organizações políticas negras, portanto, é que permite que tomem para si essas ações, as refaçam ou ressignifiquem. As abordagens, as prioridades, os posicionamentos adotados pela organização, tudo isso é renovado ao longo das décadas, sendo implodido dentro dos próprios núcleos do movimento críticas. Conforme amadurecem as lutas, lançamos luz sobre mais pensamentos desses movimentos negros a serem repensados, reavaliados e reconstituídos em suas práticas de luta.

A FNB, além de ter sido uma das organizações pioneiras no uso de raça como fator de mobilização social, deixou uma gigantesca experiência de autonomia da população negra, pois financiava a compra de terrenos, mantinha escolas, salões de beleza, espaços de convivência e sociabilidade, promovia ações sociais, festas, construiu

jornais e uma vasta rede de comunicação entre diferentes estados, chegando a vislumbrar a criação de um partido que representasse sua comunidade. Ou seja, amparava, de forma ampla, as comunidades negras de onde sediavam suas organizações.

A experiência da FNB seria fundamental para a reflexão sobre a trajetória nacional de que, não importa o quanto as pessoas negras desejam e tentem se igualar à branquitude, esse lugar é inalcançável. Não só por suas histórias e culturas, suas práticas e conhecimentos distinguem-se da branquitude, mas porque, como Sueli Carneiro (2005) e Muniz Sodré (2017) bem demonstram, na lógica operante estrutural da sociedade brasileira, a presença da pessoa negra está arraigada na figura do “Outro”. Logo, a “emancipação” da população negra tendo como modelo a lógica civilizatória da branquitude, não se realiza.

Preto ou negro?

A partir de 1970, a concepção de raça é resignificada (também efeito educador do pós-Segunda Guerra Mundial) e passa a ser percebida a partir do seu aspecto estrutural. Diversos estudos esmiúçam os significados de raça, trazendo diferentes perspectivas sobre o seu surgimento, interpretações e formas de utilizá-lo.

Munanga (2003) elucida que o conceito de raça tem suas dimensões histórica e temporal. Raça, conforme se concebe atualmente, seria uma categoria que surgiu da necessidade de povos brancos diferenciarem e classificarem a diversidade humana (MUNANGA, 2003, p. 04). Inicialmente, os critérios dessa diferenciação seriam cor da pele, formas do nariz, lábios, doenças hereditárias, grupos sanguíneos, marcadores genéticos. Com o avanço de pesquisas científicas, foi sendo demonstrado que esses critérios não eram válidos para a diferenciação dos humanos em raças.

Nesse sentido, é imprescindível reconhecer como o conceito de raça está sempre carregado de ideologia, de formas de ser e ver o mundo específicas, que seriam os dos povos brancos, que criaram instrumentos de classificação com base na maneira em que os mesmos viviam. Com a dinamização do contato entre diferentes povos, especialmente no contexto de exploração da América, Ásia e África, o conceito de raça foi sendo atribuído a um sentido mais doutrinário do que científico, utilizando-o para justificar e legitimar sistemas de dominação racial (MUNANGA, 2003, p. 06). Quijano (2000) elucida que raça é o modo básico de classificação e organização da população, em nível mundial, determinando os lugares e papéis que cada uma ocupa na estrutura de poder.

Foi na década de 1970 que o Movimento Negro foi designado “negro”, e que essa palavra ganhou mais força no uso político. Cuti (2010) aponta que essa palavra é usada desde a antiguidade e há um bom tempo vinha sendo utilizada para caracterizar inferioridade de determinados grupos humanos. No Brasil, só após a abolição que seria vista a supressão da palavra “preto” pela palavra “negro”. A importância disso está, para Cuti (2010), que os movimentos negros delimitaram a importância do uso de uma palavra que em si contivesse a conotação racista, tanto para denunciá-lo quanto para ressignificar as características atribuídas às pessoas identificadas a partir dessa palavra (CUTI, 2010, p. 05). Assim, os negros vão assumindo essa palavra para reivindicar seus aspectos positivos e, assim, foi sendo usada para denominar os movimentos de luta por direitos. Ao fazer isso, o que acontece é que

Se a palavra perde o poder de ofender, ele, o ofensor, perde um instrumento importante na prática (discriminação) e na manutenção psíquica (o preconceito) do racismo. Por outro lado, a palavra “negro” não o deixa em paz, por trazer em

sua semântica a histórica opressão escravista, colonialista, e desafia a convicção em que se baseia a doença psíquica do racismo (CUTI, 2010, p. 05).

Por isso, por mais que muitas pessoas e movimentos venham reivindicando o uso do “preto” – por ser uma forma de “classificar”, não necessariamente atribuindo a um juízo de valor –, historicamente a palavra “negro”, no contexto nacional, tem seu uso bem especificado.

Referências

ADAMS, Douglas. O guia do mochileiro das galáxias. São Paulo: Arqueiro, 2010.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ANDRADE, Mario. **Dicionário Musical Brasileiro**. São Paulo: USP, 1989.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, v. 33, n. 1, p. 117-135, 2018. [S.]

BORGES, Rosane da Silva. **Sueli Carneiro: Retratos do Brasil Negro**. São Paulo: Selo Negro, 2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese de Doutorado.

CUTI. Quem tem medo da palavra negro? Grupo Caixa Preta, Porto Alegre, RS: **Revista Matriz**. Nov. 2010.

DOS SANTOS, Joel Rufino. **A questão do negro na sala de aula**. São Paulo: Ática, 1990.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Editora Vozes Limitada, 2019.

KILOMBA, Grada. The Mask. *In: Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.

LAMARCA, Gabriela; VETTORE, Mario. **A nova composição racial brasileira segundo o Censo 2010**. Disponível em: <http://dssbr.org/site/2012/01/a-nova-composicao-racial-brasileira-segundo-o-censo-2010>. Acesso e: 14 maio 2021.

MALATIAN, Teresa. **O Cavaleiro Negro – Arlindo Veiga dos Santos e a Frente Negra Brasileira**. São Paulo: Alameda, 2015.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, cativa da Memória? *In: Rev. Est. Bras.*, São Paulo, 34, p. 9-24, 1992.

MOURA, Clovis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude - usos e sentidos**. São Paulo: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. Congresso Nacional: **Discurso no Senado 13 de maio de 1998**.

NOGUERA, Renato. Sambando para não sambar: afroperspectivas filosóficas sobre a musicidade do samba e a origem da filosofia. *In: SILVA, Wallace Lopes (Org.). Sambo, logo penso*. Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (comp.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula Editorial, 1ª edição, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Editora Vozes Limitada, 2017.

VELOSO, Cetano. **Sampa** (composição musical). Universal Music Ltda, 1978.

“SOU UM HOMEM, SOU UM BIXO, SOU UMA MULHER, SOU A MESA E AS CADEIRAS DESSE CABARÉ”: A PROSTITUIÇÃO NA (TRANS) EXPERIÊNCIA TRAVESTI

HIAN CÁSSYO DANTAS DE OLIVEIRA¹

FRANCISCO FRANCINETE LEITE JUNIOR²

MARIA CRISTINA LOPES DE ALMEIDA AMAZONAS³

Introdução

 desde outrora, emergiu a necessidade de discutir questões relacionadas à gênero, mas para chegar à vasta discussão que temos

- 1 Hian Cássyo Dantas de Oliveira, graduado em psicologia pelo Centro Universitário Doutor Leão Sampaio (UNILEÃO). Colaborador do projeto Psicologia e diversidade sexual e de gênero: As (trans) experiências na educação de corpos e feitura do gênero de travestis e transexuais no Cariri Cearense. Possui formação em Avaliação Psicológica pelas empresas Ethos – Estudos e Psicologia Clínica e LM psicologia. Profissional psicólogo da rede de Ensino Básico no município de Cariús-CE. Contato: hian_cassy@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8327952227738245>.
- 2 Francisco Francinete Leite Junior, Doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade Católica do Pernambuco (UNICAP) Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Graduado em Psicologia pela Faculdade Leão Sampaio (FALS), possui Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional (KURIUS), História Social (URCA), Gestão Escolar (FJN) e Metodologia do Ensino Fundamental (FJN). Membro do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações/ NECAGE da Universidade Federal do Cariri (UFCA). É Colaborador do Geni - Grupo de Estudos sobre Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades na Educação e na Saúde (UERJ) e do LIEV - Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência (FALS). Líder do Grupo de Pesquisa Psicologia e Subjetividades Contemporâneas (UNILEAO) . Docente do Curso de Psicologia Centro Universitário Dr. Leão Sampaio- UNILEÃO. Membro do Comitê de Ética em Pesquisa do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio- UNILEÃO Foi bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Atende em consultório particular e tem experiência na área de Educação, com ênfase em Gestão e Docência, atuando principalmente nos seguintes temas: Corpo, Sexualidade, Estudos de Gênero, Diversidade Sexual, Envelhecimento, Psicologia, Educação, Ética, Perdas e Lutos, História. ORCID - <https://orcid.org/0000-0001-8431-0513>. Contato: francinetejunior@leaosampaio.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0928271518798636>.
- 3 Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas, Possui doutorado - UNIVERSIDAD DE DEUSTO (1999). Professora adjunto IV da Graduação em Psicologia e da Pós-graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco. Coordenadora do programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da UNICAP (2007 a 2009). Coordenadora Geral da Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco (de janeiro de 2010 a janeiro de 2018). Membro do Grupo de Pesquisa da ANPEPP “Formação e Rompimentos de vínculos (2006 a 2011). Membro do Grupo de Pesquisa “Psicologia, Sexualidade e Política” da ANPEPP (2012 a 2016). Membro do Grupo de Pesquisa da ANPEPP “Práticas psicológicas em instituição: atenção, desconstrução, invenção” (a partir de 2018). Membro do Grupo de Pesquisa “Família, Gênero e Interação Social” registrado no CNPq (desde 2001). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Formação em Psicologia, Diversidade Sexual e de Gênero. Pesquisadora do CNPq, nível PQ II. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0503-1477>. Contato: crisamaz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6789160662822616>.

hoje, essa problemática passou por vários debates. Scott (1995) enfatiza que as feministas foram as primeiras a se apropriarem da palavra gênero nesse contexto. Elas buscavam estabelecer a diferença entre os sexos negando o determinismo biológico, uma vez que homens e mulheres necessitavam ser tratados sem distinção, porém, era necessário demarcar campos experienciais divergentes.

Assim, a nomenclatura referente a gênero se limitava em apenas diferir o homem da mulher, não dando conta de um contexto social heterogêneo, sendo necessária uma desconstrução do significado trazido por esse conceito até então. Posto isso, Foucault (1993) nos permite pensar gênero de forma mais ampla, a qual pode ser tida por meio de uma representação, autorrepresentação, resultado da interação das tecnologias sociais, tais como o cinema e as músicas, como formas de expressão e vivências do dia a dia. Gênero, dessa forma, são todos os efeitos provocados em corpos, condutas e vinculações sociais.

Portanto, é necessária uma percepção voltada para as representações que estão envoltas nas relações dos sujeitos e o significado atribuído a experiência destes por meio do seu corpo vivido, pois, para além de ser uma elaboração social que incide num corpo, esse corpo também se apresenta enquanto uma construção que é atravessada por marcas de gênero. Por conseguinte, o corpo não é algo vazio no qual é depositado as significações de gênero, mas também faz parte dessa construção performativa (BUTLER, 2003).

Mediante a breve discussão de gênero levantada anteriormente, adentra-se às questões relativas ao gênero travesti. De acordo com Butler (2003), a singularidade das travestis é algo individual, pois existe uma combinação de caracteres físicos femininos com a subjetividade homossexual masculina. Dessa forma, a individualidade travesti é algo que perpassa a zona fronteira tida entre o

masculino e o feminino, transcende as dicotomias existentes entre homem-mulher.

A sociedade na qual estamos imersos dissemina, a todo instante, fundamentos heterocêntricos que, por inúmeras vezes, impedem a entrada de travestis na esfera social, educacional, bem como no mercado formal de trabalho. Essa negação faz com que esse público, desde muito cedo, enfrente diversas dificuldades quanto à inserção no âmbito trabalhista podendo acarretar sua entrada no meio sexual (KAFFER *et al.*, 2016).

De acordo com Duque (2011), a principal forma de trabalho das travestis é a prostituição, e por diversas vezes é tido como único meio no qual viabiliza uma fonte de renda para estas. Ainda que muitas não usufruam da prostituição como fonte de renda, estudos apontam que, para além de viabilizar uma fonte econômica, essa forma de trabalho influi significativamente no construto da experiência singular da travesti.

Posto isso, Pelúcio (2009) afirma que, ao falar nas travestis em situação de prostituição, é necessário enfatizar que as ruas exercem papel fundamental na sua construção singular enquanto travesti. É nas ruas onde ocorrem fenômenos como a aplicação de silicone para tornar o corpo mais feminino, a hormonização, o amadrinhamento das veteranas para com as novatas, como também a construção de relações de amizade, a título de exemplo. Isso tudo contribui na construção da individualidade travesti, aprofundada posteriormente.

À vista disso, o impulso e aproximação com essa temática proporciona, mediante um arcabouço teórico, um contato no qual se pode flexibilizar o conhecimento acerca desse fenômeno e suas nuances ao passo de sua investigação. Problematizar questões relacionadas à diversidade de gênero implica questionar, também, concepções cristalizadas do feminino e do masculino, possibilitando desmistificar

ideias equívocas, pois as reflexões tidas a partir desse escrito contribuem na compreensão das formas de vivenciar tal fenômeno. Logo, este estudo se evidencia como amplamente significativo na esfera social, visto que esta é uma contribuinte para a ocorrência desse fenômeno, ocasionando preconceitos, discriminações e a exclusão não só das travestis, mas também de outros gêneros.

Para tal, este escrito teve seu ponto de partida com a seguinte problematização: como a literatura caracteriza a experiência da prostituição das travestis? Então, o presente estudo exalta a (trans) experiência das travestis e seus desdobramentos tendo como seus objetivos entender, como a literatura caracteriza a experiência da prostituição das travestis de modo a entender a autorrepresentação das travestis, ao passo que investiga sua singularidade, descrever como se configura a prostituição travesti e investigar as vulnerabilidades e o processo de exclusão social implicados na experiência da travestilidade. Nessa lógica, fundamenta-se a partir de um estudo bibliográfico, de cunho qualitativo e descritivo, no qual adota, como critérios de inclusão, artigos científicos com menos de 15 (quinze) anos e obras clássicas que se debruçam sobre a experiência tida por meio do gênero travesti na prostituição, bem como a respeito de sua singularidade.

“MAS SAIBA, MEU SENHOR, SENHORA, QUE FIQUEI ASSIM POR DESFRUTAR DA LIBERDADE DE VIVER PRA MIM (E DEPOIS PRA VOCÊ)”: CONCEPÇÕES SOBRE CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE

“E se meu jeito lhe incomoda

Digo e repito a toda hora

Eu adoro ser essa pessoa que você detesta [...]

Para de meter o bedelho onde não te interessa

Minha alma é pura, pouco me importa se sou controversa”

(Controversa – Adriana Deffentini)

Atendo-se inicialmente a questões relativas à sexualidade, estas envolvem processos socioculturais diversificados. Assim, não se configura apenas como algo do campo pessoal, mas também social e político, na qual é multideterminada e construída ao longo da vida, de várias formas e de modo singular para cada indivíduo. Dito isso, a sexualidade não é algo inato que todos possuem naturalmente, essa ideia inatista acaba reforçando a negação do caráter sociopolítico a respeito de sua construção. Isto é, se a sexualidade é algo dado pela natureza, tal concepção sustenta que vivemos nossos corpos universalmente da mesma maneira (LOURO, 2000).

Para Foucault (1993), a sexualidade é tida como um “dispositivo histórico”, no qual é algo eminentemente de ordem social, ao passo que se constrói atravessado por um campo histórico-social a partir de diversos discursos relacionados ao sexo, discursos estes que, por sua vez, podem controlar, normatizar, ditar saberes e disseminar verdades. No que se refere aos dispositivos, são os canais que esse fenômeno é atravessado, tais como os discursos, instituições, leis e morais, agindo nos indivíduos produzindo marcas sobre os corpos.

Por conseguinte, existem diversas formas pelas quais o sujeito pode experimentar seus desejos relacionados à sexualidade. Dito isso, a identidade sexual do sujeito também se constrói ao passo em que este vivencia sua sexualidade com pessoas do mesmo sexo, sexo oposto, ambos os sexos e sem parceiros. Ligado a isso, pode ocorrer uma identificação contribuindo com a construção da identidade de gênero (LOURO, 2000).

Dessa forma, fica notório que a sexualidade não é algo fixo e está em constante transformação, apesar de muitas pessoas acreditarem numa identidade de gênero e sexual imutável. Atrelado a isso, tem-se a ideia de um corpo que também possui marcas culturais e que se apresenta como primeira impressão sobre o que somos. Ou seja,

um corpo que se evidencia como algo que pode denunciar/sinalizar características de quem somos (LOURO, 2000).

Nosso corpo é atravessado por significados atribuídos pela cultura e conseqüentemente alterados por ela. Um corpo que muda com o devir do tempo, e que muitos sujeitos só tomam consciência de seu próprio corpo, ao passo que existe um investimento disciplinar sobre este, quer dizer, quando o poder é operado sobre nosso corpo acarretando em uma resposta desse corpo, buscando formas de resistência para tal (FOUCAULT, 1993).

Assim, evidencia-se que os corpos são atravessados por marcas históricas e culturais nas quais subsidiam um sentido social para este. Dessa forma, as inscrições relacionadas ao gênero e sexualidade são feitas num determinado contexto com uma cultura específica, conseqüentemente, o corpo é marcado por tal. Assim como as questões relacionadas à sexualidade, o corpo também é influenciado pela cultura (LOURO, 2000).

À vista disso, nossos corpos são inconstantes, sendo suas necessidades e desejos passíveis de mudança. Questionemo-nos como determinada característica passou a significar tanto para nós; pergunte-se também a respeito dos significados que, nesse momento e cultura em específico, estão relacionados a tal fato. Também se pode notar que alguma necessidade, ou vontade que alguém demonstre, não esteja de acordo com sua aparência física. Tudo isso demonstra que nossos corpos são modificados pela cultura, pelo tempo, pelas enfermidades e por nossos hábitos alimentares, por exemplo (LOURO, 2000).

Por conseguinte, têm-se perspectivas voltadas para questões sobre gênero, as quais surgiram para tornar as relações entre homens e mulheres equânimes, abandonando as determinações biológicas e voltando-se a um gênero construído socialmente. Assim, esse termo

elucida a designação entre as relações sociais dos sexos, ou seja, os papéis desempenhados. Desse modo, abarca essas vinculações como sendo interdependentes, em que uma influi a outra implicando no modo de vivenciar para cada sujeito (SCOTT, 1995).

Logo, gênero se configura como uma ferramenta social e política, na qual se contrapõe a determinação biológica do corpo pela genitália. Ou seja, tem-se um gênero que se desprende de um determinismo homem-pênis e mulher-vagina, e se volta para algo que possui um construto social. Assim, evidencia-se um gênero que é construído a partir da experiência relacional do sujeito com sua cultura e história durante toda a vida (SCOTT, 1995).

Atrelado às questões supracitadas, tem-se a subjetividade, que é comumente usada para explicar o modo de vida individual do objeto de estudo da ciência psicológica, o sujeito. Posto isso, Peres (2010) descreve que essa discussão parte de uma visão dialética entre os aspectos do próprio indivíduo e suas relações sociais. Dessa forma, sua construção também se dá por meio de experiências vivenciadas durante sua vida propiciando significados únicos ao sujeito.

Dado isso, esse fenômeno psicológico deve ser entendido a partir de níveis inter e intrapsíquicos relacionados ao sujeito. Esse aspecto está em constante relação com a cultura, e tentar compreendê-lo significa aproximar-se da expressão individual do sujeito. Logo, a psicologia considera que existem diversos tipos de subjetividade. Essas expressões únicas e decorrentes das relações interpessoais do sujeito com sua cultura se desenvolvem ao passo em que o próprio vivencia suas experiências sociais, históricas e culturais (CROCHÍK, 1998).

Butler (2003), ao desenvolver a teoria *queer*, compreende que os sujeitos e as práticas sexuais ultrapassam esse sistema binário pautado no homem/mulher. Assim, os modos de subjetivação são

evidenciados e expandidos abarcando as pessoas que escapam ao binarismo, e para além, aponta as incoerências nesse sistema sinalizando que a heterossexualidade não é inata e sim produto das relações de poder nas quais ditam, controlam, e regulam a sociedade.

