

REVISTA ESTUDOS LIBERTARIOS



V. 6, Nº17

2º semestre/2024

ISSN: 2675-0619





EQUIPE EDITORIAL

Editor Geral:

Wallace de Moraes

Prof. do DPTo de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC) todos da UFRJ. Pesquisador do INCT/PPED. Diretor do NEABI/UFRJ. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ e do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ).

Editor Adjunto:

Juan Filipe Loureiro Magalhães

Doutor em História Comparada (PPGHC/UFRJ). Membro do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ, do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ) e do Quilombo do IFCS (UFRJ).

Editora Assistente:

Gabrielly Sabóia

Licenciada em História (UFRJ). Graduanda de Segunda Licenciatura em Pedagogia (IPEMIG). Membro do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ, do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ) e do Quilombo do IFCS (UFRJ).

SUMÁRIO

4

EDITORIAL: UMA CRÍTICA À COLINIZAÇÃO DA NATUREZA

Editor Geral e Editor Adjunto da REL

8

PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES SOBRE OS CURSOS DE ARQUEOLOGIA DA UNIVASF E DA UFPI

Gabriela de Andrade Monteiro, Leandro Elias Canaan Mageste e Alencar de Miranda Amara

43

Produção de subjetividades críticas e contra hegemonia em cineclubes na Baixada Fluminense: uma abordagem cartográfica e psicossocial

Adriana Carneiro de Souza

74

O BEM VIVER E AS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS: ESTABELECENDO ALGUMAS CONEXÕES

Marcos Antônio de Souza Lopes

92

Ruptura e fim da transição democrática no Brasil: esquerda, direita: sentido!

Clayton Emanuel Rodrigues, Cleildes Marques Santana e Andressa dos Santos Silva,

116

SOBRE A RESPONSABILIDADE REPRESENTATIVA DE FIGURAS HISTÓRICAS MARGINALIZADAS: O CASO DE KAN'NO SUGAK (1881-1911), UMA ANARQUISTA JAPONESA

Felipe Chaves Gonçalves Pinto

145

Os Jangadeiros Libertos e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: Movimentos de um nordeste negro insurgente

Isabel Sant'Anna Andrade

179

POR UMA POLÍTICA PÚBLICA CONTRACOLONIAL, DECOLONIAL E QUILOMBOLA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Wallace de Moraes

EDITORIAL: UMA CRÍTICA À COLONIZAÇÃO DA NATUREZA

É com grande satisfação que anunciamos mais uma edição da Revista Estudos Libertários (REL) da UFRJ.

Em meio a conjuntura de emergência ambiental que atinge a região sul do Brasil neste momento, reforçamos nossa posição crítica ao capitalismo e sua lógica mercadológica que trata a natureza como objeto para obtenção de lucros. Nas reflexões de Antônio Bispo dos Santos, prioriza o desenvolvimento em detrimento do envolvimento e da biointeração, o saber sintético ao saber orgânico (SANTOS, 2023, p. 3 e 4). Em outras palavras, o capital à *pachamama*.

Nesse momento, ainda predominam guerras pelo mundo como na Palestina, na Ucrânia e na África, principalmente na região do Sahel. Lamentamos profundamente os neocolonialismos que priorizam dinheiro em detrimento da vida. Para contribuir para a crítica desses processos que lançamos mais um número da nossa revista. Temos recebido muitos artigos e para dar conta deles estamos lançando mais volumes do que o previsto. Trata-se de um sinal de pujança de uma perspectiva que não se rende às guerras, ao eurocentrismo, ao racismo, ao patriarcado bege, ao capitalismo, à estadolatria e todas as suas discriminações. Estamos no front que nos é possível. Apresentamos abaixo pequenos resumos dos artigos.

O primeiro texto que apresentamos é a transcrição do discurso de Wallace de Moraes proferido durante a cerimônia de posse da direção do NEABI/UFRJ realizada em 13 de maio de 2024, que já alcançou milhares de visualizações no nosso canal no youtube e muitos pedidos da sua publicação. Aqui vai. Trata-se de uma nova proposta para enfrentar os racismos institucional e epistêmico com novo papel para o NEABI. O título do artigo resume bem a sua proposta: “NEABI: POR UMA POLÍTICA PÚBLICA CONTRACOLONIAL, DECOLONIAL E QUILOMBOLA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA”. Vida longa ao NEABI da UFRJ!

O segundo artigo apresenta uma análise decolonial na área da Arqueologia. Produzidos pelos autores: Gabriela de Andrade Monteiro, Leandro Elias Canaan Mageste e Alencar de Miranda Amaral, o texto: “PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES SOBRE OS CURSOS DE ARQUEOLOGIA DA

UNIVASF E DA UFPI” expõe as tensões em torno de modelos colonialistas, valendo-se de métodos, teoria e conceitos acrílicos, em contraposição com a Arqueologia descolonizada ou Indisciplinada, voltada para as subjetividades.

No terceiro artigo desta edição, intitulado: “PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES CRÍTICAS E CONTRA HEGEMONIA EM CINECLUBES NA BAIXADA FLUMINENSE: UMA ABORDAGEM CARTOGRÁFICA E PSICOSSOCIAL”, Adriana Carneiro de Souza, entrevista fundadores e participantes dos cineclubes locais, buscando analisar esses espaços como iniciativas de constituição dos sujeitos e suas subjetividades, mediante um olhar contra-hegemônico.

Já o artigo “O BEM VIVER E AS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS: ESTABELECENDO ALGUMAS CONEXÕES”, Marcos Antônio de Souza Lopes apresenta algumas experiências e resistências quilombolas voltadas à promoção da liberdade. O autor desenvolve uma crítica à noção de desenvolvimento convencional, advogando pelo estabelecimento de uma relação de harmonia entre os seres humanos e a natureza, além de apresentar algumas conexões entre os quilombos e a perspectiva do Bem Viver.

No quinto artigo, “RUPTURA E FIM DA TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA NO BRASIL: ESQUERDA, DIREITA: SENTIDO!”, Clayton Emanuel Rodrigues, Cleildes Marques Santana e Andressa dos Santos Silva, através de pesquisa historiográfica e sociológica, analisam as razões do recrudescimento autoritário no Brasil e as tensões entre: os movimentos populares, por um lado, e a disposição negociada das elites e seus partidários, por outro, em um processo que vem impondo amargas exclusões aos primeiros.

No sexto artigo “SOBRE A RESPONSABILIDADE REPRESENTATIVA DE FIGURAS HISTÓRICAS MARGINALIZADAS: O CASO DE KAN’NO SUGAK (1881-1911), UMA ANARQUISTA JAPONESA”, Felipe Chaves Gonçalves Pinto discute o processo diacrônico e ideológico que envolve a criação e recepção de narrativas que representam figuras históricas marginalizadas, tendo como referência a militante anarquista e feminista japonesa Kan’no Sugako.

Por fim, apresentamos a contribuição de Isabel Sant’Anna Andrade. No artigo: OS JANGADEIROS LIBERTOS E O CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO: MOVIMENTOS DE UM NORDESTE NEGRO INSURGENTE, a autora faz uma crítica a desracialização dos negros no Nordeste, propondo uma leitura racial sobre José Lourenço e a

comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, apresentando-os como uma experiência empírica de autogestão e quilombismo.

Por fim, agradecemos aos autores e pareceristas anônimos pela confiança. Parabenizamos pelo excelente trabalho das editoras assistentes e de layout Gabrielly Sabóia e Ana Beatriz Plácido, respectivamente. Seguimos na luta contra toda forma de autoritarismo, contra o eurocentrismo e suas colonialidades, em especial, a da natureza, nesse momento de calamidade no Rio Grande do Sul. Expomos aqui brevemente, as principais teses defendidas nesta edição pelos nossos autores, notoriamente marcadas pela diversidade. Mas indicamos fortemente que procedam a leitura mais profunda dos nossos artigos. Boa leitura!

Cordialmente,

Wallace dos Santos de Moraes (Editor Geral da REL)

Juan Filipe Loureiro Magalhães (Editor Adjunto da REL)

ARTIGOS

**PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES SOBRE
OS CURSOS DE ARQUEOLOGIA DA UNIVASF E DA UFPI**

**KNOWLEDGE PRODUCTION AND DECOLONIALITY: REFLECTIONS ON THE
ARCHEOLOGY COURSES AT UNIVASF AND UFPI**

Gabriela de Andrade Monteiro

Mestranda em Arqueologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e bacharela em Arqueologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Leandro Elias Canaan Mageste

Doutor e mestre em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (USP), licenciado e bacharel em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e docente dos programas de graduação e pós-graduação em Arqueologia da Univasf.

Alencar de Miranda Amaral

Doutor em Arqueologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), especialista e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e docente dos programas de graduação e pós-graduação em Arqueologia da Univasf.

RESUMO

O objetivo principal desse trabalho é discutir o ensino superior sob uma perspectiva decolonial, a partir da produção de conhecimento em Arqueologia, com foco no Nordeste brasileiro, mais especificamente no Piauí e nos cursos de graduação em Arqueologia da Univasf e da UFPI, situados no sertão e na capital, respectivamente. Por meio desse recorte pretendemos evidenciar o contraste entre as abordagens arqueológicas que vêm sendo formuladas nos trabalhos de conclusão de curso desenvolvidos pelos discentes das duas instituições. Buscaremos relacionar esses saberes com o histórico de criação dos cursos, considerando diferentes processos epistêmicos e as particularidades de cada instituição. Nesse cenário, nos movimentaremos para perceber a influência das políticas de democratização do acesso ao ensino superior, com destaque para as ações afirmativas e adoção do SISU/ENEM, como ações fomentadoras de tensões em torno de modelos colonialistas de universidade e de estímulo à produção de arqueologias indisciplinadas. Esse contexto será o ponto de partida para repensarmos o ensino de Arqueologia brasileiro, na interface colonialidade e decolonialidade.

PALAVRAS-CHAVE

Ensino Superior; Arqueologia Indisciplinada; Piauí; Decolonialidade.