Destarte, tem-se o *queer* como um movimento, um momento, algo recorrente ou contínuo que não se prende a uma definição ou estabilidade. Ou seja, a teoria *queer* diz respeito a algo fluído na qual aponta para indeterminação e instabilidade de todas as identidades sexuais e de gênero. Portanto, a teoria *queer* prega uma identidade que longe de ser imutável, pode ser temporal e passível de mudança (BUTLER, 2003).

Posto isso, a teoria *queer* envolve todos os sujeitos que fogem a regra e que, em decorrência disso, vivem na condição de exclusão justamente por não coincidirem com os ideais normativos disseminados. A árdua tarefa do *queer* é tentar politizar a respeito da condição dos sujeitos com intuito de que a vida *queer* seja respeitada e reconhecida como humana. Assim, diversas vezes essa teoria é tida como algo que questiona, desconstrói ou subverte uma verdade tida como absoluta ao passo que possui como finalidade o empoderamento relacionado a como os processos histórico-sociais de poder se estabelecem (PINO, 2007).

Tendo em vista a discussão supracitada, é notório que existem diversas formas de vivenciar nosso corpo, gênero e sexualidade. Posto isso, tem-se o gênero das travestis, o qual ultrapassa o binarismo homem/mulher, perpassa a zona fronteira tida entre o masculino e feminino. As travestis são fortemente marcadas pela montagem de corpos, isto é, buscam vestir-se com roupas tidas como femininas incorporando esse ideal a si. Esse processo de representação feminina costuma começar desde muito cedo, é uma ressignificação de um antigo corpo para esse novo com características femininas no qual

possui particularidades e qualidades que diferem do corpo feminino (BENEDETTI, 2000).

“SOU OCERTO, SOU O ERRADO, SOU O QUE DIVIDE, O QUE TEM DUAS PARTES”: NOÇÕES SOBRE TRAVESTIDADES

*“Sou o novo, sou o antigo, sou o que não tem tempo
O que sempre esteve vivo, mas nem sempre atento”*

(Mal necessário – Ney Matogrosso)

Em meio às diversas subjetividades manifestadas, as quais são construídas por intermédio das relações individuais que os sujeitos estabelecem ao longo da vida, elucida-se o modo travesti de existir no mundo. Benedetti (2000) aponta que a tendência pela expressão travesti tem seu ponto de partida por meio de sujeitos que evidenciam uma inclinação pela homossexualidade, porém, apontando para outra singularidade caracterizada pela montagem de seus corpos com adereços femininos, não requerendo o órgão sexual contrário. Buscam uma feminilidade ao passo que se vestem enquanto símbolo feminino por meio de um corpo com sexo biológico masculino, procurando estabelecer novas vinculações, aproximando-se de uma outra forma feminina, o feminino travesti.

Dito isso, a subjetividade travesti surge imersa num modo social de funcionamento que contém valores e significados ligados a um sistema patriarcal contemporâneo. Mediante esse sistema, são estabelecidas regras normatizantes que controlam práticas sexuais e de gênero. Devido a isso, a elucidação do gênero travesti é tida como uma crise binária dos gêneros, a qual desafia as referências acerca do campo feminino e masculino, “confundindo” algo já construído e apontando para novos significados (PERES, 2002).

A demarcação do conceito de gênero travesti se aproxima de algo que é fortemente marcado pelo fato de borrar com as fronteiras dicotômicas existentes entre o masculino e o feminino. Diante disso, nega o determinismo biológico homem/pênis e mulher/vagina, transcendendo a polaridade e se ancorando num feminino singular, o feminino que reúne características de ambos os sexos. Logo, tem-se um feminino individual, o feminino característico da travesti (BUTLER, 2003).

Assim, tanto as travestis como as transexuais se utilizam de diversas estratégias para a criação de seus corpos femininos. De forma individualizada, cada uma vivencia as nuances de seu processo, que se inicia desde uma simples mudança de sobrancelha ou unha, por exemplo, até as mais complexas estratégias, tais como adesão de silicone, procedimentos cirúrgicos e/ou hormonização. Tudo isso faz parte da construção subjetiva da travesti, na qual se reinventa passo a passo (LEITE JUNIOR, 2017).

O corpo travesti não é coisa, nem ideia, é movimento, gesto, linguagem, sensibilidade, desejo, dor, historicidade e expressão criadora. Brinca com a reversibilidade corporal na medida em que se faz sujeito e objeto. Corpo que longe de ser incompreensível, como somos levados a crer, é perfeitamente esboço provisório para sua fluida ordem simbólica (DAVI; BRUNS, 2015, p. 524).

Diante disso, as travestis funcionam de acordo com a lógica de gênero e sexo, na qual o que determina seu papel não se ancora nas divergências biológicas existentes entre homens e mulheres, e sim o ato sexual, ou seja, a penetração de fato. No ato sexual, se o sujeito penetra, configura-se como homem; se é penetrado, pode se caracterizar como gay ou mulher. Assim, o que de fato caracteriza a subjetividade travesti é a premissa de se sentirem atraídas sexualmente

por homens, o que faz com que elas busquem sempre montarem seus corpos a fim de parecerem com pessoas do sexo oposto, porém não requerendo o órgão sexual contrário (KULICK, 2008).

Sendo assim, as travestis, em seu modo individual de ser, não vivenciam personagens tal como as *drags-queens*, ainda que montem seus corpos a fim de uma feminilidade, e voltam-se significativamente para questões sexuais como demarcador de sua experiência. Dito isso, apresentam um paradoxo no qual ao passo que desestabiliza o binarismo, submete-se a uma relação heterossexual normatizadora (KULICK, 2008).

Consequentemente, as travestis, em suas experiências, acabam reforçando a polarização a partir de um conjunto envolvendo regras e morais que definem o que é ser feminino e masculino a partir do gênero. Quer dizer, o que é ser ativo, passivo, ter força ou suavidade, por exemplo. Com isso, comungam com o pensamento de que homens precisam ser másculos, ativos e não ter trejeitos femininos (KULICK, 2008).

As travestis agem dentro de uma performatividade, ou seja, não constroem um personagem, muito menos representam uma ficção, mas dizem respeito à representação de papéis. Portanto, a performatividade travesti não pode ser comparada com uma interpretação de um gênero, e sim como materialização e reiteração de sua feminilidade travesti. O que ocorre é que a sociedade patologizante incorpora essa expressão como uma forma extrema de homossexualidade ou como uma doença (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007).

Com o intuito de um corpo cada vez mais feminino, as travestis buscam seios e glúteos volumosos, nos quais se aproximam de uma autenticidade característica das travestis. Assim, a naturalidade dos corpos escampa de uma visão linear disseminada socialmente e, muitas vezes, abre espaço para a representação de uma feminilidade

outra. Dessa forma, muitas travestis buscam a perfeição de seus corpos, e isso associado à busca por um feminino a qual leva a uma disciplina corporal e subjetiva que pode atravessar toda sua vida (BUTLER, 2003).

Nesse viés, devido a um padrão heterogêneo disseminado na sociedade, torna-se comum a exclusão social vinculada à diversidade sexual, tal como a experiência trans que quebra com o pensamento binário, uma vez que a cultura pautada na mulher/vagina e no homem/pênis entra em contato com esses sujeitos que borram os limites de gênero. Dessa forma, evidencia uma identidade na qual é oposta àquela que é pregada a partir da genitália (BENTO, 2008).

Dito isso, a forma com que as travestis se socializam não é a mesma esperada por uma sociedade heteronormativa, acarretando em diversas formas de exclusão, tais como social, cultural, sexual e econômica, as quais decorrem em sofrimentos de várias ordens. A segregação causada pelo campo social impede que estas não consigam obter acesso à educação e trabalho, a título de exemplo. Dessa forma, muitas recorrem ao âmbito sexual de trabalho como único meio que viabiliza sua fonte de renda (PERES, 2002).

“PISCA ALERTA PARA ENCOSTAR NA GUIA, COM LICENÇA, OBRIGADO, ATÉ LOGO, TCHAU”: NUANCES SOBRE PROSTITUIÇÃO

*“Todo mundo tem direito à vida
Todo mundo tem direito igual
Sem ter medo de andar na rua
Porque a rua é o seu quintal”*

(Rua de passagem (trânsito) – Elba Ramalho)

Voltando-se primeiramente para questões culturais e históricas, em outras épocas a prostituição não possuía uma visão linear, variando seu entendimento ao longo da história. Assim, Ceccarelli

(2008) descreve que, nas primeiras civilizações da Mesopotâmia e do Egito, esse ato era considerado sagrado, uma vez que as sacerdotisas (tidas como sagradas) recebiam presentes em troca de atos sexuais. Na Grécia Antiga, a chamada *hierodule*, também considerada sagrada, ofertava relações sexuais em ocasiões específicas, porém o ato não era tido necessariamente como prostituição, pois esta era vista como Afrodite ocupando um lugar de respeito diante do governo, uma vez que representava amor e fertilidade.

Conseqüentemente, na antiga civilização grega, a prostituição era um meio de alcançar renda como qualquer outro, porém, o estado possuía poder sobre a prática. Nesse sentido, essas mulheres pagavam impostos ao estado e suas vestimentas deveriam sinalizar tal atribuição. Assim, a prática se configurava como algo que gerava muita renda, fazendo com que algumas mães incentivassem suas filhas a adentrarem nesse meio (CECCARELLI, 2008).

Já na cultura judaica, a prostituição foi alvo de punições desumanas. A chamada “lei mosaica” ocupava-se na atribuição de sanções severas ao sujeito, chegando até a pena de morte. A partir do século XII, a corte passou a regular a Europa, contribuindo para a ampliação da prática, que passou a ser regulamentada. Com isso, muitas mulheres conseguiram alcançar outro status de poder. Posteriormente, com a reforma religiosa no século XVI, o puritanismo passou a ditar regras e valores, e a igreja católica usou a teologia para controlar a prática. Assim, a prostituição tornou-se clandestina, mas não foi extinta (CECCARELLI, 2008).

Apresentado um pequeno fragmento histórico a respeito da prostituição, é necessário enfatizar que, por diversas vezes, esta é atrelada a algo de ordem moralmente feia de se praticar, ao passo que se associa a uma servidão do sujeito, à devassidão, a um ato vergonhoso de ser cometido. Ou seja, o indivíduo que se prostitui,

por obrigação ou por vontade própria, leva uma vida promíscua, desmoralizante e até mesmo desonrosa. Assim, a prostituta é tida como aquela que é remunerada financeiramente para manter relações sexuais com seu cliente, configurando a prostituição (SILVA, 2018).

Ademais, muitas travestis enxergam a prostituição como uma obrigação, ao passo que não existe a inserção destas nas diversas áreas do mercado de trabalho formal. Isto é, no mercado formal ainda existe um ideal de funcionários que devem compor o quadro, pessoas brancas, heterossexuais, que não sejam “favelados(as)”, que não possuam religião de matriz africana e aí em diante. Dadas essas circunstâncias, as pessoas trans não se encaixam em tal descrição e veem a prostituição como única saída de sobrevivência (PISCITELLI, 2013).

Nessa lógica, emerge a compulsoriedade da prostituição das pessoas trans, uma vez que estas adentram ao meio sexual de trabalho por não terem outras opções de fonte de renda. Assim, a prostituição se apresenta como única saída possível, que viabiliza fonte de renda, configurando, por sua vez, compulsoriedade por disporem de apenas uma oportunidade. Logo, exalta-se a não serventia das travestis, como se não tivessem habilidades para outros serviços, para o fazer de outro exercício profissional (PISCITELLI, 2013).

Tida como uma prática social, torna-se essencial enfatizar que se vende o ato propriamente dito, e não o corpo do sujeito. Logo, caracteriza-se como um trabalho no qual, também, trocam-se serviços sexuais por bens, e não somente por dinheiro, a partir disso se estabelecendo uma relação econômica. Posto isso, existe certa organização na atividade, tal como as regras, horários e o que se pode ou não fazer bem como a remuneração (PASINI, 2005).

É comum (mas não regra) o processo de transformação das travestis ter seu pontapé inicial a partir da saída destas de suas casas, sendo necessário adentrarem ao “mundo das ruas”. Assim, aprendem novas formas de sobrevivência que podem potencializar o processo de transformação da sua subjetividade. Buscando sempre sua autenticidade ao passo que inscrevem suas experiências em seus corpos, muitas precisam da ajuda de determinados grupos, e é nesse momento que o amadrinhamento surge (PELÚCIO, 2005).

Nessa lógica, é comum as travestis veteranas se orgulharem de serem madrinhas ou mães das novatas, termos que muitas vezes são usados como sinônimos. Amadrinhar outra travesti significa proteger e ensinar os modos de vida travesti, e geralmente as madrinhas são apontadas como as cafetinas. Estas, por sua vez, administram casas que possuem regras e obrigações nas quais a amadrinhada passa a residir, local em que muitas travestis experienciam as transformações, incorporam sua feminilidade e as regas de prostituição (ORNAT; SILVA, 2013).

Logo, ao passo que as madrinhas cedem um local para suas afilhadas morarem, estas precisam custear um determinado valor para viabilizar sua permanência na casa. Assim, as madrinhas dependem do desempenho das travestis nas ruas e, em troca, ensinam os valores da travestilidade, tais como tomar hormônios, indicam as pessoas que injetam silicone, inserem as regras da prostituição ou cuidam da saúde de suas afilhadas. Ou seja, introduzem e potencializam os modos de vivenciar a travestilidade bem como o cotidiano na prostituição (PELÚCIO, 2005).

A prostituição, desde os primórdios, sempre foi uma atividade vinculada às mulheres. Essa atribuição acaba reforçando uma ideia de “compra” dos corpos femininos e, conseqüentemente, a submissão destas em relação aos homens. Ainda que o status

de trabalho decorra como uma legitimação desse ato e corrobore em diversos ganhos para as pessoas que vivem disso, torna-se controverso ao passo que se aproxima desse paradoxo (SWAIN, 2004).

É certo que várias perspectivas de gênero também podem experienciar os aspectos proporcionados a partir da prostituição, dentre estes, elucidam-se as travestis, que, de acordo com Kaffer *et al.* (2016), encaram a prostituição como única ferramenta viável para sobreviver, ao passo que necessitam de um meio econômico, uma vez que são excluídas de sistemas sociais, educacionais, profissionalizantes, dentre outros.

No que tange à exclusão, esta entende que o indivíduo “descartado” é improdutivo perante a sociedade. Com isso, as pessoas trans vivenciam processos de segregação constantemente, que ocorrem em variados espaços, como a família, trabalho e escolas, a título de exemplo. Fica nítida a exclusão em diversas esferas sociais, atreladas ao preconceito, agressões físicas, verbais, psicológicas, em outras palavras, as pessoas são punidas por serem verdadeiramente quem são. Essa punição social reverbera no futuro da trans, uma vez que, se esta é impedida de estudar ou trabalhar, conseqüentemente não poderá ascender socialmente na profissão desejada (BENTO, 2008).

Atendo-se a essa discussão, fica notório que a sociedade comporta-se de forma a adotar posturas preconceituosas, no que diz respeito à presença e ascensão do público trans no mercado formal de trabalho. Fica perceptível que, mediante barreiras impostas, estas são privadas de uma qualificação exigida no âmbito trabalhista e, como consequência dessa negação, muitas travestis e transexuais adentram ao mundo da prostituição, enxergando-o como única saída (KAFFER *et al.*, 2016).

Assim, a prostituição é algo cultural e historicamente atribuído ao feminino, a qual é ditada por normas masculinas, sendo comum encontrar mais mulheres em situação de prostituição ao invés de mais homens. A apropriação desse campo por parte das travestis contribui para a associação entre estas e a identidade de “puta”, mesmo que algumas usem o termo “profissionais do sexo” com o intuito de ressignificar o sentido dado à prostituição como forma de trabalho (GARCIA, 2008).

Já a incorporação da “puta” pelas travestis é influenciada por diversos fatores, tais como o contato com outras mulheres que se prostituem ou a necessidade de satisfazer os desejos do cliente, o que lhes conferem a reafirmação de uma feminilidade em seu imaginário, uma vez que esse termo é corriqueiramente atribuído à esfera feminina. Dado isso, a prostituição pode servir para além de suprir as necessidades econômicas, mas também como um canal no qual a travesti utiliza buscando a construção ou (re)afirmação do seu feminino (GARCIA, 2008).

À vista disso, pode haver uma negação direcionada aos clientes que buscam uma posição passiva nos programas, pois esta pode suprir as necessidades financeiras, mas não supriria o desejo de se sentir feminina. Contudo, a escassez da procura por programas pode acarretar em problemas além dos financeiros, já que não proporciona o reconhecimento delas como mulheres que são desejadas. Fica nítido, então, que, para além de uma fonte financeira, a prostituição desempenha papel fundamental na subjetividade da travesti, pois nesses terrenos ela pode ser elogiada e reafirmada elevando sua autoestima, ao passo que ganha seu dinheiro (KULICK, 2008).

Portanto, são nos territórios que possibilitam a prostituição que as travestis ganham seu dinheiro, criam vínculos de amizade, reencontram amigas(os), paqueram, compram seus pertences, adaptam-se

às exigências e acomodam as regras desse espaço. Para mais, é na vivência nesses territórios onde as travestis aprendem as formas e valores do feminino, bem como a tática do dia a dia da prostituição, aprimorando preferências e gostos no que diz respeito ao sexo, além de ser lá que elas ganham ou adotam um nome feminino. Dessa forma, são nesses espaços que muitas travestis se constituem em sua forma subjetiva, corporal e social (DAVI; BRUNS, 2015).

“ARRANJE ALGUM SANGUE, ESCREVA NUM PANO”: REFLEXÕES SOBRE A VULNERABILIDADE, A MARGINALIZAÇÃO E A ZONA DE ABJEÇÃO OCUPADA PELAS TRAVESTIS

“Vista pela última vez em praça de Juazeiro, travesti é encontrada morta em PE” (G1, 2017).

“Travesti é assassinada com golpes de faca em Juazeiro do Norte” (G1, 2017).

“Travesti é encontrada morta a pauladas em Juazeiro do Norte – CE” (TV CARIRI, 2019).

São muitos os noticiários sobre agressões e mortes voltados para aquelas(es) que subvertem as regras sociais. Dessa forma, muitas travestis são mortas e invisibilizadas, uma vez que, em diversas situações, sua morte não consta nos boletins policiais e/ou tão menos seus corpos são (re)conhecidas por suas famílias, sendo enterradas como indigentes. Nesse sentido, um cotidiano atravessado por preconceitos, violação de direitos e segregação estrutural corroboram para a precarização do acesso à cidadania desse público. Logo, são muitos os fenômenos contribuem para o status de vulnerabilidade e marginalização atribuído às pessoas trans (BONASSI *et al.*, 2015).

A forma com que as políticas públicas e a sociedade se organizam produzem efeitos de intensa marginalização das travestis. Assim, em diversas ocasiões, são expulsas de casa, impedidas do acesso à

escola e ao trabalho formal. Como se não bastasse, as travestis não possuem escolhas e usufruem das escassas políticas públicas destinadas a elas. Nesse sentido, a dificuldade de aceitação e a negação dessa identidade implicam em como culturalmente e historicamente as pessoas visualizam e lidam com as variâncias de gênero (PEREIRA; GOMES, 2017).

Atribui-se a dificuldade do acesso aos serviços públicos de saúde, de assistência, de educação, de trabalho, bem como a uma rede de apoio familiar à heteronorma. Essa norma acaba produzindo corpos abjetos que, por não se adequarem às regras de gênero e sexualidade disseminadas socialmente, são alvos de violência. Logo, são invisibilizados, silenciados, marginalizados, descartáveis e mortos (BONASSI *et al.*, 2015).

Essa discussão abre espaço para a reflexão a respeito dos corpos abjetos das pessoas trans. Assim, Porchat (2015) descreve que abjeto diz respeito àquilo que pode ser expelido, ou o que não queremos ver em nós mesmos, tal como os excrementos, as fezes, o vômito e a urina. Logo, o nosso corpo abjeto é apontado como nossa doença, nossa morte, nosso cadáver. Nesse sentido, os corpos abjetos da sociedade são aqueles execrados da mesma forma que execramos aquilo que é inútil, que nos apodrece, que não nos importa.

Os corpos abjetos são aqueles que não são considerados vivíveis, sendo para a morte, são vidas matáveis, como se nascessem para morrer, são corpos que não importam. Assim, a abjeção dos corpos não se aplica apenas às pessoas trans, mas também a todos os corpos considerados impróprios, improdutivos na sociedade, tais como as pessoas negras, as que estão em situação de rua e os pobres, a título de exemplo. Os corpos abjetos não possuem existência legítima, são inteligíveis (BUTLER, 2003).