ABSTRACT

The main objective of this work is to discuss higher education from a decolonial perspective, based on the production of knowledge in Archeology, focusing on the Brazilian Northeast, more specifically in Piauí and in the undergraduate courses in Archeology at Univasf and UFPI, located in the sertão. and in the capital, respectively. Through this clipping, we intend to highlight the contrast between the archaeological approaches that have been formulated in the course conclusion works developed by the students of the two institutions. We will seek to relate this knowledge to the course creation history, considering different epistemic processes and the particularities of each institution. In this scenario, we will move towards realizing the influence of policies to democratize access to higher education, with emphasis on affirmative actions and the adoption of SISU/ENEM, as actions that foment tensions around colonialist university models and encourage the production of undisciplined archaeologies. This context will be the starting point for rethinking the teaching of Brazilian Archeology, in the coloniality and decoloniality interface.

KEYWORDS

Higher Education; Undisciplined Archeology; Piauí; Decoloniality.

PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES SOBRE OS CURSOS DE ARQUEOLOGIA DA UNIVASF E DA UFPI

INTRODUÇÃO

O nosso objetivo neste trabalho é o de evidenciar e entender as transformações nas formas de fazer e ensinar a Arqueologia, com base no contexto acadêmico da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Nessas universidades estão localizadas as duas graduações em Arqueologia do Piauí: a primeira instalada em uma universidade pública federal, na região do semiárido piauiense, em São Raimundo Nonato, em 2004; e a segunda na capital, Teresina, implantada em 2008. Buscaremos entender parte da construção da Arqueologia no Piauí, considerando o funcionamento dos cursos, a partir de marcadores como: o perfil discente, o histórico de criação das graduações, os temas de pesquisa e referenciais teóricos e metodológicos elaborados, em consonância com a própria história do ensino superior (ES) em Arqueologia no país, sob a ótica da crítica decolonial.

Nesse sentido, consideramos que o ensino de Arqueologia é ainda uma temática pouco abordada em trabalhos acadêmicos pelo mundo, não sendo considerado por perspectivas mais tradicionais como objeto de estudo da Arqueologia, tampouco da Pedagogia, o que dificulta o desenvolvimento epistemológico e a autocrítica da disciplina arqueológica. Apesar disso, pesquisadores relacionados com a formação de arqueólogos têm chamado a atenção para a necessidade de debates sobre o assunto, ao explicitar problemas e potencialidades decoloniais que emergem de diferentes conjunturas.

Desde 2008, diversos autores brasileiros têm se dedicado a temática do ensino de Arqueologia. Márcia Bezerra (2008) discorreu sobre a criação dos primeiros cursos de Arqueologia e a formação dos arqueólogos no Brasil; em 2014 a Revista *Habitus*, de Goiás, fez um dossiê voltado para esta temática; em 2021 a Revista de Arqueologia Pública da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) publicou um dossiê sobre os centenário de Paulo Freire e a contribuição dos seus ensinamentos para o ensino de Arqueologia; em 2022,

também na Revista de Arqueologia Pública, foram publicados em uma edição contínua dois artigos sobre o ensino de Arqueologia (Monteiro, 2022; Gomes e Passos, 2022); também em 2022 Mageste e Amaral vislumbram no contexto da graduação da Univasf cenários propícios para a produção de arqueologias afetivas, com problematizações políticas explícitas e aproximações com temas contemporâneos, não restringindo a Arqueologia à um estudo sobre o passado remoto e sem vínculo com a sociedade atual.

Os exemplos acima nos mostram que tem havido um debate crítico sobre o ensino de Arqueologia no Brasil. Frente tais iniciativas, quando paramos para pensar nas estruturas dedicadas ao ensino e à formação acadêmica em Arqueologia e nos confrontamos com as heranças da disciplina, como parte de um projeto colonial, percebemos a importância de analisar a trajetória da Arqueologia brasileira sob uma ótica decolonial. Principalmente, ao reconhecer algumas formas de atuação da colonialidade no tocante à produção de conhecimentos, percebendo as possibilidades de desobediência epistêmicas que emergem nos contextos institucionalizados das universidades.

Com base nisso, neste trabalho iremos abordar primeiramente alguns conceitos chaves para entendermos o pensamento decolonial e como essa perspectiva pode ser utilizada para entender o desenvolvimento da disciplina arqueológica. Em seguida, traremos o histórico de criação dos cursos de Arqueologia no Brasil, as principais políticas que contribuíram para democratizar o acesso ao ES e como elas contribuem para decolonizar o meio acadêmico. Por fim, abordaremos as duas instituições de ensino superior em Arqueologia do Piauí: Univasf e UFPI, seus históricos de criação, os perfis dos seus discentes e as temáticas das monografias que vêm sendo produzidas, sempre levando em consideração os aspectos da colonialidade e decolonialidade

COLONIADADE, DECOLONIALIDADE E ARQUEOLOGIAS INDISCIPLINADAS

Para entendermos o pensamento decolonial e a sua influência na disciplina arqueológica, é necessário evidenciarmos o significado de alguns termos que emergem no âmbito dessa perspectiva. Nesse sentido, a primeira ideia que merece explicações é o que entendemos por colonialismo – termo que serve para designar o período colonial em si, despontado com as navegações do século XV. Por sua vez, a colonialidade trata-se da

permanência das formas de dominação colonial mesmo após o fim das colônias, configurando-se em um projeto político explícito que adquire projeção crítica no trabalho de intelectuais latino-americanos (Ballestrin, 2013).

O “giro decolonial” se refere ao movimento epistemológico de renovação crítica das ciências sociais, expresso no Grupo Modernidade/Colonialidade, formado nos Estados Unidos por pesquisadores latino-americanos, no final do século XX e início do XXI, sendo responsável pela formalização acadêmica dos estudos decoloniais. Esse movimento questiona o caráter etnocêntrico, eurocentrista, nacionalista, positivista e neoliberal das ciências sociais, compondo, por conseguinte, as Teorias e Epistemologias do Sul, as quais buscam descobrir e valorizar perspectivas “trans-modernas” nas ciências sociais (Ballestrin, 2013).

Nesse sentido, sob o escopo do “giro decolonial”, a Modernidade é concebida como o período que se inicia com colonização das Américas e que se mantém até a atualidade (Mignolo, 2017a). Explicando melhor, existem diferentes momentos históricos que caracterizam a Modernidade: a conquista das Américas no século XV e XVI, o advento do Iluminismo e da Revolução Industrial e o modelo exploratório político e socioeconômico do Capitalismo (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019).

Os conceitos de Norte e Sul global são comumente utilizados por diversos pensadores das teorias decoloniais para descrever dois contextos geopolíticos opostos: o Norte Global, local que ocupa a posição hegemônica de colonizador e detentor de todo o conhecimento e poder; e o Sul Global, local que foi e é explorado em todos os aspectos pelo Norte Global, tornando-se marginalizado.

A persistência de vieses fundados na colonização consiste em uma lógica reprodutora de injustiças e desigualdades sociais que perpassa a sociedade e envolve três campos: o Poder, o Saber e o Ser. A “Colonialidade do Poder” se faz presente nas instituições de ensino superior (IES), onde há o poder hierárquico de docentes sobre discentes, bem como na vinculação explícita entre universidade e Estado. Essas relações de poder advêm da própria “Colonialidade do Ser”, herança colonial que nos causa sentimentos de inferioridade, insignificância e subordinação. Por sua vez, a “Colonialidade do Saber”, ressalta como o nosso aprendizado é completamente ditado por aqueles que nos dominam, e isso é algo que percebemos tanto na educação básica quanto no ES: o universalismo das instituições, que

consideram um único mundo e um único conhecimento possíveis, espelhados pelo Norte Global.

Outro conceito relevante é o de violência epistêmica. Segundo Tirado (2009), trata-se do poder exercido pelas ideologias e epistemes dominantes (colonizadores) sobre os grupos subalternos (colonizados), de forma a manter o domínio colonial. Desse modo, a produção de conhecimento só é válida quando de autoria dos grupos sociais dominantes, sendo negada aos grupos subalternos. Além disso, não podemos deixar de mencionar que dentro do próprio viés decolonial pode haver formas de violência epistêmica.

A alternativa para driblar e resistir frente esse tipo de violência é o conceito de desobediência epistêmica, descrito por Santos como uma forma de “permitir-nos perceber aquilo que nossa formação teórico metodológica norte-americana e eurocentrada desconsidera” e “de nos colocar num movimento de refazer caminhos, desconstruir saberes e questionar alguns “achados” em nossas pesquisas” (Santos, 2018, p. 7). Para Mignolo (2008), a própria opção decolonial é um ato político que demanda que sejamos epistemicamente desobedientes.

Com a desobediência epistêmica, existe um estímulo para fugir dos arranjos tradicionais impostos para a produção de conhecimento, experimentando linguagens, formas de expressão, ao mesmo tempo que desobedece às regras de que o sujeito tem que ser separado do objeto, que o afeto é separado da objetividade, ou que a pesquisa é separada da política. É a desobediência epistêmica que sustenta experimentações metodológicas que não sejam plenamente fincadas em um pensamento cartesiano/objetivista.

No sentido de desobediência, outro conceito de suma importância para esta pesquisa é o de cumplicidade subversiva, utilizado por Grosfoguel (2012) no intuito de ser mais uma estratégia para desfazer o pensamento colonial/moderno. A palavra cumplicidade nesse sentido se refere ao papel do Norte global como responsável pela exploração e dominação do Sul. Com base nisso, a cumplicidade subversiva é o reconhecimento das potencialidades de se apropriar e subverter de acordo com os nossos interesses, regras, modelos, teorias e pensamentos, que são produzidos nos centros de poder. Em vez de defender que deveríamos ler somente latino-americanos, o conceito diz que podemos ler os europeus, desde que nos apropriemos desse pensamento de acordo com as nossas especificidades. É a mesma chave que permite entender que a universidade e o seu modelo institucional/colonial pode ser

apropriada por diferentes públicos, que encontram formas de perverter o modelo tradicional de universidade

De acordo com Moro-Abadía (2006), as relações existentes entre a história da Arqueologia e as práticas colonialistas são extensas e constituintes da formação dessa disciplina. O autor cita exemplos que demonstraram como a Arqueologia foi utilizada para legitimar a dominação colonialista, considerando a década de 1980 como marcador cronológico para problematização dos discursos colonialistas na Arqueologia, caracterizados “por uma promoção da ideia romântica da prática arqueológica em lugares colonizados” (Moro-Abadía, 2006, p. 5). Além disso, a própria produção de saberes na Arqueologia é dotada de elementos colonialistas, como o uso acrítico de métodos, teorias e conceitos oriundos do Norte global a despeito da produção do saber local, bem como a exclusão de outras formas de pensar que não a científica tradicional.