Dito isso, corpo abjeto é comumente utilizado para referirem-se as pessoas trans, porém, na sociedade emergem vários modos de vida aos quais o termo pode ser atribuído. A produção de corpos abjetos não é apontada apenas à heteronormatividade, a qual segrega as pessoas trans. Assim como cada sujeito produz seus abjetos (fezes, vômito, urina), cada sociedade/cultura produz sua legitimidade e, em decorrência, suas exclusões, suas objeções (BUTLER, 2003).

Nesse aspecto, fica claro que existem vidas não vivíveis, corpos que habitam a margem do humano. Assim, corpos dignos e que importam são aqueles aceitos na matriz social (brancos, ricos, heterossexuais), e a partir disso são concebidos os ideais de normalidade e anormalidade, nos quais são excludentes e conseqüentemente as vidas que não importam. A forma com que a sociedade confere humanidade a determinada pessoa é passível de mudança, porém, o que aponta aspectos do humano para alguns sujeitos é exatamente o que desumaniza outros, configurando assim o processo de abjeção (BUTLER, 2003).

Apesar de experienciarem cotidianamente processos de abjeções criados pela esfera social, os corpos trans resistem e subvertem as heteronormas, negando os padrões hegemônicos. Isto é, os corpos carregados de estigmas e tidos como inúteis, descartáveis e invisíveis resistem à força do poder social, manifestando a recusa contra tais ideais. Dessa forma, percebe-se que, mesmo com os esforços voltados para a extinção dos corpos trans, estes são subversivos ao passo que fogem do controle social e resistem dia após dia (STEVENS; SWAIN, 2008).

Considerações finais

Com a problematização acerca do gênero travesti, sua experiência na prostituição e as demais implicações levantadas anteriormente,

buscou-se compreender de que forma a literatura caracteriza a experiência da prostituição das travestis. Assim, procurou entender, a partir da literatura, a autorrepresentação das travestis, ao passo que investigou sua singularidade, descreveu como se configura a prostituição travesti e investigou as vulnerabilidades e o processo de exclusão social implicados na experiência da travestilidade mediante um levantamento bibliográfico.

Dessa forma, emerge como notória a construção sociocultural atravessada por marcas históricas nos corpos, nos gêneros e nas sexualidades dos sujeitos. Nessa lógica, esse fenômeno se distancia de algo estável e/ou imutável, podendo ser construído durante toda a vida por meio de um processo fluido e passível de mudança, denotando que construção da singularidade travesti não é inata, mas faz parte de uma construção atravessada pela cultura e pelas relações que estas estabelecem ao longo de sua vida.

A partir da compreensão tida a respeito da singularidade travesti, esta denuncia um fenômeno individual no qual transcende a zona fronteira evidenciada entre o feminino e o masculino, formando um outro feminino, o feminino travesti, que reúne características físicas masculinas com a individualidade feminina. Dessa forma, essa manifestação subjetiva possui seu próprio modo de existir, elucidado na medida em que se comunicam, montam seus corpos ou manifestam suas experiências cotidianas.

Por desafiam ou desconstruírem as heteronormas que existem em nossa sociedade, as travestis são privadas de seus direitos, tais como irem à escola, conseguirem um emprego formal, usufruírem dos serviços públicos e até mesmo de terem um lar. Essas exclusões sociais experienciadas cotidianamente contribuem para o adentro compulsório das travestis no meio sexual de trabalho, uma vez que este é visto como único meio possível. Nessa lógica, esse campo, para

além de propiciar uma fonte de renda, agrega de forma imprescindível na construção da singularidade travesti.

Assim, o terreno de prostituição pode contribuir na (re)afirmação de sua feminilidade ao passo que proporciona o contado com seu nome social, siliconização e hormonização, por exemplo. A validação de sua feminilidade também se faz possível à medida que são procuradas para exercerem papéis femininos nas relações sexuais. Ou seja, ao ocuparem a posição passiva na relação sexual, estarão desempenhando um papel socialmente tido como feminino, afirmando sua feminilidade e conseqüentemente sendo legitimada por quem a procurou.

Com isso, por viverem as variâncias de ser verdadeiramente quem são, a sociedade as pune de modo a produzir políticas de morte. Logo, devido aos inúmeros fatores que contribuem para a exclusão social desse público, estas sobrevivem, por diversas vezes, de forma vulnerável, marginalizada e abjeta. Nesse sentido, as pessoas trans nascem para a morte, a sociedade decide qual vida importa, quem vive e quem merece morrer, qual vida é passível de luto e do sofrimento alheio.

Na convicção de que este estudo acrescenta no tocante à reflexão das artimanhas do poder social, o qual elege verdades e conseqüentemente exclui outras, ressalta-se a importância na elaboração de escritos que problematizem a respeito da temática aqui explorada. Portanto, a reflexão abarca as várias manifestações subjetivas e os modos de vida dos sujeitos, configurando-se como um dos pontos que se poderia contribuir na desmistificação de ideais (pré) estabelecidos.

Referências

BENEDETTI, M. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

BENTO, B. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BONASSI, B. C.; AMARAL, M. S.; TONELI, M. J. F.; QUEIROZ, M. A. Vulnerabilidades mapeadas, Violências localizadas: Experiências de pessoas travestis e transexuais no Brasil. **Cadernos de psicologia**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 83-98, 2015.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CECCARELLI, P. R. Prostituição – Corpo como mercadoria. **Mente & Cérebro**, Recife, v. 4, n. 1, p. 1-16, 2008.

CROCHÍC, J. L. Os desafios atuais do estudo da subjetividade na psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 69-85, 1998.

DEFFENTI, A. **Controversa**. Tratore, Orbeat Music: 2006. 03:42 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MwcUJWEMhDo>. Acesso em: 10 maio 2019.

DAVI, E. H. D; BRUNS, M, A, T. Mundo-vida travesti: abordagem fenomenológica das travestilidades. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 23, n. 3, p. 521-533, 2015.

DUQUE, T. **Montagens e desmontagens**: desejo, estigma e vergonha entre travestis. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GARCIA, M. R. V. Prostituição e atividades ilícitas entre travestis de baixa renda. **Cadernos de Psicologia Social e do Trabalho**, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 241-256, 2008.

G1 CEARÁ. **Vista pela última vez em praça de Juazeiro, travesti é encontrada morta em PE**, 25 de setembro de 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/ceara/noticia/vista-pela-ultima-vez-em-praca-travesti-de-juazeiro-do-norte-e-encontrada-morta-no-pe.ghtml>. Acesso em: 01 jun. 2019.

G1 CEARÁ. **Travesti é assassinada com golpes de faca em Juazeiro do Norte**, 15 de maio de 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/ceara/noticia/travesti-e-assassinada-com-golpes-de-faca-em-juazeiro-do-norte.ghtml>. Acesso em: 01 jun. 2019.

KAFFER, K. K.; RAMOS, F. G.; ALVES, A. L.; TONON, L. A transexualidade e o mercado formal de trabalho: principais dificuldades para a inserção profissional. **IV Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais**, Porto Alegre, p. 1-13, 2016.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LEITE JUNIOR, F. F. **Sob as marcas do tempo**: (trans)envelhecimento na (trans)contemporaneidade. Jundiá: Paco, 2017.

LOURO, G. L. **O corpo educado**: Pedagogias da sexualidade. 2 ed. Belo Horizonte, 2000.

MATOGROSSO, N. **Mal necessário**. Feitiço, 04:40 min, 1978. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sR5EaVUjxQQ>. Acesso em: 10 maio 2019.

MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. **Gênero**, Niterói, v. 7, n. 2, p. 257-269, 2007.

ORNAT, M. J. SILVA, J. M. Território descontínuo paradoxal e prostituição na vivência travesti do sul do Brasil. **Desafios Atuais dos Feminismos**, Florianópolis, p. 1-12, 2013.

PASINI, E. Prostituição e a liberdade do corpo. **Clam – Amb**, Rio de Janeiro, 2005.

PELÚCIO, L. Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 313-337, 2009.

PELÚCIO, L. Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 25, p. 217-248, 2005.

PERES, W. S. Biossociabilidade contemporânea e a expressão travesti. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, n. 1, v. 1, p. 8-17, 2002.

PERES, W. S. Travestis, escolas e processo de subjetivação. **Instrumento**, Juiz de Fora, v. 12, n. 2, p. 57-66, 2010.

PEREIRA, F. Q. GOMES, J. M. C. Pobreza e gênero: a marginalização de travestis e transexuais pelo direito. **Direitos fundamentais e democracia**, Brasília, v. 22, n. 2, p. 210-224, 2017.

PINO, N. P. A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos desfeitos. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, v. 5, p. 149-174, 2007.

PISCITELLI, A. **Trânsitos**: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

PORCHAT, P. Um corpo para Judith Butler. **Periódicos**, Rio de Janeiro, n. 3, v. 1, p. 37-51, 2015.

RAMALHO, E. **Rua de passagem (transito)**. Qual o assunto que mais lhe interessa?, 03:25 min, 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z2wfAhjww-E>. Acesso em: 10 maio 2019.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, G. N. As muitas faces da prostituição: uma abordagem histórica sobre o controle da sexualidade a partir de Foucault. **Revista Eletrônica Interdisciplinar**, Matinhos, v. 11, n. 1, p. 15-25, 2018.

STEVENS, C. M. T. SWAIN, T. N. **Corpo-projeto**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.

SWAIN, T. N. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. **Unimontes científica**, Montes Claros, v. 6, n. 2, p. 23-28, 2004.

TV CARIRI. **Travesti é encontrada morta a pauladas em Juazeiro do Norte – CE**, 01 de abril de 2019. Disponível em: <https://www.portaltvcariri.com.br/travesti-e-encontrada-morta-a-pauladas-em-juazeiro-do-norte-ce/>. Acesso em: 01 jun. 2019.

ALCOOLISMO E SEGREGAÇÃO: A FUNÇÃO DO ANONIMATO NA IRMANDADE ALCOÓLICOS ANÔNIMOS

RAUL MAX LUCAS DA COSTA¹

LEONARDO DANZIATO²

Introdução

O alcoolismo, desde sua invenção diagnóstica (SANTOS, 2004), vem convocando a medicina, o direito, a religião e a política a produzirem discursividades sobre sua etiologia e tratamento. Junto à categoria alcoolismo, formalizada em 1849 pelo médico sueco Magnus Huss, surgiu a figura social do alcoólatra como o novo paradigma do beber em excesso: de vício (o avesso da virtude, o pecaminoso) à doença (noção patológica e criminalizadora). A concepção originária de Huss do alcoolismo como intoxicação orgânica implicava também a ideia de uma patologia social típica dos trabalhadores pobres (CARNEIRO, 2010). Podemos considerar que essa construção do alcoolismo como “doença social” foi contemporânea ao estabelecimento das intervenções da medicina social no espaço urbano e nos corpos (FOUCAULT, 2007).

Na passagem do século XIX ao XX, a categoria alcoolismo circulou entre as discursividades médicas e jurídicas, sem, contudo, servir como representação identitária para seus consumidores. Tal fato pode

1 Psicanalista, membro do Aleph - Escola de Psicanálise (MG). Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza - UNIFOR. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Doutor em Psicologia pela UNIFOR. Professor do curso de Psicologia do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio - UNILEAO. E-mail: raulmax@leaosampaio.edu.br.

2 Psicanalista. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). E-mail: leonardodanziato@unifor.br.

ser evidenciado na escrita autobiográfica de escritores como Lima Barreto, que não utilizava os termos “alcoólatra” ou “alcoolista” para se referir aos seus problemas com a bebida durante sua internação no Hospital Nacional de Alienados (COSTA, 2008).

Foi somente em meados da década de 1930, com a Irmandade Alcoólicos Anônimos (AA), que surgiu uma narrativa sobre o alcoolismo como uma “doença” individual. Apesar de se apresentar como uma Irmandade, a noção de indivíduo é central na produção subjetiva do “alcoólico” (significante próprio dos AA) em recuperação. A elaboração doutrinária dos AA une princípios filosóficos pragmatistas, cristãos e psicológicos, compondo uma terapêutica e uma concepção do alcoolismo alternativa à medicina. A doença alcoólica será compreendida como uma alergia ao álcool, fato característico dos alcoólicos que devem, portanto, evitar o consumo de bebidas alcoólicas. A teorização dos AA sobre o alcoolismo não ultrapassa a esta concepção pragmatista, e perdura até os dias atuais. Tem-se assim uma noção de corpo alérgico que isola a bebida alcoólica como objeto nocivo. No campo médico, a alergia é definida como uma reação do sistema imunológico a elementos considerados inofensivos. O efeito característico dessa concepção somática alérgica será a ênfase no corpo adoecido como um dos fundamentos do conceito de alcoolismo dos AA.

Presente em 180 países, os AA contabilizam 114.020 grupos oficialmente cadastrados. O Brasil, onde a Irmandade está presente desde 1947, conta com 5.099 grupos ativos em todos os 26 estados brasileiros e no Distrito Federal. O Ceará possui 426 grupos em funcionamento, sendo o quarto estado com mais grupos ativos de AA no país, ficando atrás de São Paulo (493), Rio de Janeiro (657) e Minas Gerais (847) (ALCOÓLICOS ANÔNIMOS, 2016).

Contrariando a perspectiva geral de que os grupos de AA estariam diminuindo com o passar das décadas, o site nacional da Irmandade divulga em tom comemorativo o número elevado de pessoas em busca de informações sobre o tratamento do alcoolismo por meio do “Amigo Anônimo”, um software que simula um ser humano, desenvolvido a partir de inúmeros relatos de alcoolistas anônimos e direcionado ao público adolescente. O “Amigo Anônimo” funciona de forma interativa, como um chatbot (robô de conversa), por intermédio da página do Facebook da Irmandade. Responde a perguntas, cita depoimentos reais e indica os serviços dos AA como se fosse um membro, porém virtual e condensando vários relatos de membros brasileiros.

No Simpósio Nacional para Profissionais, ocorrido em 2017, foi divulgado que boa parte do público que utiliza a ferramenta virtual é jovem, informação veemente destacada³, pois desfaz a representação dos AA como uma instituição de pessoas idosas. É significativo que o recurso a uma ferramenta virtual seja inaugurado em 2017, ano comemorativo aos 70 anos dos AA no Brasil. Tal fato revela a preocupação da Irmandade em se renovar e aumentar o escopo de seus serviços. Vale ressaltar que os AA já utilizavam a internet por meio dos grupos de ajuda mútua on-line, dispositivo alternativo aos grupos presenciais. Até então, não havia uma estratégia de divulgação privilegiada ao público mais jovem.

No que concerne ao lugar dos AA no campo da saúde, chamamos a atenção sua constante recomendação pelos serviços em suas diferentes redes de atenção. Os AA tornaram-se referência comum na prática diária dos profissionais de saúde, bem como nas bibliografias médicas sobre o tratamento para o alcoolismo. Hoje o significante “alcoolismo” remete a outro significante “Alcoólicos Anônimos”

3 Conforme divulgado durante o Simpósio Nacional para Profissionais, na primeira semana de funcionamento do Chatbot, mais de 100.000 pessoas fizeram uso do software, sendo 60% dos usuários adolescentes. O número de acessos ao email dos AA aumentou 1300%.

quase de forma imediata. Uma característica notável dessa naturalização dos AA como grupo de ajuda mútua, amplamente recomendável no campo da saúde, é a ausência de questionamentos sobre a incompatibilidade inerente entre as concepções dos AA sobre o tratamento do alcoolismo com a política de Redução de Danos.

No que se refere à atual discursividade científica sobre a adicção, Fraser (2017) comentou a carta assinada por 94 pesquisadores e publicada na revista *Nature*, que havia dedicado um de seus editoriais a apresentar como fato incontestável a dependência química como uma doença cerebral. O fato de uma revista célebre do campo das ciências definir a dependência a partir do conhecimento bioquímico se apresenta como representativo das discursividades sobre a dependência que circulam no campo da pesquisa acadêmica e nos veículos de informação. Em geral, a convergência entre os saberes médicos, jurídicos, publicitários, religiosos e governamentais é quem diz hoje a verdade sobre as drogas.

Em um trabalho anterior (DANZIATO; MAX, 2015), adotamos a denominação “dispositivo das drogas” para fazer menção a esta convergência saberes e práticas disciplinares, que se estendem (conforme o conceito foucaultiano de dispositivo) na proposição de políticas, leis, instituições de tratamento e correção, ou seja, um amplo conjunto de ações, por vezes silencioso, que visam um agenciamento das drogas. Nesse âmbito, percebemos um paralelo entre a hipótese repressiva da sexualidade e a repressão às drogas: o dispositivo das drogas não visa eliminar as drogas, mas sim seu controle produtivo e de consumo. A política de proibição ao produzir a distinção entre substâncias lícitas, ilícitas e medicamentosas favorece um mercado das drogas que possui seu êxito econômico por justamente funcionar à margem das leis jurídicas estabelecidas.

Assistimos hoje a uma ampliação da noção de dependência, estendida agora para os objetos eletrônicos e a internet. A recente criação do diagnóstico de transtorno em jogos eletrônicos e sua imediata inserção no último DSM revelam os efeitos de adicção produzidos pela parceria ciência, tecnologia e capitalismo. Os grupos anônimos foram, provavelmente, os pioneiros em instituir a variabilidade das adicções. Para cada dependência uma identidade patológica que funciona como diagnóstico.

O artigo de Fraser (2017) ressalta a significativa contribuição das ciências humanas na desconstrução ideológica, presente tanto na perspectiva médica como na própria política de saúde sobre álcool e drogas. Basicamente, a crítica consiste em denunciar a patologização do uso de álcool e drogas, não diferenciando o uso comum, rotineiro da posição adicta. A discursividade antidrogas segue a via conservadora de erradicação das drogas do laço social, fato evidenciado na célebre “guerra às drogas”, direção política instituída pela onda neoliberal estadunidense.

Nesta via, outra associação equivocada seria a aproximação entre o usuário de álcool e drogas do criminoso. Ora, o efeito maior dessa discursividade segregativa seria justamente a concretização de uma forma de identidade patológica, ou seja, a do dependente como doente e, por extensão, criminoso (FRASER, 2017). Nesta crítica aos efeitos das políticas hegemônicas sobre drogas e as construções identitárias de nossa época, a questão dos grupos anônimos não recebeu nenhuma problematização.

A persistência de intervenções políticas e médicas pautadas nessa patologização e criminalização acentuam cada vez mais a situação de segregação e exclusão do laço social do adicto às substâncias psicoativas. No caso dos AA, quais seriam os efeitos da identificação com a doença alcoolismo, mais especificamente, as consequências da construção identitária “alcoologista”?

Buscaremos aqui neste escrito analisar essas questões, tomando o eixo fundamental da doutrina de AA: sua literatura. Utilizamos em nosso estudo alguns livros fundamentais da Irmandade. Nossa problematização parte da psicanálise e de suas conexões com outros saberes, em especial a filosofia foucaultiana.

Identificação e alienação

A psicanálise pode dizer algo sobre as construções identitárias de nossa época, sobretudo, as referenciadas em diagnósticos psicopatológicos. Não à toa, Dunker (2015, p. 24) dedica uma parte de sua reflexão sobre a “lógica do condomínio”⁴ à discussão sobre o diagnóstico médico como uma “reconstrução de uma forma de vida”, ou seja, algo que ultrapassa os limites dos enunciados psicopatológicos e estabelece-se como um modo de conduta a partir da função de nomeação que os diagnósticos produzem diante do mal-estar.

Conforme os depoimentos registrados na literatura de AA, os ideais de sobriedade e da prática doutrinária dos doze passos na vida cotidiana representam uma nova dependência, desta feita, uma dependência a um suposto novo mestre. Em vez do álcool, passa-se a depender de um Poder Superior (concebido e nomeado de forma singular por cada membro), considerado como o único ente capaz de operar como uma sustentação da abstinência mediante uma gradual transformação de vida: “Tivemos que deixar de fazer o papel de Deus. Isso não funcionou. Decidimos que dali por diante, nesse drama da vida, Deus ia ser nosso Diretor. Ele seria o Chefe: nós, os Seus agentes” (AA, 2017, p. 67).

4 Expressão utilizada pelo autor para nomear a segregação social brasileira, pautada em uma desistência das políticas sociais e a tendência de fechamento segregativo na vida em condomínio, para além de sua acepção espacial urbana. A metáfora do condomínio implica os que estão dentro e fora, positivando o privado empresarial em detrção da política pública, além de agravar a divisão entre classe média e pobreza.