Como proposta para decolonizar a Arqueologia, Haber (2011) propõe a Arqueologia Indisciplinada, alternativa de reformulação da disciplina através das seguintes mudanças: considera a Arqueologia subjetiva ao invés de objetiva; não é voltada para os objetos, mas para as relações intersubjetivas; é caracterizada pela produção de locais de fala, e não de conhecimento científico; deixa de ser orientada para resultados; e não pretende gerar transformações nos outros, mas em si mesma, através de uma postura contra hegemônica e subversiva. A Arqueologia Indisciplinada foi escolhida para ser um dos marcadores de análise deste trabalho. Esse conceito, assim como o de cumplicidade subversiva, nos instiga a pensar em um modelo de ensino mais humano e crítico.

À vista disso, iremos abordar adiante o ensino de Arqueologia brasileiro com o objetivo de entender como se caracterizam as práticas de ensino de Arqueologia, tendo como horizonte as perspectivas de colonialidade e decolonialidade.

ENSINO EM ARQUEOLOGIA NO BRASIL

Com base nas reflexões expostas anteriormente, é possível construir a ponte entre o pensamento decolonial e o ES brasileiro em Arqueologia. Estermann, Tavares e Gomes (2017) ressaltam o fato de o mundo acadêmico contemporâneo brasileiro ainda ser dotado de pessoas com pensamentos colonialistas, responsáveis por fragmentar, disciplinar e dualizar os

saberes. A estrutura universitária é fragmentada por um projeto político de atomização, fundado nos princípios anglo-americanos de forma a impedir articulações e movimentos subversivos. A própria grade curricular dividida em créditos é reflexo disso, além do distanciamento entre faculdades, departamentos e programas de graduação e pós-graduação (Ribeiro; Melo, 2019).

No Brasil, segundo Barreto (1999; 2000), a Arqueologia, diferente das demais ciências sociais, surgiu nas universidades brasileiras em razão de uma preocupação com a destruição dos sítios arqueológicos. Assim, enquanto o campo teórico da Antropologia crescia no Brasil a partir dos anos 1940, com a vinda de pesquisadores como Lévi-Strauss, a Arqueologia ficou estagnada, relegada a compilação descritiva de vestígios arqueológicos. Tudo isso explica um certo caráter tecnicista e a forte influência de pesquisadores estrangeiros na Arqueologia:

Diferentemente das outras ciências sociais no Brasil, a arqueologia surge dentro das universidades, não através de projetos intelectuais específicos, mas a partir de campanhas preservacionistas externas ao mundo acadêmico, promovidas por alguns poucos intelectuais. Portanto a arqueologia surge praticamente à margem dos projetos intelectuais mais amplos do ensino das ciências sociais no Brasil. Ela é incorporada à universidade como uma disciplina à parte, sem projeto curricular específico, sem modelo teórico algum, além de um corpo docente totalmente desprovido de especialistas (Barreto, 1999, p. 207).

Nesse sentido, somente na década de 1970, a Arqueologia foi inserida como possibilidade de formação universitária. O primeiro curso de graduação em Arqueologia do país foi instalado em uma universidade privada em 1975 – ou seja, apenas pessoas de classes sociais mais abastadas puderam cursá-lo, tendo em vista que as políticas de financiamento e bolsa estudantis só foram implementadas a partir de 1999 –, após a reforma das universidades brasileiras implantada pelos militares. O curso funcionou até os anos 2000 na Faculdade Estácio de Sá – inicialmente funcionou na extinta Faculdade de Arqueologia e Museologia Marechal Rondon (FAMARO) –, no Rio de Janeiro. Contudo, na época de sua fundação, não havia tanta demanda por profissionais dessa área quanto no início dos anos 2000, com as políticas governamentais do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e do Reuni (Bezerra, 2008; Funari, 1999).

Com o fechamento do curso da Estácio de Sá, os Programas de Pós-graduação (PPG's) em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) passaram a ser os únicos cursos de formação em Arqueologia do país, até o ano de 2004,

quando é fundado o bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e posteriormente novos cursos de graduação e pós-graduação em Arqueologia (Caromano; Trindade; Cascon, 2014).

Nessa conjuntura, com exceção da Univasf, verificou-se que o “boom” de criação dos cursos de graduação em Arqueologia se deu por duas vias diretamente ligadas às políticas desenvolvimentistas do Governo Federal na década de 2000: o PAC e o Reuni. O primeiro ocasionou na maior demanda de projetos de licenciamento ambiental (Arqueologia Preventiva) e o segundo aumentou as possibilidades de formação de arqueólogos no país, por meio de política pública voltada para a expansão de cursos, vagas e infraestrutura universitária (Bezerra, 2008; Brasil, 2007). Consoante a isso, vale destacar as transformações sociais provocadas pelo Reuni e que se refletiram na Arqueologia:

A Arqueologia vem sendo reorganizada por demandas sociais diversas, muito em virtude da radical transformação do perfil das pessoas que se formaram arqueólogas nos últimos 15 anos, em especial oriundas do aumento expressivo do número de cursos de arqueologia no país, resultado do programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI). As políticas públicas de reparação, inclusão e ações afirmativas que regeram também a entrada dessa nova parcela populacional nas universidades acertaram em cheio um campo bem elitizado da academia brasileira (Gomes; Passos, 2022, p. 3).

Nesse ponto, é possível mencionar algumas políticas de acesso e ampliação do ES que contribuíram, ao seu modo, para decolonizar as epistemologias e os dogmas acadêmicos. Entre 2003 e 2006 foi criado o Programa de Expansão da Educação Superior Pública (EXPANDIR), que previa a expansão física e estrutural das IES como ponto fundamental para concretizar a expansão, interiorização e democratização da educação pública superior. O Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), criado em 2007, teve por objetivo criar “condições para a ampliação do acesso e permanência na educação superior, no nível de graduação, pelo melhor aproveitamento da estrutura física e de recursos humanos existentes nas universidades federais” (Brasil, 2007).

No tocante às formas de acesso ao ES, devo mencionar a implementação do Fundo de Financiamento Estudantil (Fies), em 1999, responsável pelo fornecimento de crédito estudantil em IES privadas; do Programa Universidade para Todos (ProUni), em 2004, responsável pela oferta de bolsas de estudo em IES privadas; e do Sisu (Sistema de Seleção Unificada), criado em 2010, responsável pela oferta de vagas em instituições públicas de ES no país através do Enem (Exame Nacional do Ensino Médio), criado em 1998.

Uma política de ação afirmativa importante para a democratização do ES brasileiro é a Lei nº 12.711/2012, a Lei de Cotas (BRASIL, 2012) utilizada pelo Sisu, que prevê a reserva de no mínimo, 50% das vagas para estudantes que tenham cursado todo o ensino médio em escolas da rede pública, com distribuição proporcional das vagas entre negros, pardos e indígenas. Além do Fies e do ProUni, também há o financiamento através de recursos estaduais e municipais, agências de fomento, como a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Financiadora de Estudos e Projetos (Finep), além de fundações de pesquisa estaduais e recursos privados (Neves; Martins, 2016).

Todas essas políticas de financiamento estudantil, de acesso e expansão do ES e de ações afirmativas têm aumentado o número de estudantes de origens e classes sociais diversas nas IES públicas e particulares, e assim, modificando as estruturas do ensino universitário. Tais iniciativas confrontam a trajetória histórica das universidades, que desde a sua fundação, sequer cogitaram a presença de outros saberes, como indígenas, quilombolas, tradicionais, no ensino e nas pesquisas. Contudo, são iniciativas incipientes, pois mesmo após a implementação dessas políticas, essa conjuntura de exclusão permanece fortemente estruturada (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019).

Entre 2004 e 2009, nove graduações ou habilitações em Arqueologia foram criadas: Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), em 2004; Universidade Católica de Goiás (UCG/PUCGoiás), em 2006; Fundação Universidade do Rio Grande (FURG), em 2007; Universidade Federal de Sergipe (UFS), em 2007; Universidade Federal de Rondônia (UNIR), em 2008; Universidade Federal do Piauí (UFPI), em 2008; Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)¹, em 2008; Universidade do Estado do Amazonas (UEA), em 2009; e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em 2009 (Bezerra, 2008).

Desde então, novos cursos de graduação e pós-graduação foram sendo criados em um contexto marcado por demanda de profissionais arqueólogos: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)², em 2006; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)³, em 2006;

¹ A UFPEL apresenta a graduação e a pós-graduação com mestrado em doutorado em Antropologia com área de concentração em Arqueologia (Monteiro, 2022).

² A UFRJ apresenta o programa de pós-graduação em Arqueologia com mestrado e doutorado, vinculados ao Museu Nacional (Monteiro, 2022).

³ A UFMG apresenta a graduação, o mestrado e o doutorado em Antropologia com habilitação em Arqueologia (Monteiro, 2022).

Universidade Federal do Pará (UFPA)⁴, em 2010; Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em 2013; Universidade do Estado da Bahia (Uneb)⁵, em 2014; Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)⁶, em 2014; Universidade Federal do Paraná (UFPR)⁷, em 2014; Universidade Metropolitana de Santos (Unimes)⁸, em 2015; e Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)⁹, em 2018 (Gaspar *et al.*, 2020; Monteiro, 2022).