Entre os AA, a dependência ao Poder Superior é positivada e almejada. Tal fato revela que o cerne da funcionalidade da Irmandade é a constante comprovação de que o alcoólico (antes bebedor ativo e depois abstinente em recuperação) é um dependente. A diferença consiste na concepção de que a dependência à bebida alcoólica é destrutiva, e a dependência ao Poder Superior é construtiva. Daí uma passagem da adicção ao objeto a posição de alienação ao Outro do poder.

Qualquer que seja a gravidade da obsessão pelo álcool, felizmente descobrimos que ainda podem ser feitas outras escolhas vitais. Por exemplo, podemos admitir que somos impotentes pessoalmente perante o álcool; que a dependência de um ‘Poder Superior’ é uma necessidade, mesmo que esta seja simplesmente uma dependência de um grupo de AA (AA, 2017, p. 68).

Esta dupla dependência, ao Poder Superior e à própria Irmandade, remete-nos ao conceito lacaniano de alienação. Para além de sua aceção como processo lógico da constituição do sujeito, o termo alienação pode remeter às posições subjetivas diante do Outro como lugar alteritário. A formalização desse conceito, na psicanálise lacaniana, recebeu um lugar privilegiado no Seminário *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (Lacan, 1998). Tal constructo conceitual consiste em mais uma apropriação lacaniana da filosofia, especificamente de suas leituras sobre Hegel e Marx, para pensar a experiência clínica. Lacan doa ao conceito de alienação uma significação psicanalítica, tornando-o uma ferramenta conceitual importante para a articulação teórica entre sujeito, significante e objeto *a*.

A alienação indica a dependência do sujeito ao significante. Continuando uma discussão apresentada em seu seminário anterior, *A Angústia* (Lacan, 2010), sobre a diferença entre o significante e o

objeto *a*, Lacan destaca que o sujeito se constitui no campo do Outro. Daí, podemos considerar dois campos distintos: o do sujeito e do Outro, sendo a cadeia significante própria deste último. A relação do sujeito com o Outro é marcada por uma “hiância”, ou seja, um hiato, um intervalo vazio. Lacan recorre ao símbolo da punção  para marcar o movimento circular da alienação, ressaltando o “vel” (a base do losango) como a primeira operação de fundação do sujeito: “(...) a alienação consiste nesse vel que [...] condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise” (Lacan, 1998, p. 199).

Por afânise entende-se o efeito de desaparecimento do desejo do sujeito diante do Outro. Neste sentido, é perceptível que um dos efeitos dessa posição dependente é o próprio apagamento subjetivo em favor do grupo. A unidade da Irmandade, seja nos pequenos grupos e na instituição maior, é ameaçada pelas manifestações de hostilidade e indignação, consideradas como fatores de destruição. A literatura apela para uma não hostilização do outro semelhante na ocasião de falhas ou recaídas:

Se houver muita raiva, a unidade e o propósito estão perdidos. Se também houver muita indignação ‘justificada’, o grupo pode se desintegrar, ele pode até morrer. É por isso que evitamos controvérsia. Por isso também que não prescrevemos castigos para os erros, não importa sua gravidade. Na verdade nenhum alcoólico, por nenhuma razão, pode ser privado de sua filiação (AA, 2017, p. 98).

Observa-se aqui uma tentativa malograda de criar um grupo sem mal-estar e sem rivalidades, apelando para uma igualdade sustentada pela filiação, ou seja, a mesma lógica discursiva que a cultura e

religião utilizam. A garantia de filiação pressupõe uma isenção nas discussões internas e públicas. Esse modo de engajamento, ausente de exigências e não punitivo, enfatiza o laço fraterno e tenta minimizar os efeitos de paternidade e liderança, situação comum nos mais variados agrupamentos sociais.

Se considerarmos que a coletividade dos AA segue o modelo das massas enquanto um grupo organizado, cabe interrogar, seguindo Freud, qual o seu modo de identificação predominante. O tratamento teórico empreendido por Lacan sobre a identificação destaca do texto freudiano a função do traço unário, definindo este como efeito da identificação ao significante. Diferente do signo, que implica um sentido particular, é próprio do significante apontar para a diferença.

O surgimento do traço remonta aos primórdios da escrita e de sua função na constituição do sujeito. Lacan, conta que, ao visitar o Museu de Saint-Germain, depara-se com uma costela de animal pré-histórico marcada por vários traços verticais e sequenciais (LACAN, 2014). Isso faz com que ele conjecture sobre o que poderia indicar essas inscrições, por exemplo, a quantidade animais abatidos em uma caçada. Independente do significado dessas inscrições, vemos aí a função do traço como marca fundamental do “um” da diferença e não de unicidade. Disso, pode-se chegar à consideração que a identificação conduz a distinção e não a indiferenciação.

Um traço notório de distinção no sujeito diz respeito a sua relação com o nome próprio. A forma de grafar, escrever o nome seria o que há de mais singular em cada sujeito, embora a nomeação seja própria do Outro. Em outras palavras, não se escolhe o nome próprio, sendo que este em geral antecipa o nascimento do humano. Importante considerar que o sujeito recebe, via transmissão cultural, o seu nome patronímico (sobrenome), ou em alguns casos, o mesmo

prenome do pai, cabendo a cada um elaborar, portanto, algo de singular dessa condição.

Considerando a função do traço unário, do significante e do nome, a leitura lacaniana da obra freudiana sintetiza a identificação também em três fontes: a identificação originária com o pai, a identificação com o traço e a identificação histérica. Com relação a esta última, e seguindo as descobertas freudianas, o destaque lacaniano reside na marca do desejo. Assim, a “infecção psíquica” descrita por Freud é lida por Lacan como uma identificação histérica. Essa modalidade de identificação implica uma via desejante, já que se apropriar do desejo do outro como seu próprio é um dos traços estruturais da histeria.

Vale ressaltar que, na Irmandade, o que enlaça os membros é um movimento em busca do ideal de sobriedade. O laço fraterno perpassa pelo compartilhamento de uma mesma posição adicta ao álcool. Por sua vez, a identificação com a “doença alcoólica”, como vimos, é ponto de partida da prática dos doze passos. Em seguida, a convocação do Outro e a invocação de seu nome revela o estabelecimento de uma demanda de sobriedade e um compromisso moral dirigido ao Outro. Não obstante, a sustentação dessa lógica alienante se apoia no enlaçamento com os outros semelhantes “doentes alcoólicos em recuperação” por meio do “desejo de parar de beber” (terceira tradição) e de uma contínua construção narrativa de si:

Como consequência, os membros do grupo reafirmam seu pertencimento ao A.A., introjetando seu modelo terapêutico, revivendo-o a cada narrativa. As reuniões de recuperação são, portanto, verdadeiros rituais terapêuticos, capazes de permitir aos AA ressignificar suas experiências, dentro de uma ordem simbólica na qual elas adquirem sentido (Campos, 2010, p. 114).

Se o nome próprio do sujeito é um indicativo de sua marca de singularidade, o que dizer da condição de anonimato almejada pelos AA? É recorrente na literatura a justificativa do anonimato como uma dupla função: proteger o “alcoólico em recuperação” da exclusão social (no que se refere às ofertas de trabalho, por exemplo) e na contínua operação desconstrução de um Eu (‘egocentrismo’, conforme a literatura) em favor de uma nova reinserção social. Nomear-se como anônimo é também sinalizar para uma posição subjetiva em direção à segregação. Uma comunidade de anônimos visa demarcar um lugar diferenciado no laço social conforme a “lógica do condomínio”, ou seja, com suas exigentes regras internas de funcionamento e delimitações próprias com o conjunto social (Dunker, 2015).

Disso, um efeito paradoxal se constitui: ao mesmo tempo em que o alcoólico se reconhece como não semelhante às outras pessoas que consomem bebidas alcoólicas e, portanto, distanciando-se delas, pertencer aos AA implica, conforme sua literatura, na construção de modo de vida que busca uma reinserção ao laço social, contudo, mediante uma posição deficitária e patológica:

[...] preferimos dizer que o diagnóstico incide sobre uma forma de vida, e cada um desses aspectos é apenas uma perspectiva de determinada forma de vida. Diagnosticar é reconstruir uma forma de vida, definida pelo modo como esta lida com a perda da experiência e com a experiência da perda (Dunker, 2015, p. 282).

Dessa forma, a identidade patológica “alcoólico anônimo” pode ser considerada como uma forma de vida. Tal conceito é originário da filosofia de Agamben (2014) quando este situa a ascese monástica franciscana da época medieval como uma prática de padronização e formatação da vida a um conjunto de regras cotidianas. Passado

os séculos, vivenciamos o surgimento de formas de vida fundamentadas, não propriamente nas religiões, mas nas categorias médicas, sobretudo, as psicopatológicas. A forma de vida dos AA, conforme difundida em sua literatura, visa a manutenção diária da abstinência alcoólica por intermédio de um conjunto de exercícios, técnicas de evitação, orações, partilhamentos, acompanhamento e monitoramento dos padrinhos, citações de jargões (“só por hoje”) e de trechos da literatura (AA, 2005). Um dos efeitos diretos dessa forma de vida é o aprisionamento do sujeito em uma temporalidade presente, buscando uma diferença radical com o passado étílico.

Uma forma de vida fabricada a partir da prática de um *ethos* dietético requer uma garantia do Outro institucional e de uma verdade da doença e do tratamento. Disso, a crença doutrinária, expressa na literatura oficial, tende a uma posição fundamentalista unindo o saber à verdade, fato este que doa a narrativa da Irmandade um aspecto religioso, sobretudo, cristão. Contudo, um diferencial da narrativa dos AA é a proposição de uma forma de vida que se vale de uma argumentação psicológica peculiar.

A psicologia dos AA e a segregação do anonimato

Dentre a confluência de saberes constituintes da Irmandade (cristianismo, filosofia pragmatista e psicologia), destacamos uma elaboração discreta, nas entrelinhas, que vem acompanhando desde o início a vasta literatura de AA. Trata-se da produção de uma “psicologia”, ou seja, de elementos conceituais e técnicos, cujo principal propósito seria a produção subjetiva do alcoólico anônimo. O termo “psicologia”, na primeira metade do século XX, era bastante usual para fazer referência não só à nascente ciência psicológica, mas também para indicar uma forma de mentalidade. Era dessa forma que tínhamos com Freud uma “psicologia das massas” e expressões

outras como a “psicologia do brasileiro” ou mesmo uma “psicologia do cearense”. Na literatura de Alcoólicos Anônimos, o termo psicologia se configura nesses dois aspectos.

Quais são os elementos conceituais dessa nova psicologia? A saber: a desconstrução ou esvaziamento do eu, a busca pela humildade em contraposição ao materialismo capitalista, a construção de um inventário moral no interior dos doze passos e a prática da reparação aos danos causados ao próximo, a constante “depressão” do alcoólico anônimo, a evitação do ressentimento, o reconhecimento dos defeitos de caráter e a valorização de uma consciência coletiva (AA, 2010).

Este psicologismo dos AA é calcado na dimensão do imaginário. Para além da imagem, o imaginário para Lacan (2002) remete à ideia de uma consistência. Por mais que haja, na construção do ideal do “Eu sóbrio”, uma negação do egoísmo materialista em favor do anonimato e da dependência ao Poder Superior, o alcoólico anônimo busca no outro semelhante da Irmandade uma relação especular, cujas histórias de vida, os efeitos do alcoolismo e a narrativa terapêutica sempre são considerados os mesmos, mudando apenas de endereço. Junto a esta alteridade imaginária com o outro semelhante ocorre a construção de um Outro do poder, ente considerado fundamental para a prática dos doze passos.

Tal psicologia em parte recusa a discursividade capitalista (no tocante à tentativa de evitar o objeto de gozo que retorna como mercadoria) e em parte lhe é totalmente afim, no que diz respeito a corresponder ao ideal do trabalhador sóbrio marcado pela performance, pragmatismo e pelo desempenho metódico. Não há, portanto, uma ruptura radical com o discurso capitalista, pois a radicalidade almejada pelos AA, como instituição, consistiria em não se envolver em “controvérsias públicas”, ou seja, não carregar

nenhuma bandeira ideológica. Esta radicalidade pragmatista, que busca a qualquer custo a eficácia de um método terapêutico, não seria uma das formas de exercício de poder/produção tal e qual pensada por Foucault (2008) como biopolítica? Não ilustraria também o que Žizek (2012) denomina de “apoliticismo biopolítico”? Com os AA, teríamos a repetição histórica de um dispositivo que se ocupa tanto com a produtividade dos corpos como também zela pela qualidade de vida da massa populacional?

O programa terapêutico espiritual dos AA poderia ser considerado mais especificamente como uma psicoterapia, considerando sua meta maior: a manutenção da sobriedade. Contudo, o termo psicologia aponta também para uma moral de conduta ou, como já proposto, uma “forma de vida” (Agamben, 2014).

Considerações finais

A lógica comunitária dos AA revela uma das marcas notórias dos efeitos segregativos da atualidade: a fraternidade produz e também está na origem da segregação. A construção e a sustentação das identidades psicopatológicas estão inseridas em um contexto de grande profusão de pequenos grupos identitários ao modo de um “condomínio”, onde uma demarcação precisa entre os de dentro e fora, revela e acentua o esfacelamento dos laços de sociabilidade. No que se refere ao alcoolismo, permanece desde seu surgimento como categoria médica a mesma lógica segregativa que divide os produtivos dos não produtivos, de acordo com a discursividade capitalista.

O intento da Irmandade é de buscar um lugar possível no laço social (dominado pelo discurso capitalista e, mais recentemente, pela lógica neoliberal), mas ao preço de uma identidade negativa e segregativa, sem lugar no espaço e no debate público. É de se chamar a

atenção que as inúmeras salas de AA sejam ocultas, sigilosas e muitas vezes nômades, percorrendo vários espaços da cidade.

Ao produzir o ideal do alcoólico em recuperação como uma forma de vida em torno da sobriedade, a referência ao anonimato ultrapassa a dimensão de sigilo, condição almejada daqueles que estão em tratamento do alcoolismo, e alcança o ideal de produção do “Eu vazio” como posição subjetiva. Esta posição subjetiva se caracteriza pela interpassividade (Zizek, 2010), conceito que sintetiza com pertinência à marca de passividade ativa do alcoólico anônimo, que está implícita nas enunciações de que é o Outro (Poder Superior) que age em mim e sabe por mim. Como resultado, temos um apagamento da singularidade em favor do processo identificatório ao modo de uma “massa artificial”, organizada em torno do ideal do eu. Vale ressaltar que o anonimato, enquanto posição subjetiva alienada ao Outro, revela o funcionamento de uma terapêutica pragmática que se vale de um psicologismo negativo, bem o oposto das tecnologias contemporâneas de reforçamento e construção do Eu empresarial contemporâneo.

Não se trata aqui de positivar, e muito menos fazer uma apologia, desta saída empreendida pelos AA, e sim questioná-la, apontando para outros caminhos, pautados na clínica e na política que apostem na singularidade do sujeito, na ética do desejo e no saber-fazer com aquilo que é impossível de simbolizar.

Referências

Agamben, Giorgio. **Altíssima Pobreza**: regras monásticas e forma de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.

Alcoólicos Anônimos. **Alcoólicos Anônimos**: como milhares de homens e mulheres se recuperaram do alcoolismo. São Paulo: JUNAAB, 2010 (publicação original: 1939).

Alcoólicos Anônimos. **Na Opinião de Bill:** o modo de vida dos AA. São Paulo: JUNAAB, 2017 (publicação original: 1967).

Alcoólicos Anônimos. **Vivendo Sóbrio.** São Paulo: JUNAAB, 2005 (publicação original: 1939).

Alcoólicos Anônimos. Disponível em: <http://www.alcoolicosanonimos.com.br>. Acesso em: 10 dez. 2017.

Campos, E. A. de. **Nosso Remédio É a Palavra:** uma etnografia sobre o modelo terapêutico de Alcoólicos Anônimos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

Carneiro, Henrique S. **Bebida, Abstinência e Temperança:** na história antiga e moderna. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

COSTA, Raul Max Lucas da. Alcoolismo, discurso científico e escrita de si no diário do hospício de Lima Barreto. **Antíteses** (londrina), v. 01, p. 188-208, 2008.

Danziato, Leonardo. Max, Raul. Drogas, Biopolítica e Subjetividade: interfaces entre psicanálise e genealogia. **Revista Subjetividades**. Vol. 15, n. 3. p. 417-427, 2015.

Dunker, Christian I. L. **Mal-estar, Sofrimento e Sintoma:** uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015 (Coleção Estado de Sítio).

Foucault, Michel. O Nascimento da Medicina Social. *In:* Foucault, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

Fraser, S. O Futuro da Dependência: crítica e composição (tradução). **Plató:** drogas e políticas. Vol. 1, n. 1, set. 2017. p. 71-90.

Lacan, Jacques. **O Seminário, livro 10: A Angústia**. Seminário do ano de 1963. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2010.

Lacan, Jacques. **O Seminário, livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Seminário do ano de 1964. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

Lacan, Jacques. **A Identificação**. Seminário (1961-1962). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2014 (publicação não comercial).

Lacan, Jacques. **RSI (Version Crítica)** Publicación para Circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Mimeografada. 2002, (Seminário, 22 [1974/75]).

Santos, F. S. D. A Construção do Alcoolismo no Conhecimento Médico: uma síntese. *In*: Nascimento, D. R.; Carvalho, D. M. (Orgs). **Uma História Brasileira das Doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004.

Zizek, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

Zizek, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo, Boitempo, 2012.

A MATERIALIZAÇÃO DO ÓDIO EM CORPOS MASSACRADOS: UMA CONTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS PRÁTICAS CRIMINOSAS CONTRA LGBTI+ NO NORDESTE BRASILEIRO

WILIANS VENTURA FERREIRA SOUZA¹

CARLOS ALBERTO FELICIANO²

Introdução

Istamos em 2021, e a sensação de muitos militantes e ativistas LGBTI+³ ecoa pelas ruas e avenidas das cidades por todo o mundo. A percepção é estranha e confusa: estranha porque, no momento atual, a luta pelas liberdades e pelas conquistas coletivas já deveria ter sido alcançada; confusa porque muito já foi conquistado, entretanto, são conquistas insuficientes para muitas e muitos darem o salto qualitativo necessário para a superação das opressões que são

- 1 Mestrando em geografia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Campus de Presidente Prudente-SP. Pesquisador do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária - NERA. Membro do Centro de Memória e Hemeroteca Sindical “Florestan Fernandes” - CEMOSI. Autor da pesquisa “Produção e disputa pelo espaço a partir do corpo: luta e formação do Movimento LGBT de Presidente Prudente/SP financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) processo de número 2018-14080-0. Pesquisador do Observatório de Mortes LGBTI+. Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0660479876583584>. E-mail: wilians.ventura@unesp.br.
- 2 acharel e licenciado em Geografia pela USP (1999), com Mestrado (2003) e doutorado (2009) pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana/USP. Exerceu cargo de Ouvidor da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, instituição pública vinculada à Secretaria de Justiça e da Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, no período de 2007 a 2008. Possui experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: geografia agrária, reforma agrária, ensino, violência e cartografia. Autor do livro “Movimento Camponês Rebelde: A Reforma Agrária no Brasil”, publicado pela Editora Contexto, em 2006. Atualmente concursado como Pesquisador III da Faculdade de Ciências e Tecnologia, Campus de Presidente Prudente, Universidade Estadual Paulista - UNESP. Coordenador do Núcleo de Estudos sobre Agroecologia do Pontal do Paranapanema- NEAPO. Pesquisador Associado de Projeto Temático da FAPESP. Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7821954899047629>. E-mail: carlos.feliciano@unesp.br.
- 3 Para uma melhor compreensão do texto, adotamos a sigla LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexuais e outras identidades de gênero e sexualidades não contempladas na atual sigla adotada, representadas pelo “+”), que designa um coletivo de sujeitos genericamente concentrados dentro da categoria maior “diversidade sexual”.

direcionadas aos seus corpos cotidianamente, nos mais diversos espaços, sob as plurais intencionalidades e intensidades. A violência LGBTfóbica se manifesta de diferentes formas, e a partir de diferentes intencionalidades.

Este artigo é resultado do projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), intitulado “Produção e disputa pelo espaço a partir do corpo: luta e formação do movimento LGBT de Presidente Prudente – SP”⁴, bem como da relevante troca entre a universidade e a comunidade LGBTI+ de Presidente Prudente – SP, sobretudo, o Grupo Somos LGBTI+, que acolheu esta pesquisa e projetou mais perguntas do que respostas. Sem dúvida, é correto afirmar que essas perguntas nos trouxeram até aqui.