Ademais, em investigação anterior (Monteiro, 2020), notamos que muitas universidades não possuem curso ou habilitação em Arqueologia, mas possuem laboratórios, museus, acervos, reservas técnicas, espaços destinados à salvaguarda e à pesquisa arqueológica, o que amplia o número de instituições voltadas ao patrimônio arqueológico, seu ensino e pesquisa. Exemplo disso é o trabalho de Wichers (2014) sobre a relação entre comunidades e museus de Arqueologia, que mostra a importância desses espaços tanto para a produção de conhecimento quanto para o engajamento social, crítico e político da Arqueologia.

O Nordeste, portanto, é onde há o maior número de cursos de graduação, em razão de ser um polo arqueológico, com números expressivos de sítios e pesquisadores, enquanto no Sudeste há um número maior de especializações e de programas de mestrado e doutorado. A primeira especialização do Sudeste data de 2004, na Universidade Santo Amaro (Unisa). No Nordeste, a primeira especialização foi criada na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e formou duas turmas, uma em 2014 e outra em 2017; e em 2017 a Universidade Regional do Cariri (URCA) fundou a especialização em Arqueologia Social Inclusiva (Monteiro, 2022).

Em trabalho desenvolvido anteriormente, sobre os cursos de Arqueologia do Nordeste e Sudeste do país, constatamos que as especializações em Arqueologia, numerosas no Sudeste, possuem um caráter mais profissionalizante do que acadêmico, com disciplinas voltadas ao Licenciamento Ambiental. Além disso, também percebemos que temáticas sociais nos trabalhos de final de curso são mais numerosas no Nordeste, sobretudo com o uso da

⁴ A UFPA apresenta o mestrado e o doutorado em Antropologia com área de concentração em Arqueologia (Monteiro, 2022).

⁵ A Uneb apresenta a graduação em Arqueologia (Monteiro, 2022).

⁶ A UERJ apresenta a graduação em Arqueologia (Monteiro, 2022).

⁷ A UFPR apresenta o programa de pós graduação em Antropologia e Arqueologia com mestrado e doutorado (Monteiro, 2022).

⁸ A Unimes apresenta a graduação em Arqueologia de forma privada (Monteiro, 2022).

⁹ A UFRB apresenta o mestrado em Arqueologia e Patrimônio Cultural (Monteiro, 2022)

História Oral, enquanto no Sudeste as subáreas com viés social predominantes são Arqueologia Amazônica e Etnoarqueologia (Monteiro, 2022).

Com relação às linhas de pesquisa dos PPG's em Arqueologia analisados, foram percebidas perspectivas sociais e indisciplinadas em cinco universidades: a USP, com a linha "Arqueologia e Sociedade"; a UFMG, com a linha "Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo"; a Univasf, com a linha "Arqueologia, Comunidades Tradicionais e Gestão do Patrimônio Cultural"; a URCA, com a própria especialização em Arqueologia Social Inclusiva; e a UFRB, com a área de concentração em Patrimônio Cultural e as linhas de "Patrimônio Cultural e Identidades" e "Patrimônio Cultural e Políticas Públicas" (Monteiro, 2022). Vale destacar que as pós-graduações em Arqueologia fazem parte da formação dos futuros professores das graduações em Arqueologia do país.

A partir desses dados percebemos que as graduações em Arqueologia do Nordeste têm apresentado uma maior preocupação com as temáticas sociais e indisciplinadas do que os cursos do Sudeste. Isso pode ser explicado pelas diferenças no contexto de criação dos cursos, na formação dos docentes e nas linhas de pesquisa dos cursos – no Sudeste elas aparentam ser menos flexíveis à novas epistemologias do que no Nordeste. Além disso, no Nordeste estão localizados os cursos mais recentes, e que também despertam para questões contemporâneas, o que aparenta ser uma demanda dos discentes, em compasso com as transformações teóricas que caracterizaram a Arqueologia nas últimas décadas (Mageste; Amaral, 2022).

Para além do eixo Nordeste-Sudeste, o trabalho de Mesquita (2015) analisa criticamente o ensino de Arqueologia na região amazônica. A autora constata que as grades curriculares dos cursos de graduação da UEA, UNIR e UFOPA são estritamente voltadas para uma formação teórico-metodológica, deixando a sociedade à margem dessas discussões. Além disso, é mencionado o curso de especialização em Arqueologia da UFPA, que funcionou entre 2007 e 2009 e formou 17 profissionais. Mesquita afirma que foi essa especialização que incentivou a criação do PPG (mestrado e doutorado) em Antropologia com área de concentração em Arqueologia da UFPA. Também é mencionada a especialização da Faculdade São Lucas, instituição privada situada em Porto Velho – RO, que também formou muitos arqueólogos no Norte do país.

É interessante perceber, com base no TCC de Mesquita (2015), que muitos PPG's em outras áreas, sobretudo Ciências Sociais, História e Geografia, permitem a orientação de

dissertações e teses em Arqueologia, em razão do caráter interdisciplinar da mesma. Isso ocorre mesmo após a criação de programas específicos para a Arqueologia. Ademais, o trabalho de Gaspar *et al* (2020) menciona que até o momento apenas a região Centro-Oeste não possui uma pós-graduação em Arqueologia.