Desse projeto de pesquisa surgiram outras possibilidades e engajamentos. Ressaltamos aqui alguns resultados que poderão, de alguma forma, auxiliar o leitor (caso queira) a entender um pouco melhor o referido objeto de estudo e os envolvimento com a comunidade LGBTI+, dentre eles, vale ressaltar os trabalhos publicados e que realizam uma leitura da violência em escalas perceptíveis e imperceptíveis, tangíveis e intangíveis (SOUZA, 2017; SOUZA; FELICIANO, 2020).

Além da leitura sobre os crimes de ódio, ideia que será melhor desenvolvida nos próximos tópicos, também aplicamos uma abordagem que vem sendo desenvolvido por uma gama de pesquisadoras e pesquisadores do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária – NERA e da REDE DATALUTA acerca dos movimentos socioespaciais e socioterritoriais, como Pedon (2013), Pedon e Dalperio (2014), Fernandes (2005, 2012), Filho, Silva e Origuéla (2014) e Souza e Feliciano (2020), que realizam discussões

4 Número do Processo: 2018/14080-0 - Iniciação Científica.

geográficas acerca das lutas engendradas no campo e na cidade e dentro dos próprios movimentos socioespaciais e socioterritoriais.

Assim, é importante ressaltar que não partimos do nada, tem-se um acúmulo considerável, seja dentro das universidades, por meio da relação entre os grupos de pesquisa e entre os(as) alunos(as) e professores, seja fora dela, a partir da composição ativa com os movimentos socioespaciais e socioterritoriais que projetam em suas ações a transformação da realidade.

Este artigo é também uma denúncia e, como tal, tornaremos público, por meio de diferentes ferramentas e representações, os processos de violação e violência direcionados aos corpos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexuais ou qualquer outra orientação e identidade de gênero não expressa neste trabalho.

A violência contra essa população não fala, mas grita. O grito é incessante e perfura os tímpanos de todas(os) que vivem cotidianamente apreensivos e com o receio de ser o próximo corpo agredido, violado e estendido em via pública vitimados pela LGBTIfobia. Para além da denúncia das violências e violações direcionadas aos corpos de LGBTI+, será realizada uma leitura dos processos de violação, dos sujeitos mais violentados, bem como uma discussão acerca das interseccionalidades, que aprofunda o nosso campo de visão ao incorporar nessa leitura um recorte racial, de classe, de cor, de etnia e sexualidade.

As questões que envolvem a sexualidade foram historicamente tratadas de forma pusilânime, negando, portanto, uma das mais significativas esferas da vida dos sujeitos. Ao negarem o tema sexualidade, muitos foram cerceados de exercerem sua identidade e vida plena pelo medo e anseio de adentraram em temas que perpetram a sexualidade, e serem, portanto, vilipendiados em um direito tão básico e necessário.

A sexualidade envolve, como aponta Louro (2000, p. 90), “geração, raça, nacionalidade, religião, classe, etnia”. Todas essas esferas, em constante diálogo e relação, moldam os sujeitos, construindo, a partir de suas vivências e práticas espaciais, diferentes formas de enxergar e apreender o mundo que lhes é apresentado.

As sexualidades tidas como “desviantes” e que rompem com um “CIStema”, baseado nas normas e “leis” da heteronormatividade, sofrem diferentes processos de exclusão/violência/marginalização/subjetivação e se acumulam em diferentes escalas, até mesmo na escala do corpo, representadas pelas marcas explícitas em diferentes sujeitos.

Para uma melhor compreensão e leitura, o presente artigo foi intencionalmente dividido em dois grandes tópicos:

- 1) O primeiro tópico, intitulado “Método científico e procedimentos metodológicos”, traça o método utilizado para elaboração deste trabalho, bem como os procedimentos metodológicos adotados e necessários para que chegássemos aos resultados apresentados;
- 2) O segundo tópico, intitulado “Abordagem geográfica para uma leitura espacial dos crimes de ódio e das violações contra LGBTI+ na região Nordeste”, realiza uma leitura da espacialização da(s) violência(s) direcionada(s) a essa população, bem como torna explícito o que os movimentos socioespaciais, militâncias e ativismos consideram por “crimes de ódio”.

Método científico e procedimentos metodológicos

Pesquisar é um verbo transitivo e significa investigar, recolher elementos para um determinado estudo, investigar com a finalidade

de conhecer e descobrir novos dados (AURÉLIO, 2020). Participar, por sua vez, é um verbo transitivo indireto e significa compartilhar, fazer parte, partilhar ou possuir parte. Assim, ressalta-se o papel dessas duas palavras no presente artigo, já que pesquisar e partilhar são dois verbos que fizeram e fazem parte de todas as nossas ações dentro e fora dos grupos de pesquisa e da universidade.

Para pesquisar, é necessário conhecer, ler, interpretar, relacionar e discutir. Assim, cria-se a possibilidade de construir novas leituras e avançar em temas não trabalhados. A leitura é o pontapé inicial para a construção de uma boa pesquisa e caminho científico. Por meio dela aprendemos, apreendemos, refletimos e somos projetados para novos lugares; por meio dela compreendemos que, dentro da ciência, podemos alcançar espaços antes impenetráveis, atribuindo racionalidade, lógica e coesão no pensamento desenvolvido, ao mesmo tempo em que se valoriza a escala do cotidiano, das vidas que perpassam os estudos elaborados a partir de todo esse rigor teórico, científico e metodológico. É um desafio construir algo além de palavras; esse é, portanto, o desafio traçado neste artigo.

O conhecimento científico se diferencia de outros tipos de conhecimento, pois a ele são atribuídos diferentes etapas e processos conhecidos e aferidos pelo seu rigor metodológico, pela sua verificabilidade e pela racionalidade que a ele é empregada. No entanto, é importante ressaltar que não falamos de uma hierarquização dos conhecimentos, posicionando o conhecimento científico acima de outras formas de conhecer e apreender a realidade. Ao mesmo tempo, devemos compreender que são formas distintas de olhar para o objeto, de descrevê-lo e de compreendê-lo inserido no sistema.

Todas as representações científicas são dotadas de métodos científicos, no entanto, a utilização destes não se dá única e

exclusivamente nas ciências, o método pode ser utilizado para outros fins que não sejam científicos. Dessa forma, o “método é o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança permite alcançar o objetivo, atingindo conhecimentos válidos e verdadeiros (LAKATOS; MARCONI, 2000, p. 82).

A investigação científica nasce de algum problema que acaba por despertar interesse de investigação e averiguação por parte do pesquisador. Tratando-se das ciências sociais, esse processo é ainda mais complexo e dialético, visto que são incluídos nesse jogo elementos dinâmicos, históricos e, em alguns momentos, subjetivos.

O objetivo das ciências sociais, como aponta Richardson (1999), é o desenvolvimento dos seres humanos. Dessa forma, as ciências sociais cumprem e detêm um papel primoroso de construção de um saber tão complexo, que, em seu primeiro momento, está contido na aquisição do conhecimento. No entanto, seu impacto é mais profundo na medida em que o pesquisador avança nas discussões teóricas e conceituais, aplicando-as na realidade.

A necessidade contida na busca por explicitar a existência de relações dentro das ciências sociais, sobretudo da pesquisa crítica, é inevitável. A partir da relação de um elemento Y com um elemento X surge um produto, assim, o pesquisador utilizará o método científico e os procedimentos e etapas metodológicas para desvendar, descobrir, ler e interpretar um conjunto de interações entendidas por nós como relações, isto é, quais são as relações existentes entre o elemento Y e o elemento X.

O método científico está diretamente ligado à ciência, podendo-se até dizer que um não existiria sem o outro. Logo, o conceito de ciência está ligado ao conceito de método científico, ao mesmo tempo, dentro do caminho de construção do saber científico,

depara-se com alguns equívocos que acabam posicionando método e metodologia no mesmo balaio conceitual, quando na realidade são coisas diferentes.

As ciências sociais, de certa forma, regrediram quando se adaptou a uma visão unidimensional da realidade a partir da influência do positivismo da escola norte-americana, que possuía uma visão e espírito centrados no funcionalismo, na ordem que leva ao progresso, na suposta neutralidade do pesquisador, entre outros elementos que levaram às ciências sociais a interpretar e a ler a realidade que nos cerca. No entanto, é a partir da segunda metade dos anos 60 que ocorrem mudanças significativas no campo das ciências sociais, e o espírito crítico e reflexivo passa a ser incorporado por uma gama de pesquisadores ancorados por essa nova visão.

O materialismo histórico é concebido por Richardson (1999) como uma ideologia e ciência do marxismo que se opõe, de forma clara, ao positivismo e ao estruturalismo. Os principais motivos dessa oposição estão contidos na compreensão e no olhar que esse método tem em relação à interpretação da natureza: ao olhar pela janela da ciência, o materialismo histórico vislumbra a realidade e, a partir da constatação do material, aproxima-se do método e do estudo por meio da dialética.

A dialética está diretamente associada ao processo dialógico e construção dos contrários, caminhando no sentido de refutar um processo ou interação a partir da redução deste, tornando-o verdadeiro ou falso. É o processo de desnudação do fenômeno, em que é retirado todo véu que esconde ou que nega a essência em si mesma, e o elemento, que antes estava escondido, é colocado à prova, evidenciando seus reais processos e contradições.

Assim, buscou-se construir esta pesquisa dentro do rigor necessário para comprovar a seriedade e a verdade contidas nas linhas aqui apresentadas. Dessa forma, alinharam-se os procedimentos metodológicos que nos trouxeram até aqui com o método entendido como materialismo histórico dialético. Utilizamos como procedimentos metodológicos: levantamento bibliográfico, criação do banco de dados da violência LGBTfóbica e das Paradas LGBTI+, o mapeamento dos crimes de ódio (relatório “Quem a homotransfobia matou hoje?”) e violação dos direitos humanos (Disque 100) da região Nordeste.

Abordagem geográfica para uma leitura espacial dos crimes de ódio e das violações contra LGBTI+ na região Nordeste

A heterossexualidade é imposta a homens e mulheres na tentativa de controlar os seus corpos e vidas, e o resultado dessa imposição é lamentável, já que diversas pessoas são impedidas de viverem sua plena sexualidade e liberdade. As práticas espaciais desses sujeitos também nos revelam o medo contido a partir dessa imposição, portanto, o “estabelecimento dessa mesma conduta social conta com o suporte de uma série de instituições e se traduz na perseguição e no combate à diversidade sexual e de gênero” (ASSUNÇÃO, 2018, p. 55).

A sexualidade não é um resultado meramente biológico, mas é construída a partir das relações e interações sociais que se dão cotidianamente. As sexualidades tidas como “desviantes” são colocadas à margem e categorizadas como pecado, como crime e até em alguns momentos como doença. Existe, assim, um projeto de masculinidade e feminilidade, um projeto vigente e poderoso que encerra e limita violentamente outras maneiras de se viver a sexualidade. Como

bem expressa Assunção (2018), as relações de poder influenciam na sociabilidade humana e constroem um modelo hegemônico, a heterossexualidade como uma norma, a heteronormatividade.

Reforça-se, portanto, que nesse processo em que homens e mulheres são construídos socialmente a partir das imposições diretas e indiretas, explícitas ou implícitas manifestadas no seu cotidiano, a divisão social do trabalho é um dos elementos marcantes de dada imposição, já que ela passa a diferenciar e atribuir atividades específicas para homens e mulheres, imposição construída a partir de valorações e parâmetros sociais. Dessa forma, a sexualidade humana passa a ser construída socialmente, assim, realizou-se uma discussão acerca das imposições sexuais e de gênero direcionadas aos movimentos, bem como as respostas que os movimentos sociais, coletivos, e sujeitos, organizados ou não, dão nesse cenário.

A divisão sexual do trabalho é elencada por Assunção (2018) como o estágio mais primitivo das relações sociais, e tem sua divisão a partir de suas bases materiais. No entanto, no desabrochar do processo histórico, foi ganhando e adquirindo características essenciais para a construção do que temos hoje em torno dos papéis de sexo e gênero, ambos socialmente produzidos. Logo, “os desdobramentos da divisão social do trabalho, a partir de sua divisão sexual, originaram, portanto, a diferenciação essencialista entre os sexos” (ASSUNÇÃO, 2018, p. 59).

Deve-se encarar o heterossexismo e a heteronormatividade como imposições que naturalizam e torna obrigatório a sexualidade vivida a partir dos seus ditames, tudo que foge do padrão e da norma é violentado ou violado a partir de diferentes níveis. A violência já começa na consciência desses sujeitos, que passam a exercer a dualidade entre macho e fêmea, impondo parâmetros de comportamento e vida.

O fundamentalismo religioso tem ganhado corpo e, de certa forma, visibilidade, atingindo em cheio temas como a diversidade sexual e de gênero no Brasil a partir do acirramento dessas temáticas, colocando em risco os avanços significativos que foram resultados de décadas de luta. Nesse mesmo contexto, a violência direcionada a lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais reforça ainda mais o contexto marcado pela imposição de uma norma sexual e de gênero.

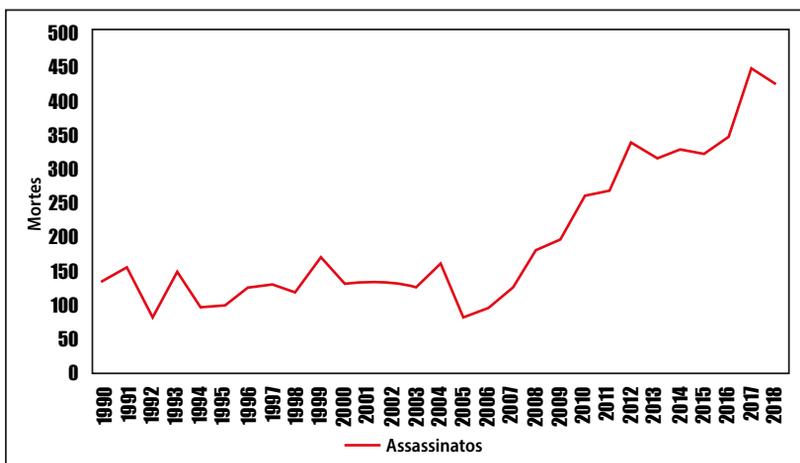
Essa política de Estado, dotada de elementos contraditórios e conflitivos em torno dos temas da diversidade sexual, apresenta-se como um dispositivo de controle e de poder sobre os corpos e as sexualidades. Dessa forma, os movimentos conservadores constroem uma narrativa completamente equivocada em torno da diversidade e “colocam o corpo e a sexualidade em cena de modo extremamente conservador, combatendo todas as interpretações sociológicas, antropológicas e filosóficas do corpo” (CESAR; DUARTE, 2017, p. 144).

Os temas referentes ao gênero, à sexualidade, bem como à diversidade sexual, estão no centro de um debate que parece infundável: de um lado avançam as discussões em torno da multiplicidade de sujeitos e maneiras de vivenciar e viver suas sexualidades; do outro, vemos um retrocesso e uma tentativa de (re)naturalizar o corpo, sexo e o desejo. O cenário está montado e o principal enfrentamento se dá sobre temas polêmicos e que inflam opiniões como a ideologia de gênero.

É inegável a existência da violência contra a população LGBTI+ brasileira. Ao mesmo tempo, destaca-se que essa violência não é qualquer violência, é uma violência que mata, fere e brutaliza esses corpos, expondo-os ao ridículo e a extremos processos de exclusão, sendo assim denominada de crimes de ódio.

Deve-se, entretanto, realizar uma pergunta central para compreender as ações realizadas pelos movimentos e coletivos LGBTI+: pelo que ou por qual motivo esses sujeitos se organizam?

Gráfico 1 – Número de Assassinatos de LGBTI+ (período de 1990 a 2018) – Brasil.



Fonte: Grupo Gay da Bahia, 2020⁵.

Org: Os autores, 2020.

O gráfico 1 concentra o número de assassinatos de LGBTI+ de 1990 a 2018 no Brasil. No primeiro momento, torna-se explícito um processo de crescimento no número de crimes. No ano de 1990, foram mortos no Brasil 164 LGBTI+, mas vinte anos depois, em 2010, foram mortos 260 LGBTI+, um aumento de aproximadamente 63% no número de crimes. No entanto, o maior número de assassinatos registrado foi no ano de 2017, quando foram documentadas 445 mortes de LGBTI+ no Brasil.

A descrição das mortes, identificadas como crimes de ódio, traz à tona uma intencionalidade contida na luta e reivindicação de ativistas e militantes do movimento LGBTI+ brasileiro. Como

5 O Grupo Gay da Bahia, fundando no ano de 1980, surgiu como uma alternativa relevante de luta e disputa de espaços e visibilidade, direcionando o protagonismo aos sujeitos LGBTs. Esta instituição assumiu o papel de levantar e sistematizar dados relacionados a violência contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais brasileiros.

ressalta Filho (2016), essa explicitação das violências, isto é, o ato de tornar as mortes visíveis, faz parte do conjunto de estratégias utilizadas para denunciar os crimes bárbaros cometidos diariamente contra essa população.

Tabela 1 – Número de Assassinatos de LGBTI+ período de 2000 a 2018 – Regiões Brasileiras.

Região/UF	Assassinatos (valor absoluto)	%	Assassinatos (valor relativo)
NORTE	450	11,75%	28,48
NORDESTE	1495	39%	28,16
CENTRO-OESTE	435	11,35%	27,03
SUDESTE	1116	29%	13,88
SUL	336	8,9%	14,37
BRASIL	3832	100%	20,29

Fonte: Grupo Gay da Bahia, 2020.

Org: Os autores, 2020.

Para além de uma leitura histórica e periódica da violência, é importante expor o quadro da brutalização dos corpos LGBTI+ e da violência na escala Brasil. Assim, parte-se das informações contidas no gráfico 1 acerca do volume de assassinatos entre 1990 e 2018, e se caminha para a tabela 1, que expõe o quadro da violência no Brasil a partir das regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul.

A partir da exposição dos números absolutos de mortos vitimados pela LGBTIfobia, é possível evidenciar que entre os anos de 2000 a 2018⁶ a região Nordeste liderou o ranking de morte, com 1495 (39%) assassinatos, seguido da região Sudeste, com 1116 (29%) assassinatos, região Norte, com 450 (11,75%) assassinatos, Centro-Oeste, com 435 (11,35%) assassinatos e, por fim, Sul, com 336 (8,9%) assassinatos.

No entanto, quando se comparam os mesmos dados com o total da população regional, isto é, em números proporcionais ou número

⁶ Com exceção dos anos de 2003, 2006 e 2007 nos quais não obtemos informações acerca da violência a partir da escala regional.

de crimes para cada 1 milhão de habitantes, é possível evidenciar que a região Norte se apresentou como a mais violenta, com 28,48 assassinatos para cada um milhão de habitantes, seguida da região Nordeste, com 28,16 assassinatos para cada um milhão de habitantes, Centro-Oeste, com 27,03 assassinatos para cada milhão, Sul com 14,37 assassinatos para cada milhão e, por fim, a região Sudeste, com 13,88 crimes para cada um milhão de habitantes.

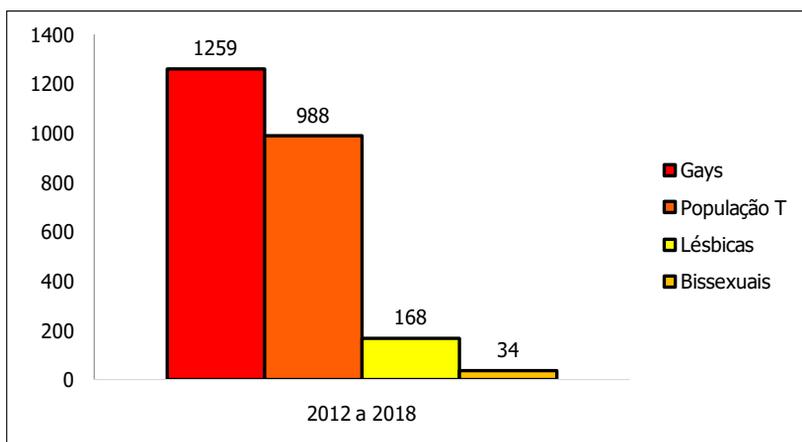
Como expresso por Filho (2016), a utilização dos relatórios, dossiês e documentos, de forma geral, para explicitar os crimes de ódio direcionados à população LGBTI+, configura-se como um agente/ator político na trama desempenhada pelas disputas de poderes, narrativas e espaço. Dessa forma, o conjunto de violências materializado nos documentos, juntamente com o expressivo número de vítimas da LGBTIfobia, além de evidenciar um processo de marginalização tão evidente, legitima o discurso cada vez mais indissociável de que o Estado precisa assumir as esferas que permeiam e estão circunscritas nos contextos destes crimes.

Assim, expressões derivadas da palavra “homofobia” são reivindicadas para adjetivar gestos de agressão e discriminação contra homossexuais. De regra, as imagens de brutalidade, como as anteriormente descritas, aparecem em composição com a utilização desses adjetivos: elas os qualificam, garantem o seu preenchimento semântico. A injustificável quantidade de facadas – ou o seu lugar geográfico no corpo da vítima: o ânus – diferencia os “crimes de ódio” dos crimes comuns, e mesmo dos passionais (FILHO, 2016, p. 314).

Historicamente, não é somente o movimento LGBTI+ que tem se utilizado de relatórios, dossiês, documentos e, principalmente, de denúncias para reivindicar a vida de seus mortos. Outros movimentos

utilizam-se estrategicamente dessa mesma narrativa para assegurar que o problema fora motivado pelo ódio materializado na aversão à sexualidade, à política, à ideologia, em suma, aos direitos humanos. Além de se discutir o aspecto histórico e a progressão da violência (gráfico 1), deve-se identificar quais são os sujeitos mais violados nesse processo (gráfico 2).

Gráfico 2 – Número de crimes por orientação sexual ou identidade de gênero (2012 a 2018) no Brasil.



Fonte: Grupo Gay da Bahia, 2020.

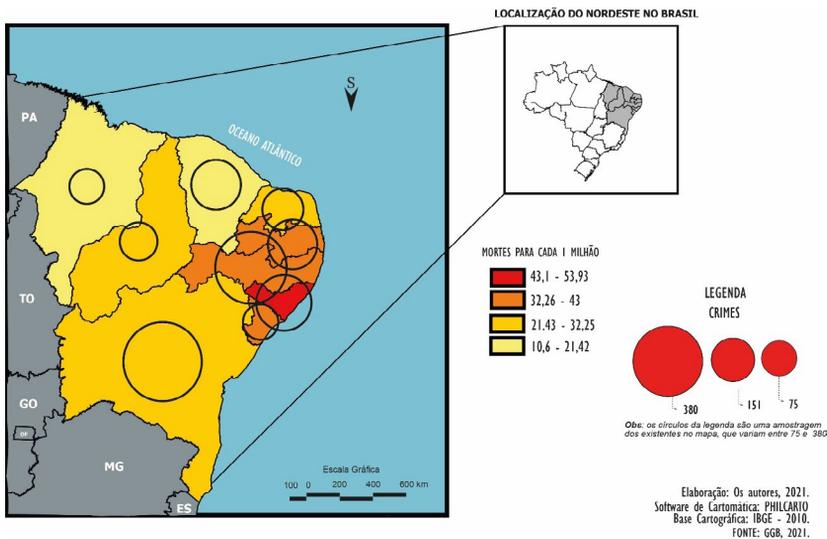
Org: Os autores, 2020.

A partir do gráfico 2, é possível observar que, por meio de um olhar específico para a identidade de gênero e orientação sexual, é verificável que homens gays e a população de travestis, transexuais e transgêneros são os sujeitos mais violados no que diz respeito ao número de crimes de ódio, isto é, crimes motivados pelo ódio e pelo preconceito. Juntos, somam 2247 crimes de ódio, que representam 91% do total de crimes cometidos entre 2012 a 2018, segundo os dados do Grupo Gay da Bahia (GGB).

A materialidade dos crimes de ódio possui rosto, corpo, espaço, número de golpes ou inexplicável número de golpes. Como exposto

pelos Grupo Gay da Bahia (GGB), as vítimas que mais morrem em vias públicas são identificadas como travestis, e grande maioria desempenha a atividade de profissional do sexo. Existe uma relação direta entre os crimes de ódio e o espaço, isto é, onde os crimes acontecem. Além dessa leitura, é possível identificar as diferenças sociais e de raça nos relatórios divulgados pelo Grupo Gay da Bahia (GGB). Após uma leitura geral do número de crimes de ódio, traremos para o debate a escala regional, especificamente, a região Nordeste, mediante a espacialização dos crimes de ódio (2000 a 2018).

Mapa 1 – Síntese dos crimes de ódio entre os anos de 2000 e 2018 na região Nordeste.



Fonte: Grupo Gay da Bahia, 2020.

Org: Os autores, 2020.

O mapa 1 – “Síntese dos crimes de ódio entre 2000 e 2018 na região Nordeste” – tem o objetivo de representar duas informações relevantes acerca da espacialização da violência na região Nordeste. A primeira é o número absoluto de assassinatos a partir da série histórica de 2000 a 2018, dado que revela o número total de mortos

por estado. A segunda informação nos aproxima de uma forma mais direta à realidade, já que é relativa ao número de mortos para cada milhão de habitantes.

Em relação aos dados absolutos, a Bahia se destaca como o estado mais violento, com 380 crimes, seguido de Pernambuco, com 317 crimes, Alagoas, com 189 crimes, Ceará, com 153 crimes, Paraíba, com 151 crimes, Rio Grande do Norte, com 105 crimes, Piauí, com 88 crimes, Sergipe, com 77 crimes e, por fim, Maranhão, com 75 crimes.

No entanto, em relação aos dados relativos, isto é, ao número de crimes proporcional ao número de habitantes de cada Estado, tem-se outra configuração. O estado do Alagoas se destaca como o mais violento, com 53,93 crimes para cada milhão de habitantes, seguido da Paraíba, com 37,53; Sergipe, com 33,49; Pernambuco, com 33,16; Rio Grande do Norte, com 29,94; Piauí, com 26,88; Bahia, com 25,54; Ceará, com 16,75; e, por fim, Maranhão, com 10,6 crimes para cada milhão de habitantes.

Além do intenso processo de violação que LGBTI+ sofre cotidianamente, existem ainda outras informações relevantes que deflagram uma realidade ainda mais cruel e que fomenta as desigualdades existentes no campo da diversidade sexual e de gênero no Brasil. Como expressa o relatório produzido pelo Grupo Gay da Bahia (2017), em menos de ¼ dos crimes cometidos o criminoso foi identificado, e menos de 10% das ocorrências terminaram em abertura de processos e punição dos assassinos. Dessa forma, a impunidade estimula novos ataques e agressões e viola os direitos individuais de LGBTI+.

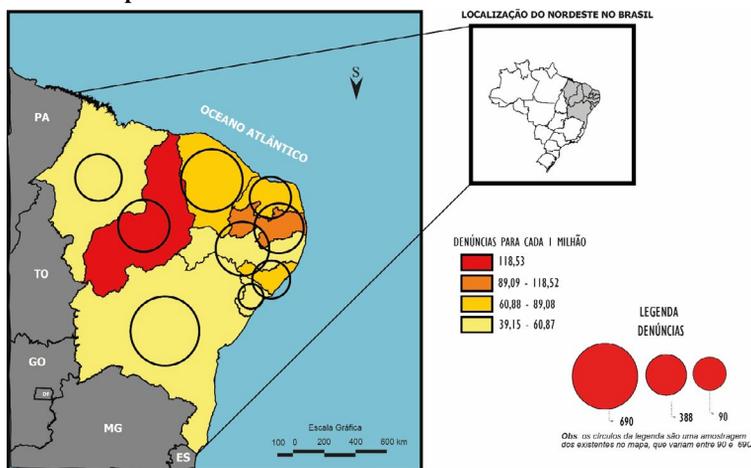
Além da impunidade presente nesse campo marcado pela violência, existem alguns críticos que contestam a especificidade ou a tipologia dos crimes identificados pelos militantes e ativistas do

Movimento LGBTI+ como crimes de ódio, e relatam que a maioria dos crimes foi motivado por companheiros das vítimas, desconstruindo um cenário em que a principal motivação foi a LGBTIfobia, construindo uma nova narrativa em torno de crimes passionais. No entanto, esse discurso é verificável e comprovadamente falível, já que, como aponta o Relatório do Grupo Gay da Bahia (2017), apenas 4% dos criminosos eram companheiros ou ex-companheiros das vítimas.

É importante também realizar uma leitura em torno dos dados produzidos pelo Ministério dos Direitos Humanos, contidos no “Disque 100” entre os anos de 2011 e 2017, ferramenta importante na garantia dos direitos humanos, bem como na possibilidade de denunciar violações a “minorias” e outros segmentos da sociedade civil. O “Disque 100” é uma ferramenta disponibilizada pelo Ministério dos Direitos Humanos que garante a todo e qualquer cidadão a seguridade dos seus direitos presentes na declaração universal dos Direitos Humanos. Ele funciona 24 horas por dia, incluindo sábados, domingos e feriados. As ligações podem ser feitas de todo o Brasil por meio de discagem gratuita de qualquer terminal telefônico, seja fixa ou móvel, basta discar 100.

O Disque 100 atende aos seguintes grupos ou temas: crianças e adolescentes, pessoas idosas, pessoas com deficiência, pessoas em restrição de liberdade, **população LGBT**, população em situação de rua, discriminação étnica ou racial, tráfico de pessoas, trabalho escravo, terra e conflitos agrários, moradia e conflitos urbanos, violência contra ciganos, quilombolas, indígenas e outras comunidades tradicionais, violência policial, violência contra comunicadores e jornalistas, violência contra migrantes e refugiados.

Mapa 2 – Síntese das denúncias entre os anos de 2011 e 2017.



Elaboração: Os autores, 2021.
Software de Cartomática: PHILCARTO
Base Cartográfica: IBGE - 2010.
FONTE: MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS, 2021.

Fonte: Grupo Gay da Bahia, 2020.

Org: Os autores, 2020.

O número das denúncias relacionadas aos processos de violação contra a população LGBTI+ em seus dados absolutos teve o estado da Bahia ocupando a primeira colocação, com 690 denúncias, seguido do Ceará, com 556, Pernambuco, com 419, Piauí, com 388 denúncias, Paraíba, com 358, Maranhão, com 316, Rio Grande do Norte, com 250, Alagoas, com 209, e, por fim, Sergipe, com 90 denúncias.

No entanto, quando analisamos o número de denúncias para cada 1 milhão habitantes, temos uma outra configuração e uma outra leitura do mapa representando os estados mais perigosos e violentos. Relacionado ao número de denúncias para cada 1 milhão habitantes, tem-se o Estado do Piauí com 118,53 denúncias para cada um milhão de habitantes, seguido da Paraíba com 89,09 denúncias, Rio Grande do Norte com 71,28, Alagoas com 62,62, Ceará com 60,88, Bahia com 46,39, Maranhão com 44,66, Pernambuco 43,84 e, por fim, Sergipe, com 39,15 denúncias para cada um milhão de habitantes.

Vale introduzir nesse contexto os locais onde as violações aconteceram: 3.347 violações (28,71%) aconteceram na rua, 2.784 violações (23,88%) na casa da vítima, 2.543 violações (21,81%) aconteceram na categoria “outros”, demonstrando a fragilidade existente na coleta dos dados, e 883 violações (7,57%) aconteceram na casa do suspeito, etc.

Considerações finais

A partir do artigo e dos resultados alcançados, pode-se compreender o corpo LGBTI+ como um importante componente do espaço geográfico, que, numa apresentação carregada de símbolos e significados, modifica e é modificado pelas relações espaciais desempenhadas por dinâmicas e práticas espaciais corporificadas e generificadas.

As experiências espaciais desempenhadas por corpos contra-heteronormativos são permeadas pela violência indireta (violações simbólicas) e direta (violação dos direitos humanos), que pune e fere a integridade daquele corpo. No entanto, é necessário identificar de que corpo se está falando. Os símbolos presentes nos mais variados corpos são lidos pela sociedade de duas maneiras: como símbolos masculinos e femininos. Assim, aqueles corpos que fogem do padrão cis-heteronormativo são potenciais vítimas do preconceito.

A partir do recorte para a região Nordeste, foi possível observar e constatar um processo constante, conciso e contínuo da violência nessa região, destacando-se, em alguns anos, como a mais violenta do país. Entre 2000 a 2018, a região acumulou um total de 1.495 assassinatos motivados pela LGBTIfobia, número que representa 39% de todos os assassinatos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais brasileiros entre o período.

O Nordeste também se destaca nos números relativos, isto é, assassinatos para cada um milhão de habitantes. Assim, nessa categoria, coloca-se como a segunda região mais violenta, acumulando um número de 28,16 assassinatos para cada um milhão de habitantes, perdendo apenas para a região Norte, que concentra 28,48 assassinatos para cada milhão. Além de a região estar posicionada na segunda colocação do ranking da morte, também apresenta um número relativo superior à média brasileira (20,29 assassinatos para cada milhão).

Se falamos de violência e violação, falamos também de um movimento que cerceia a liberdade desses sujeitos e os coloca em uma posição de subalternidade e vulnerabilidade, ainda que haja resistência. Embora esses corpos e vidas falem ou gritem, é necessário um tratamento e cuidado que parta das instituições e que promovam a construção de possibilidades de mudança. É evidente, portanto, que o corpo possui uma característica intrinsecamente biológica, no entanto, ressalta-se que esse mesmo corpo é capaz de se transformar ou ser transformado por processos históricos e geográficos, materiais e imateriais, dotados de escala, de relação, de composicionalidade, elementos presentes na totalidade do espaço.

Referências

ASSUNÇÃO, I. Heterossexismo, patriarcado e diversidade sexual. *In*: NOGUEIRA, L. *et al.* (Org.) **Hasteemos a bandeira colorida**: diversidade sexual e de gênero no Brasil. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, p. 55-85, 2018.

CESAR, Maria Rita de Assis; DUARTE, André de Macedo. Governo e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. **Educ. rev.**, Curitiba, n. 66, p. 141-155, Dec. 2017.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. **Significado de Pesquisar**. 2020 Disponível em <https://www.dicio.com.br/pesquisar/>. Acesso em: 27 maio 2020.

FERNANDES, B. M. Movimentos Socioterritoriais e Movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Ed. Especial. São Paulo: **Revista NERA**, p. 07-17, 2012.

FERNANDES, B. M. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Em*: **OSAL: Observatorio Social de América Latina**. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FILHO, J. S; SILVA, H. M. da; ORIGUÉLA, C. F. Ocupações de terra no Brasil, São Paulo e Pontal do Paranapanema (1988-2011). **Dataluta**: questão agrária e coletivo de pensamento. São Paulo: Outras expressões, p. 69-100, 2014.

FILHO, R. E. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. **Cad. Pagu [online]**. n. 46, p. 311-340, 2016.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000.

LOURO, G. L. Pedagogias da Sexualidade. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Ed. Autentica, p. 7-34, 2000.

PEDON, N. R. **Geografia e movimentos sociais**: dos primeiros estudos à abordagem socioterritorial. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PEDON, N. R.; DALPÉRIO, L. C. A contribuição da abordagem socioterritorial à pesquisa geográfica sobre os movimentos sociais. **Dataluta**: questão agrária e coletivo de pensamento. São Paulo: Outras expressões, p. 39-68, 2014.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

SOUZA, W. V. F.; FELICIANO, C. A. Que movimento é esse: uma leitura histórica e socioespacial do movimento LGBT de Presidente Prudente/SP. *In: Revista Geografia em Atos (GeoAtos online) - 60 anos do curso de Geografia da FCT/UNESP: memórias e desafios - v. 08, n. 15, p. 136-165, dez./2019. DOI: 10.35416/geoatos.v8i15.6990*”.

SOUZA, Wilians Ventura Ferreira; FELICIANO, Carlos Alberto. Mapeamento dos crimes de ódio contra LGBTs: uma leitura socioespacial da violência entre os anos de 2017 e 2018. **Revista Geografia em Atos (Geo Atos online) - Dossiê “Gênero e sexualidade nas tramas geográficas: espaço e interseccionalidade” - v. 1, n. 16, p. 121-140, mar, 2020. DOI: 10.35416/geoatos.v1i16.7283**.

SOUZA, W. V. F. Movimento LGBT ocupando e transformando os espaços. **GEOGRAFIA EM ATOS (ONLINE)**, v. 1, p. 15, 2017.

COVID-19 E UM MUNDO POR VIR

SARA FREITAS¹

PAULO ROGERS FERREIRA²

Introdução

A forma neoliberal de governar tem gerado mudanças na política e a sua gradativa substituição por uma razão econômica, cujo mercado e seu pesado lobby no Estado é quem define as políticas públicas. Assim, as questões que estão no cerne do dia, como a questão da pandemia causada pelo COVID-19, têm suscitado inúmeros problemas de saúde pública.

O debate, ou melhor, a forma de gerir as consequências do COVID-19 virou assunto mundial, visto que o mundo foi (governos e a sociedade) surpreendido por uma pandemia de um vírus para o qual ainda não havia vacina ou tratamento. Se a sociedade atual ficou surpresa com esta pandemia, os cientistas já apontavam para crises provocadas por pandemias em um futuro próximo, decorrentes do modelo de exploração dos recursos naturais e humanos (KECK, 2010; SEGATA, 2020; LATOUR, 2020).

Desse modo, focaremos em um primeiro tópico neste ensaio, a análise do neoliberalismo a partir de Michel Foucault, bem como seus desdobramentos. E em um segundo momento, a relação das práticas neoliberais com a crise sanitária que se instaurou no mundo, no nosso caso em especial, no Brasil.

1 Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Pós-doutora pela University College London/UCL- Reino Unido. Pós-doutoranda em Ciências Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e pesquisadora do Núcleo de Estudos em Política, Estado e Capitalismo na América Latina – NEPEC /UFRGS.

2 Doutor em Antropologia pela Université Laval, Canadá. Professor Adjunto no Instituto Multidisciplinar em Saúde da Universidade Federal da Bahia (IMS-CAT/UFBA).

Gêneses do neoliberalismo

Um teórico que desenvolveu ideias que possam nos ajudar a pensar o tempo presente é Michel Foucault (2004). Os seus estudos versam sobre o uso da técnica, de poder, de controle ou ainda da implementação das técnicas da economia de mercado aplicadas a assuntos que não são de mercado. Desse modo, parecem-nos úteis os conceitos de biopoder e biopolítica, visto que poderão nos auxiliar a entender o cenário contemporâneo e as relações entre mercado, Estado e sociedade no combate à crise sanitária instalada no mundo.

Em *O Nascimento da biopolítica*, Foucault (2004) aborda o desenvolvimento e as consequências da arte neoliberal de governar. Primeiro, o autor desdobra sua análise sobre o mercantilismo no século XVI e XVII, quando o Estado buscava o enriquecimento pela acumulação monetária. Essa acumulação se daria pelo crescimento da população, a manutenção da concorrência equilibrada e permanente com as outras nações da Europa. O autor analisa, em específico, o liberalismo e o surgimento do neoliberalismo, e as formas como estes se desenvolveram na Alemanha, França e Estados Unidos.

Foucault está interessado em conhecer a racionalização que o governo faz de si mesmo, ou ainda, o estabelecimento de suas práticas – objetos, regras, como governar da melhor maneira. O seu livro indica o nascimento da biopolítica, tema que não é abordado em si. São analisadas suas condições e possibilidades, o desenvolvimento teórico, prático, discursivo do liberalismo e, *a posteriori*, do neoliberalismo. Aqui o autor começa a fazer a análise do ingresso da vida nos cálculos do poder, denominado então de biopoder, conceito que nos apropriamos para pensar a crise sanitária presente.

A vertente discutida pelo autor sobre o neoliberalismo não é uma versão canônica, é aquela em que todo ser humano se vê transformado em capital, capital humano, mas capital. Ora, este capital

humano consiste naqueles elementos que são inatos, ou seja, hereditários, além daqueles que conferem ao indivíduo poder e status, o que vai possibilitar um melhor acesso às estruturas disponíveis na sociedade.

A partir do momento em que podemos determinar quais são os ‘indivíduos de riscos’ e quais são os riscos para que a união de indivíduos de risco produza um indivíduo que terá ele mesmo tal ou qual característica quanto ao risco que ele será portador. Podemos perfeitamente imaginar isso: é que os bons equipamentos genéticos – Isto é, os que poderão produzir ‘indivíduos de risco’ baixo ou cuja taxa de nível de risco não será prejudicial seja para eles, seja para sua vizinhança, seja para a sociedade -, estes bons equipamentos genéticos, vão se tornar com certeza em algo raro, e na medida em que isso será algo raro, isto pode perfeitamente entrar, é completamente normal que entre, no interior dos circuitos dos cálculos econômicos (FOUCAULT, 2004, p. 234 - Tradução nossa).

Esses são recursos usados no neoliberalismo para formar e aperfeiçoar essa *espécie de competência-máquina* que servirá para produzir renda e capital.

O interesse em se analisar esta teoria do capital humano reside em que a economia política clássica sempre apontou que a produção dos bens dependia de três fatores (terra, capital e trabalho), e agora, com o desenvolvimento da genética, vê aplicada a análise econômica, uma área que até então podia ser considerada como não econômica. É só pensarmos hoje em como se comportam as grandes empresas da indústria farmacêutica, ou as inúmeras condições impostas pelos planos de saúde. Para Foucault: “A economia não é mais a análise do processo, é a análise de uma atividade. Não é mais a análise da lógica histórica do processo, é a análise da racionalidade interna, da

programação estratégica da atividade de indivíduos” (*Idem*, 2004, p. 229 - Tradução nossa). Após várias crises de governabilidade e com o advento da Segunda Guerra mundial, a sobrevivência do capitalismo parecia depender da invenção de uma nova forma. O Estado providência, o Estado do bem-estar, já não tinha mais a mesma forma. Na Alemanha foi necessário refundar o Estado a partir da instituição econômica, mas o que se viu foi a implementação de um Estado Nazista. Ainda com Foucault:

O Estado totalitário é de outra maneira. É preciso buscar o princípio não na governabilidade estatizante ou estatizada que vemos nascer nos séculos XVII e XVIII. É preciso procurá-lo a partir de uma governabilidade não-estatual, justamente, no que poderíamos chamar uma governabilidade de partido. É o partido, é esta extraordinária, curiosa, e nova organização, é esta nova governabilidade de partido surgida na Europa no final do século XIX que é, verdadeiramente, enfim [...] esta governabilidade de partido que está na origem histórica de alguma coisa como os regimes totalitários como o nazismo, o fascismo e o estalinismo (*Ibidem*, 2004. p. 196-197 - Tradução nossa).

E é, em certa medida, contra este modelo liberal alemão – Plano Beveridge, e todos os planos, e projetos de intervenção econômica e social elaborados durante a guerra (pactos de guerra) –, contra essa política e contra a política Keynesiana, que o pensamento neoliberal se forma e se desenvolve (Foucault, 2004). O que está em jogo nessas análises é a inversão entre o social e a economia. Essa inversão vai produzir algo mais real, mais concreto, um consenso permanente, a que todos os “parceiros” da economia (operários, sindicatos, patrões), de certo modo, aquiescem ao aceitar a liberdade econômica como princípio norteador. O crescimento econômico propagava-se como uma fonte de bem-estar, o que nos faz indagar se o neoliberalismo não seria uma atualização da proposta liberal.

Para Foucault, a resposta é não.

No neoliberalismo o problema não é, sobretudo, de saber como no liberalismo do tipo Adam Smith, este do século XVIII, mas como, no interior de uma sociedade política dada, poderíamos separar, misturar um espaço livre que seria este do mercado (*Ibidem*, 2004, p. 137).

Seu problema consiste em como regular as regras do exercício global do poder político sob os princípios de uma economia de mercado, ou seja, de relacionar, de projetar uma arte geral de governar sobre os princípios formais de uma economia de mercado. Não se trata aqui do “[...] *laissez-faire*, [...], o neoliberalismo não vai se deslocar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente” (*Ibidem*, 2004, p. 137). Entra em cena, portanto, a teoria da concorrência pura, esta que não aparece mais como um dado primitivo e natural, consistindo em um jogo formal entre desiguais. Ela consiste em uma estrutura capaz de regular a economia pelo mecanismo dos preços.

Nesse sentido, a política liberal tem como missão arrumar o espaço real dentro do qual a estrutura formal da concorrência vai atuar. É preciso governar, mas governar para o mercado. Opera-se nesse sentido um deslocamento dos princípios da economia; das trocas para a concorrência.

Sob o regime liberal, é o mercado que passa a revelar algo como a verdade. Aquilo que Foucault havia denominado de verdade, que se instaura por meios dos dispositivos de saber-poder capazes de inserir na realidade algo que em si, não existe – loucura, sexualidade, delinquência –: passaria a existir como efeito das práticas e dos saberes. Só que, no regime liberal, é o mercado que atua; os preços, conforme os mecanismos naturais, proporcionarão o

parâmetro para analisar se as práticas governamentais vigentes são corretas ou não.

COVID-19

É mister adentrar a questão epidemiológica e política da propagação do COVID-19 na problemática do neoliberalismo, sobretudo a manutenção de um sistema que busca a governabilidade associada ao controle para a produção capitalista. É preciso, pois, situar o que tem mobilizado esse sistema. A pandemia da COVID-19 traz à baila que, depois da promessa de progresso provinda deste sistema, este que pede que aceitemos o caráter inelutável dos sacrifícios impostos pela competição econômica, o convencimento da prioridade de manter a produção da economia em detrimento da propagação do vírus se intensificou.

Muito se ouve dos governantes, em uma espécie de “pânico frio” (STENGERS, 2017), que é preciso “salvar” a economia, se render aos fatos, e que sem a economia, e no caso atual do Brasil, sem o sentido do sistema neoliberal, a população sucumbiria à falta de perspectiva econômica em plena pandemia.

Em outros termos, nossos responsáveis são responsáveis pela gestão do que se poderia chamar de *pânico frio*, cujo sinal é o fato de aceitarem-se mensagens abertamente contraditória: “Consumam, o crescimento depende disso”, mas “Pensem em sua pegada ecológica”; “Saibam que nosso modo de vida vai ter que mudar”, mas “Não se esqueçam que estamos engajados em uma competição, e nossa prosperidade depende dela” (STENGERS, 2017, p. 22-23).

A invenção de um *pânico frio* por nossos governantes, como bem acentua a autora, de um medo de penúria, de uma baixa do setor econômico, tem provocado o discurso de preparação e vigilância

para a “guerra” contra o COVID-19 em nome da economia. Algo aproximado com o fazer a epidemia em Jean Segata (2020) em que, citando o diretor geral da OMS, Tedrus Ghebreyesus, em uma entrevista concedida em 11 de fevereiro de 2020, o antropólogo aponta a invenção, pelo diretor geral da OMS, do “inimigo público número 1”, o vírus, e não o sistema neoliberal subjacente.

O progresso, sinônimo de aceleração da economia, está em jogo. E a prova está dada. É preciso repensar o valor econômico neoliberal na pós-pandemia. Como ressalta Bruno Latour sobre a pandemia da COVID-19: “É possível, em algumas semanas, suspender em qualquer lugar e simultaneamente um sistema econômico que até agora nos disseram que era impossível desacelerar ou redirecionar” (LATOUR, INSTITUTO HUMANO UNISINOS, acesso em 27 jun. 20). E ficamos surpresos com a suspensão por meses da reabertura do comércio no Brasil.

Pensar a COVID-19 e o neoliberalismo é resistir à tentação de reduzir toda esta problemática a um simples problema de dominação e docilização dos povos ao sistema vigente, do brasileiro em particular. É, ao contrário, perceber que é possível o movimento de desaceleração, de redirecionamento da economia. Por isso, a resposta que deve ser criada é aquela que trata tanto do que provocou sua instrução quanto às consequências dessa instrução. Um outro mundo é, portanto, possível.

Os economistas e outros candidatos à produção de respostas globais fundadas na “ciência” só existem para mim como poder de prejudicar. A autoridade deles só existe na medida em que o mundo, permaneça como está – ou seja, fadado à barbárie. Suas “leis” supõem, antes de tudo, que “nós” fiquemos em nosso lugar, desempenhemos os papéis que nos são atribuídos, tenhamos o egoísmo cego e a

incapacidade congênita de pensar e de cooperar, o que faz da guerra econômica generalizada o único horizonte concebível (STENGERS, 2017, p. 44).

Pensar, portanto, uma relação em que a pandemia da COVID-19 seja propulsora de um outro mundo possível significa que já não há um depois, um futuro, um “em frente”. Já não há um porvir, apenas um por vir, que é a relação de desaceleração, de redireção do valor econômico neoliberal.

O neoliberalismo, face à pandemia da COVID-19, tem obrigado muita gente a se arriscar em ter que trabalhar em meio ao forte contágio. Trata-se aqui, e para utilizar uma expressão de Isabelle Stengers (2017), dos “condenados pelo progresso” (*Idem*, 2017, p. 83). É preciso repensar tudo, pois uma forma de lei desse sistema é o silêncio, este que se impõe a partir do momento em que a população parece “acreditar” que tudo vai voltar ao “normal” depois da pandemia.

Percebemos a mobilização de todos para este “normal” pós-pandemia ou para um “novo normal”. Trata-se, portanto, de uma relação em que o neoliberalismo se aproveita, nesta crise, daquilo que é definido como perceptível: a crise econômica que virá. É preciso assegurar a chamada à ordem pública.

A ordem pública está sempre se restabelecendo, com suas pretensões de ser sinônimo de defesa de um interesse geral que se tem de explicar a uma população sempre suspeita de querer dar prioridade a seus interesses egoístas. Estamos saturados de narrativas consensuais, nas quais o que se conseguiu contar é apresentado como normal, nas quais a luta passou sob silêncio, nas quais aqueles que tiveram que aceitar, tornaram-se aqueles que “reconheceram a necessidade de...” (*Idem*, 2017, p. 71).

A volta ao “normal” ou ao “novo normal” pós-pandemia é o meio de encontrar um *jeitinho* que permita ao neoliberalismo econômico funcionar a seu favor. É preciso questionar urgentemente esse “jeitinho”. É preciso encerrá-lo, este que é confundido pelos governantes como domínio público. É preciso, sobretudo, encerrar com o discurso neoliberal que se quer falar em nome da humanidade. Para Stengers: “Se o capitalismo tivesse que ser posto em perigo pela denúncia, ele já teria morrido há muito tempo. Ao que eu acrescentarei que a barbárie não teme a crítica. Ela se alimenta bem mais da destruição daquilo que, retroativamente, aparece como sonho, utopia, ilusão, como aquilo a que a “realidade” impõe renunciar” (*Ibidem*, 2017, p. 104).

Desviar da rota COVID-19 e neoliberalismo é, portanto, descartar o chamado “trem do progresso” (LATOURE, 2020).

Daí esta incrível descoberta: já havia no **sistema econômico mundial**, escondido de todos, um sinal de alarme em vermelho vivo, com um cabo grosso de aço temperado, que os chefes de Estado, cada um a seu turno, podiam disparar para deter “o **trem do progresso**” e ouvir ranger os freios. Se a demanda por mudar em 90 graus nosso rumo para aterrissar no solo parecia, ainda em janeiro, uma doce ilusão, tornou-se mais realista. Todo motorista sabe que, para ter a oportunidade de dar um grande giro salvador no volante, sem perder a direção, é preciso ter desacelerado um pouco antes... (LATOURE, INSTITUTO HUMANO UNISINOS, acesso em: 27 jun. 2020).

Onde aterrissar na pós-pandemia?

Um outro mundo é possível. Pensar a pandemia da COVID-19 e o neoliberalismo é sobretudo respeitar as divergências que se opõem a esse modelo capitalista, divergências estas ligadas às situações de

uma desaceleração da economia. É, como diria Isabelle Stengers, preciso honrar Gaia.

Se se trata de honrar Gaia, é preciso sobretudo não repetir sobre ela o que talvez tenha sido o erro dos herdeiros de Marx: fabricar uma perspectiva orientada por uma versão humanista da salvação, em que a questão colocada comunicaria de maneira direta com a emancipação de um gênero humano enfim capaz de superar o que o separa de sua verdade. Trata-se, talvez, de salvação, mas no sentido em que essa referência não garanta nada, não autorize nada, não se associe a nenhum “e portanto...”; não comunique com nenhuma moral providencialista que reduza a intrusão de Gaia àquilo de que “nossa” história precisava para se realizar plenamente (*Idem*, 2017, p. 147).

É preciso aterrissar em Gaia. É preciso uma linha de fuga da exploração neoliberal. Ainda com Stengers: “Nós, os herdeiros de uma destruição, os filhos daqueles que, expropriados de seus *commons*, foram a presa não apenas da exploração, mas também das abstrações que faziam deles qualquer um, temos que experimentar o que pode recriar – ‘fazer pegar novamente’, como se diz das plantas – a capacidade de pensar e agir juntos” (*Ibidem*, 2017, p. 148). Não se trata, portanto, de um “fora da política”, mas, com a política, politizar o mundo pós-pandemia de outra maneira. Uma aterrissagem que reveja a questão das partes e o todo em política. Micros e macros políticas em constante negociação, em recuperação pós pandemia. Tal como acentua Bruno Latour:

A relação da parte com o todo não é a de uma caixa de sapatos em uma pilha de caixas de sapatos. A qualquer momento, dependendo da qualidade da recuperação política e da recuperação organizacional, esse “todo” pode chegar a ser *menor* do que a parte. Quantos ditadores onipotentes se

tornaram, de um dia para o outro, pequenos fugitivos assustados? Quantos poderosos presidentes de companhias, numa manhã pálida, foram impedidos a saltar de seu arranha-céu em um paraquedas dourado? Qual político, qual diretor, qual representante, qual delegado pode ignorar esses súbitos encolhimentos de tamanho? (LATOURE, 2012, p. 336).

Esse “encolhimento”, esse dimensionamento relativo é consequência da circulação do macro e do micro, do todo e das partes. Esse “encolhimento” é o ponto nevrálgico em que podemos vislumbrar onde aterrissar. Aterrissar em uma paragem em que o neoliberalismo não se sustente pós-pandemia, pois, conforme Latour, “[...] a única maneira de contribuir para a reversão das desigualdades é nunca ceder a qualquer ilusão a respeito de seu tamanho relativo” (*Idem*, 2019, p. 340).

Aterrissemos-nos, portanto, no olho do furacão, que, segundo os meteorologistas e os físicos das nuvens, é um local de ventos calmos e desacelerados, onde possamos, enfim, na calma e na desaceleração pós-pandemia, interagir com todo o resto.

Referências

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Ed. Seuil, 2004.

LATOURE, B. **Imaginar os gestos-barreiras contra o retorno da produção anterior à crise**. Instituto Humano UNISINOS. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597852-imaginar-os-gestos-barreiras-contr-o-retorno-da-producao-anterior-a-cri-se-artigo-de-bruno-latour>. Acesso em: 27 jun. 20.

LATOURE, B. **Face à Gaia**: Huit conférences sur l’esprit des lois de la nature. Paris: Editeur: Empecheurs De Penser En Rond. Collection Les empêcheurs de penser en rond, 2015.

LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis, VOZES, 2012.

SEGATA, J. Covid-19, biossegurança e antropologia. **Horiz. antropol.**, 26, n. 57, p. 275-313, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832020000200275. Acesso em: 20 ago. 2020.

SEGATA, J. **O mosquito-oráculo e outras tecnologias**: novas inteligências epidêmicas e antropologia, 2020. Disponível em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/o-mosquito-or%C3%A1culo-e-outras-tecnologias-novas-intelig%C3%A2ncias-epid%C3%A2micas-e-antropologia>. Acesso em: 10 jan 2021.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. Rio de Janeiro, Cosac naify, 2015.

TARDE, G. **Psychologie économique**. Paris, Félix Alcan, 1902.

AS ERRÂNCIAS DO RAP E DO FUNK: UMA BREVE PERSPECTIVA SOBRE AS PERIFÉRIAS URBANAS

YURI COSTA MORAES DA SILVA¹

THAYLLA REGINA FRAZÃO DE ASSUMPÇÃO²

“Se liga na ideia...”

O lema “você vale o quanto você tem” é bem frequente na nossa sociedade. Quando não é dito, é praticado nas mais diversas escalas do tecido social, com seus mais distintos e antagônicos grupos. Pode-se, portanto, perceber as similitudes com os valores do mercado, tais como as normativas empresariais de meta, de aparências, de competição, entendendo que valemos, enquanto sujeitos sociais, a partir do que acessamos e podemos reter dos bens materiais produzidos na sociedade contemporânea, de capitalismo global e imperialismo financeirista.

O entrelaçamento do trabalho na estrutura social tem nós firmes e contraditórios também. No trabalho de Carla Gonçalves (2020) intitulado “Sem trabalho eu não sou nada: o arcabouço teórico da categoria Trabalho e o debate da sua (não)centralidade”, a discussão é aprofundada de maneira a sintetizar os percursos feitos em relação a essa categoria de análise de suma importância às Ciências Sociais, a ponto de auxiliar-nos na reflexão aqui apresentada.

Dizer isso é importante para que possamos ater-nos a um problema não tão percebido, porém intensamente vivido por aqueles

1 Universidade Federal Fluminense – PPGDAP. Agência de Fomento: CAPES.

2 Universidade Federal Fluminense – PPGS.

– e aquelas – sujeitos sociais que se identificam com a cultura e com a produção artística. Esse ponto se agudiza quando olhamos para a arte que está à margem dos mercados e galerias. Para a produção artística, que se apresenta com normas e valores não só contrários aos hegemônicos, mas combatidos por esta visão de Arte – com A maiúsculo - ainda elitista, as estratégias e táticas utilizadas precisam estar atentas as diversas facetas da vida social.

A maneira como se constituíram no Brasil e as diferentes fases pelas quais passaram e vêm passando fizeram do funk e do rap elementos permanentemente acionados como meios de destrinchar a vida social, sobretudo do sudeste brasileiro, mas também como uma porta para a análise das desigualdades sociais, raciais e econômicas que tecem o cenário brasileiro no âmbito urbano. Suas linguagens, enraizadas na diáspora negra, consistem em descrever a “realidade da vida” narrada por meio das letras impactantes, como um espelho da vida cotidiana encontrada nas periferias.

De maneira sintética e linear, a história desses gêneros musicais começa durante a década de 1970, como o resultado de mais um desdobramento e/ou influência do *jazz*, *soul* e *rhythm and blues* (*R&B*). O funk e o rap surgem então nos Estados Unidos, envolvidos pela cultura jamaicana presente nos “guetos” urbanos, impulsionando as culturas negras periféricas norte-americanas. Esses gêneros musicais invadiram o mundo e foram abraçados pelas periferias do Rio de Janeiro e de São Paulo a partir década de 1980.

Esta metamorfose sofrida não é musical no stricto sensu por ser justamente a música uma manifestação cultural, espacializada nas periferias dessas cidades, envolvendo esses sujeitos e estimulando lazer, diversão e reflexões. Com o surgimento das equipes de som, durante a ditadura militar no Brasil, essas periferias começaram a ver novas características de festas surgirem por meio dos movimentos de

bailes, que aconteciam nos equipamentos presentes nas periferias, sendo praças e/ou quadras de futebol. Aproximando as periferias das duas cidades, criamos um estilo musical – e cultural – com escassos recursos materiais, mas que reuniam milhares de pessoas em bailes e rodas cada vez mais numerosos (VIANNA, 1987).

Entretanto, a questão espacial, referenciada enquanto periferia urbana, biqueiras e favelas, e como descrevem diversos estudos, tem como característica ser o local de residência da população mais empobrecida e sendo majoritariamente negra. A essa fragmentação espacial, os estigmas sociais servem de mecanismos de maior controle e agudização das desigualdades, já que não garantem direitos sociais básicos como saneamento, saúde e educação, baseados no discurso da violência no local, sendo essa violência incentivada pelo Estado em sua guerra às drogas. São lugares periféricos com péssimas condições de saneamento, falta de cuidados básicos de saúde e crescimento urbano desordenado ao longo da história, como descrevem Livia de Tommasi e Dafne Velazco (2016) em artigo intitulado de “O governo dos jovens e as favelas cariocas”.

O intuito deste trabalho é, portanto, o de evidenciar as possibilidades que a música periférica brasileira, mediante seus agentes, têm de apresentar um Brasil que não está nos livros da escola e nem nos jornais, tendo no centro da discussão os sujeitos errantes, como debatido pela professora Paola Jacques (2012), relatando as atuações urbanas que saem dos domínios do planejamento urbano hegemônico, da cidade fragmentária e fragmentada, nas brechas do sistema capitalista moderno.

Para muitos, a cultura possui um papel secundário na constituição de uma sociedade, já que não parece eficiente na urgência ao combate aos problemas sociais. Yúdice (2006, p. 14) reconhece essa dificuldade afirmando que “nem sempre é fácil fazer com que

ambos os aspectos sociopolíticos e econômicos – de gerenciamento cultural – cheguem a um acordo sem problemas ou contradições”. Sendo assim, para o autor, o mais importante é reconhecer a cultura como o esteio de uma política de mudança para sociedade civil globalizada devido à sua expansão para as esferas política e econômica, à sua capacidade de concentrar o controle social (comportamento humano) e ao esvaziamento consequente das noções convencionais de cultura advindas do Iluminismo, assim como a ressignificação de suas funções e as formas como é colocada em prática.

Dessa forma, as culturas hip hop e do funk se colocaram e se colocarão aqui enquanto dois elementos centrais para pensarmos a arte, a partir das relações cotidianas nas periferias urbanas das duas principais cidades do país, Rio de Janeiro e São Paulo, foco do modelo para a construção nacional, relatada em grande parte através da produção fonográfica nesses dois segmentos.

“Para início de conversa...”

Localizamos o objeto a partir das cidades que expressam com mais veemência o projeto de urbanização adotado nos modelos ocidentais e capitalistas de cidade. A vinculação do projeto urbano aplicado nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, com o processo de industrialização brasileira, produz, desde então, uma enorme massa de trabalhadores pauperizados e que passam por um processo cada vez mais intenso de empobrecimento, sobretudo com a lógica vigente de desmonte das instituições públicas, desassegurando a classe trabalhadora da rede de proteção formalizados na nossa constituição federal (1988).

Por séculos, foi no Sudeste que o planejamento de Nação foi aplicado e espelhado para o resto do país, causando uma dimensão ideológica de domínio que, absorvido de maneira não atenta, seriam

as duas cidades – com seus estados homônimos – que seriam o modelo a ser seguido para todo o Brasil. “*O gringo vem aqui e não conhece a realidade! Vai pra zona sul pra conhecer água de côco! E o pobre na favela, passando sufoco*”, cantaram MCs Cidinho e Doca, já em 1994, para evidenciar o tipo de segregação que constrói a ideia de identidade nacional.

Tendo como mola propulsora a diáspora africana como um princípio estético e político, os gêneros musicais do funk carioca e do rap eram e continuam sendo compostos por jovens negros, em sua maioria, e pobres, que introjetaram e transformaram, isto é, ressignificaram os componentes de outra cultura marginalizada também produzida por outros jovens negros e pobres, só que norte-americanos, tal e qual mais uma manifestação prática e cultural que se tornou adaptável à realidade local do Brasil e, mais especificamente, do Rio de Janeiro e de São Paulo, como um grande compartilhamento de experiência. Nas palavras de Adriana Lopes:

Trata-se de uma linguagem diaspórica disseminada através da música e intrinsecamente relacionada com a construção de identidades de jovens negros habitantes de territórios urbanos que são marcados por formas similares, mas não idênticas, de racismo, pobreza e segregação espacial (LOPES, 2011, p. 27).

Portanto, as manifestações artísticas apresentadas são de caráter urbano, enquanto produto desse modelo de organização social – asfalto e favela – e, na sociedade capitalista, encontram-se à margem, servindo apenas como força de trabalho para a produção de mais capital a ser concentrado por poucos; mas que contraditoriamente – cavando a própria cova mais uma vez – forjam suas vozes para relatos e denúncias dessa condição social imposta, de centralização de recursos e divisão da pobreza.

Com a consolidação do modo de produção capitalista, o homem se transforma na mercadoria ao vender sua força de trabalho, enquanto a natureza deixa de ser o meio de subsistência e passa a ser o meio da obtenção de lucro. O homem, dessa forma, deixa de produzir para sua própria satisfação, e passa a produzir para o detentor da sua força de trabalho – o dono da linha produtiva – com a finalidade de produzir valores de uso[iv] e, conseqüentemente, valores de troca[v]. Nessa dinâmica, o homem se apossou da natureza enquanto dominador e, com o advento do capitalismo, foi dominado pelo próprio homem na lógica do trabalho (GONÇALVES 2020).

Por ora, salientaremos pela importância na consolidação da sociedade em suas relações, a juventude periférica enquanto agente deste movimento artístico urbano; é deles que vem grande parte da mobilização em prol de um fazer cultural enquanto mercado de trabalho, juventude entendida enquanto a transição para a vida adulta, seja pela jurisprudência que se ressignifica, seja pela inserção na vida laboral, isto é, a possibilidade de alinhar o trabalho com o lazer.

Nas periferias, contrariando o que dizem as próprias leis, o trabalho, aos 13 anos de idade, não se apresenta distante da realidade, já que a dificuldade material exige alguma ajuda na renda familiar. Essas trajetórias se atravessam de inquietações e questionamentos, de responsabilidades educacionais ou laborais e de lazer, diversão e esportes. No Rap e no Funk não é diferente, já que se misturam esses três elementos sinalizados e sintetizados na angústia da juventude em como conciliar: uma diversão com seus bailes, uma voz para relatar e/ou denunciar a realidade, e também uma forma de ganhar a vida profissionalmente. Sobre essa última questão em específico, refletiremos de modo a trazer novos elementos e metodologias para as ciências sociais, em sua área teórica assim como aplicada.

“Rap é funk. Funk é rap”

Já apresentamos, até então, alguns aspectos de semelhança entre as periferias urbanas das duas grandes cidades do sudeste. Também colocamos processos de surgimento do funk e do rap enquanto manifestações artísticas musicais dessas periferias, compreendendo o vasto escopo da musicalidade diaspórica africana como influência central para os ritmos e culturas tais. Lembremos também o Lundu, o Maxixe, o Entrudo, e como serviriam de base para a formação do Samba, que por décadas foi o estilo de música periférica mais popularizada em todo o país, como as influências estadunidenses dos bailes das décadas de 1970 e 1980. E sambas como o de Silas de Oliveira, em “Aquarela Brasileira”, foram cantados tocados e ouvidos em todos os cantos desta jovem nação (Carino; Cunha, 2014).

Do mesmo modo que a relação desses sujeitos sambistas sempre esteve correlacionada à vadiagem, malandragem, desemprego e violência, a criminalização destes sujeitos pela sociedade do trabalho, assunto amplamente discutido pela Adriana Lopes (2011) e por Roberto Camargos (2015), não deixou escapar seus estigmas e preconceitos sobre o Funk e o Rap durante mais de duas décadas. Essa relação hostil respaldava-se na falaciosa argumentação de que essas músicas eram consumidas em espaços de violência e uso de drogas, ações abominadas por todo o conjunto social, como aponta Lopes:

Tratando o gênero musical como uma prática exótica, a mesma mídia que, muitas vezes, glamoriza o funk – principalmente, quando essa prática começa a ser consumida por determinada elite – é aquela que associa o funk ao perigo, à barbárie e à criminalidade. Nesse caso, a discriminação racial é dissimulada e transformada em preconceito com os sujeitos e práticas provenientes de determinados locais da cidade – bairros populares e favelas (LOPES, 2011, p. 21).

O cerne sobre a marginalização do funk e do rap é principalmente racial e de classe. A questão não é o tipo de música, o conteúdo das letras ou o que se produz propriamente; é simplesmente quem está produzindo e consumindo esse tipo de música. Em sua música “Boa Esperança”, Emicida elucida ao cantar: *“Médico salva? Não! / Por quê? Cor de ladrão! / Desacato, invenção, maldosa intenção/ Cabulosa inversão, jornal distorção”*, relatando com perfeição as consequências drásticas desses estigmas sociais construídos ao longo dos anos, a partir da vivência dos jovens da periferia.

O processo de criminalização das manifestações artísticas populares é antigo e nítido na sua proposta, ou poderíamos dizer que eram “claros” na proposta para o país. Criminalizaram o candomblé, a capoeira, a participação de negros e negras nos mais diversos espaços da sociedade; de maneira institucionalizada, em regimentos internos de clubes ou nas leis gerais do país, havia uma sustentação ideológica na sociedade para tal. Era legal no jurídico e também legal no social que tais criminalizações servissem como mecanismos de segregação social. Cidinho e Doca relatam esse processo em sua música “Não me bate doutor”:

Mais não me bate doutor
Porque eu sou de batalha
Eu acho que o senhor tá cometendo uma falha
Se dançamos funk é porque somos funkeiros
Da favela carioca flamenguistas brasileiros
Apanhei do meu pai, apanhei da vida
Apanhei da polícia, apanhei da mídia
Quem bate sim se acha certo
Quem apanha tá errado
Mais nem sempre meu senhor as coisas vão por esse lado
Violência só gera violência irmão
Quero paz quero festa funk é do povão

Ja cansei de se visto com discriminação
Lá na comunidade funk é diversão
Hoje eu to na parede ganhando uma geral
Se eu cantasse outro estilo isso não seria igual

Em São Paulo, o processo de urbanização acontece posteriormente ao do Rio de Janeiro, à época capital federal, mas não deixa de ter as mesmas características de urbanização e modernização, ressignificando espaços e remodelando a cidade, moldando uma sociabilidade que influencia diretamente a produção artística da música periférica, como descrito em “Debaixo do ‘Pogressio’: sambistas e urbanização paulistana nas décadas de 1950 e 1960” (Da Silva, 2019, p. 342), [...] “e isto requer essencialmente identificar espaços de sociabilidade e lazer de parte da população pobre e os locais de concentração da população negra a cidade” (DA SILVA, 2019, p. 46).

Nossa discussão aqui tem um recorte histórico mais contemporâneo, partindo da conjuntura da década de 1980 com sua intensificação dos clamores contrários à ditadura e o início do processo de abertura democrática, o que reconfigurou o tecido social brasileiro. Isto por compreender que a urbanização enquanto lógica de organização social se deu com outras qualidades e diretrizes asseguradas na CF 1988, que previam acessos universais a alguns setores considerados básicos como saúde e educação. Era papel do Estado, portanto, assegurar condições básicas para a reprodução da vida social. E por isso, Camargos fala sobre o Rap algo pertinente e que também serve à cultura do funk nesse período histórico:

Tratava-se de opor-se aos defensores da ordem instaurada durante o processo histórico de modernização capitalista do país, que teve características “selvagens” ao intensificar as desigualdades em função da primazia do mercado,

que “induz à acumulação privada e não ao atendimento das necessidades da grande maioria da população (CAMARGOS, 2015, p. 115).

Esse caminho de oposição à ordem instaurada é trilhado por artistas periféricos, como os aqui citados MC’s Cidinho e Doca, do funk carioca, assim como Emicida e Renan Inquérito, por meio do Rap – da cultura Hip Hop – paulista. Tais artistas vivenciaram na pele os estigmas construídos pela sociedade e seus aparelhos ideológicos e que se consolidaram, mediante estratégias de sobrevivência desenhadas no enfrentamento, no “fazer acontecer”, superando ou ao menos tentando os obstáculos impostos pela fragmentação social do espaço urbano.

A cidade é apreendida pela experiência corporal, pelo tato, pelo contato, pelos pés. Essa experiência da cidade vivida, da própria vida urbana, revela ou denuncia o que o projeto urbano estratégico exclui, pois mostra tudo o que escapa ao projeto, as táticas e micropráticas cotidianas do espaço vivido, ou seja, as apropriações diversas do espaço urbano que escapam às disciplinas urbanísticas hegemônicas, mas que não estão, ou melhor, não deveriam estar fora do seu campo de ação (JACQUES, 2012, p. 273).

Essas experiências táticas necessárias no cotidiano, relatadas pela professora Jacques (2012), são referentes às posturas e ações, as organizações coletivas necessárias para poder sobreviver quando se mora, se habita às margens dos centros urbanos, estando condicionados à pobreza e miséria, refém dos escassos e precários equipamentos públicos entregues a toda sorte da vida moderna. Na letra “Lição de Casa”, do *rapper* Renan Inquérito, a ironia vem recheada de questionamentos, mesmo que não percebidos no primeiro momento: “*O Rap é tipo Galileu e a sua teorial/ Provou que o mundo não é centro, ele é periferia*”. O mundo, enquanto periferia, aqui nesta discussão

coloca-nos diante do ponto que para Jacques (2012) seria um reflexo das diversas apropriações que os espaços públicos sofrem e como atuam agentes sociais que, em que pese a ordem social vigente, não deveriam usufruir dos espaços para tais finalidades, como praças com rodas de rima ou quadras de futebol com bailes funk.

De fato, a experiência urbana pode se dar de maneiras bem diferentes, mas tentaremos nos focar nas experiências erráticas. As errâncias são definidas pelos dicionários como desvio, afastamento ou como vagar, andar sem destino, perder-se no caminho, cometer erro. O verbo errar também tem definições parecidas, que vão do cometer erro ao enganar-se, vagabundear, vagabundar, percorrer (JACQUES, 2012, p. 274).

Afirmar que o funk e o rap são culturas, portanto, trata-se de pleitear e reaver uma gama histórica de símbolos e significados geralmente endurecidos, que, no caso do funk, em menores proporções no rap também, condiz frequentemente com ser colocado pelas representações institucionais e hegemônicas como “caso de polícia” por meio da marginalização de suas práticas. Acredita-se, sobretudo, na capacidade política e estratégica de transformação pelo meio amplo do significado da cultura e seu poder constitutivo, sendo apta a negar todos os estigmas que associam largamente aos gêneros musicais, como a condição de favelado, bandido, traficante, entre outros.

xxÉ nesse ponto das experiências erráticas da sobrevivência no mundo moderno que as periferias urbanas vão fazendo surgir manifestações culturais que fortalecem as raízes dos sujeitos para com o espaço social que os criou e possibilitou a mudança na vida de diversas pessoas, que estão envolvidas direta ou indiretamente nessa rede de produção e consumo da música periférica brasileira. São nas errâncias que os MCs aqui utilizados – assim como muitos

e muitas outras poderiam ser – demonstram as semelhanças entre as periferias urbanas das cidades que servem de modelo a diversas outras formações socioespaciais.

O errante urbano seria como um homem lento voluntário, intencional, consciente de sua lentidão, que, assim, de forma crítica, se nega a entrar no ritmo mais acelerado, um movimento do tipo rápido, ao afirmar claramente sua lentidão voluntária (JACQUES, 2012, p. 287).

As atuações desses sujeitos foram cruciais para que hoje pudéssemos ver várias periferias – mas não só as periferias – usufruindo dessa cultura que, desde seu surgimento, reivindica a diáspora africana, mesmo diante da ainda duradoura globalização moderna, que homogeneiza as culturas, os gostos, os costumes e os hábitos em quase todo o ocidente. A periferia enquanto subtexto dessa dramaturgia social, construindo linguagens próprias e peculiares, caminhando pelo mundo com suas próprias formas, contrariando as rígidas regras da sociedade com seus percursos errantes, novamente, mostrando que Galileu foi Rap ao mostrar que o mundo não era centro, era periferia.

Se pensarmos na trajetória, em como podemos entender seu começo e seus engajamentos, é entendível o porquê reivindica-se uma posição enquanto identidade desses gêneros musicais. Durante muito tempo, toda uma equipe que trabalhou duramente pelo funk e pelo rap, sejam MCs, DJs e dançarinos, ficou de fora de um mercado fonográfico reconhecido. Muitos batalharam em um mercado independente para, inclusive, terem retorno financeiro por meio de sua arte enquanto profissão. O funk e o rap sempre tiveram sua construção muito própria de espaço e reconhecimento, e isso gera implicações, uma delas a de postular seu local específico, como as ‘Rodas de Funk’ e as ‘Rodas de Rima’, enquanto espaços escolhidos

para encenação dessas performances, um mercado específico que sempre foi marginalizado, fato sempre importante a relembrar.

Esse circuito próprio possui, então, múltiplas funcionalidades: diversão, inspiração, experimentação e socialização. Tudo isso se dá porque o funk e o rap não são apenas práticas inovadoras e criativas, rápidas e de fácil acesso, mas também são uma sonorização que precisa ser produzida, testada e comercializada, aglomerando diferentes agentes entre compositores e artistas.

Dentro desse pensamento, o funk e o rap já romperam barreiras, estados e são produtos dentro da indústria fonográfica e cultural altamente lucrativos. Existem grandes produtoras que captaram para si a função de disseminar o funk, como a Kondzilla, uma produtora de São Paulo que tem feito essa missão de estar sempre lançando tendências e artistas a partir de outro eixo que não mais o Rio de Janeiro. Antes, somente a Link Records e a Furacão 2000 cumpriam esse papel de selo independente somente do e para o funk.

Nesse sentido, mais do que nunca, evidenciar o funk raiz e o rap engajado (CAMARGOS, 2015, p. 14) tornou-se necessário. Trata-se de uma identidade política, é o funk do Rio de Janeiro e o rap de São Paulo enquanto movimentos políticos e sociais que buscam sempre a origem para se autoafirmar, que narram sua própria história, exaltando com orgulho seu pertencimento na estrutura de poder, e isso com certeza inclui o espaço em seu amplo sentido e essencialmente de território que ocupam. Ou seja, podem existir vários tipos e vertentes do funk e de rap, podemos chamar do que quisermos, mas raiz só existe um, e ele é uma resposta ao preconceito, à opressão, à criminalização dos pobres moradores de favela e à exploração da classe. Isto é, evocar publicamente uma complexa construção de símbolos que envolvem o universo desses gêneros musicais.

O funk e o rap podem ser até muito fáceis de serem apropriados, de servirem como estilos musicais de fácil acesso, de ser um estilo de grande interesse em e de diferentes classes sociais, mas o seus objetivos, e da evocação de uma “raiz”, por aqueles que vivem essas práticas locais, é não deixar que seus estigmas sejam esquecidos, porque eles ainda precisam continuar a serem superados. Uma vez que o discurso que oprime é o mesmo que dá condições de eles continuarem existindo e resistindo, criminalizar o rap e o funk é a compreensão de um processo amplo de criminalização das favelas e de todos os atores e práticas sociais que os envolvem.

Quer saber o que é Rap puro? A escola ocupada pelos aluno!
Marighella, Mandela, Guevara, Dandara, Zumbi Foram Rap
antes do Rap existir.

Ou seja, mesmo que esse caráter político possa, por muitas vezes, não estar evidenciado diretamente, o funk e o rap trazem em suas letras mensagens que, baseadas nas experiências de vida, podem instigar o senso comum e que desafiam o lugar social que é reservado aos jovens periféricos. Assim, cantar sobre possuir roupas de grife, carros importados e desejos de consumo passa por compreender que esses produtos, normalmente adquiridos por uma elite, agora também pertencem e fazem parte da ascensão de uma classe, a qual isso tudo lhes é negado, por meio de uma evolução financeira enquanto funkeiros e rappers profissionais, reconhecidos e legítimos cantores, isto é, grandes artistas.

Referências

Camargos, Roberto O. **Rap e Política**: percepções da vida social brasileira. 1st ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

Carino, João; CUNHA, Diogo. **Geografia da Música Carioca**. 1st ed. Niterói, Rio de Janeiro: Muriqui, 2014.

Da Silva, Marcos V. **Debaixo do Pogressio**: sambistas e a urbanização paulistana nas décadas de 1950 e 1960. 1st ed. São Paulo, São Paulo: Alameda, 2019.

Gonçalves, Carla M. Sem Trabalho eu não sou nada: o arcabouço teórico da categoria Trabalho e o debate da sua (não) centralidade. **Contemporartes** 05/2020 (junho 2020): xx. <https://revistacontemporartes.com.br/2020/05/22/sem-trabalho-eu-nao-sou-nada-o-arcabouco-teorico-da-categoria-trabalho-e-o-debate-da-sua-nao-centralidade/>.

Jacques, Paola B. Elogio aos Errantes. 1st ed. Salvador, Bahia: EdiUFBA, 2012.

LOPES, Adriana D. **Funk-sequem quiser**: no batidão negro da cidade carioca. 1st ed. Rio de Janeiro: Ed. Bom Texto, 2011.

VIANNA, Hermano. **O baile funk carioca**: festas e estilos de vida metropolitanos. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. Disponível em: <http://goo.gl/jpmGFg>.



Este livro foi composto em fonte Adobe Garamond Pro, impresso no formato 15 x 22 cm em pólen 80 g/m², com 204 páginas e em e-book formato pdf.
Impressão e acabamento: Gráfica Bueno Teixeira
julho de 2021.



Se o negro, com sua farta tradição cultural, fora marginalizado, o que dizer das minorias, como exemplo o grupo LGBTQ+, mulheres, ex-escravos, que levariam pelo resto da vida a invalidez perambulando pelas ruas? Nessa ótica, a coletânea é um grito contra o esquecimento, contra o paradigma tradicional da história, que vem mudando, haja vista os estudos de escritores negros enfatizando uma nova visão a respeito da cultura negra; uma excelente literatura traz para a ordem do dia a necropolítica, a decolonização etc. Estudos sobre gênero já são uma realidade, colocando por terra a sexualidade como uma simples questão ligada ao órgão sexual. As “minorias” precisam se fazer maioria para que assim a História contemple o que é da alçada da cultura humana.

ISBN 978-856796041-8



9

788567

960418