Também é observado no trabalho de Gomes e Passos (2022) e de Caromano, Trindade e Cascon (2014) como a formação docente nos PPG's em Arqueologia é deficiente, já que não há disciplinas específicas para as práticas pedagógicas, tampouco estágios obrigatórios de docência, o que também pode ser refletido no âmbito da graduação.

O trabalho de Gomes e Passos (2022) apresentam dados sobre os cursos de graduação e pós-graduação em Arqueologia do país, que nos mostram as relações coloniais, antiéticas e abusivas entre docentes, discentes e instituições, sobretudo no que se refere à desigualdade social que ocorre na contratação dos docentes pelos departamentos. As autoras nos mostram que a maior parte dos docentes que lecionam em universidades públicas do país é formada pela USP, a única exceção é a UFRB, onde não há nenhum docente com formação na USP. Essa conjuntura é explicada pela geopolítica do conhecimento (Estermann; Tavares; Gomes, 2017) e é um exemplo de colonialidade do saber, tendo em vista a supremacia de uma instituição e de uma região sobre as demais.

Além da USP, os PPG's da UFPE – no qual muitos docentes da Univasf se formaram – e da PUCRS foram responsáveis pela formação de 64% dos docentes das graduações em Arqueologia do país no ano de 2014 (Caromano; Trindade; Cascon, 2014). Vale destacar que a USP representa o maior núcleo de formação de pós-graduação em Arqueologia do país. Contudo, essa realidade revela a “manutenção da branquitude, da colonialidade e de outros sistemas de opressão sistêmicos por meio da construção de um escopo hegemônico” (Gomes; Passos, 2022, p. 14).

Outros fatores de desigualdade destacados no trabalho acima são as questões raciais, étnicas, socioeconômicas e de gênero: “homens brancos e mulheres brancas das classes média e alta são ainda aqueles que possuem maiores chances de ingressar no espaço institucionalizado da arqueologia brasileira e, em sua maioria, aqueles que efetivamente o fazem com maior êxito” (Gomes; Passos, 2022, p. 4). São essas as razões pelas quais as políticas de democratização do acesso e de expansão do ES impactam esses cenários e saberes.

Gomes e Passos (2022) também nos mostram possíveis alternativas que poderiam ser adotadas pelas IES, de forma a possibilitar uma formação em Arqueologia consciente, ativa, plural, democrática, inclusiva e representativa:

Se cada Departamento e PPG, na eventual necessidade de contratação de novos docentes, realizassem consultas públicas entre seus respectivos corpos discentes como o primeiro passo de definição de perfil docente desejado? Se houvesse formas de seleção que estabelecessem cotas étnico-raciais e sociais considerando o corpo docente permanente desses departamentos e programas? Se houvesse critérios que prezassem pela diversificação de formação e orientação teórica? (Gomes; Passos, 2022, p. 17).

Contribuindo com a discussão acima, o levantamento estatístico sobre a comunidade arqueológica brasileira feito por Gaspar et al (2020), nos mostra que 98% das pessoas são brasileiras; há 1.112 mulheres, 1.002 homens e três pessoas trans; e há pelo menos sete pessoas que se identificam como indígenas, formadas nas graduações em Arqueologia da região Norte a partir de 2012. A formação em Arqueologia como primeira graduação só passa a ser predominante nos últimos 10 anos, quando se formam as primeiras turmas dos cursos criados após 2004. A partir dos anos 2000, existe um protagonismo dos cursos da região Nordeste na formação de pessoas na Arqueologia. No geral, são formadas mais mulheres do que homens, com exceção do período entre 2000 e 2009. As pessoas trans começaram a se formar no curso a partir de 2010.

Segundo dados estatísticos levantados por Caromano, Trindade e Cascon (2014) relativos aos egressos dos PPG's da UFPE, UFS, USP, UFRJ, UFPA, UFMG e PUCRS entre 2009 e 2014, foi observada uma distribuição desses egressos nas seguintes atividades de trabalho na Arqueologia:

Entre os alunos egressos dessas instituições, há um aparente equilíbrio entre as atividades atualmente desempenhadas; 23% voltam a ser alunos em outros níveis de pós-graduação (doutorado ou pós-doutorado), 23% direcionam-se para a iniciativa privada (como consultores em projetos de Arqueologia de contrato) e 22% ingressam na atividade docente. Uma parcela menor de egressos dirige-se à pesquisa (7%), exercendo funções variadas em instituições como museus e centros de pesquisa, e 4% empregam-se no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), atuando como reguladores (Caromano; Trindade; Cascon, 2014, p. 211).

O trabalho de Zanettini e Wichers (2014) discute o reflexo do ensino de Arqueologia na Arqueologia Preventiva, considerada pelos autores como um ensino não formal, tendo em vista que é executado fora da academia, nas obras de licenciamento ambiental. Outros exemplos de instituições não formais de ensino de Arqueologia citados pelos autores são os

órgãos de fomento e gestão das pesquisas. Pensando nisso, os autores criticam a defasagem do ensino de Arqueologia em contraponto ao aumento exponencial da Arqueologia empresarial, o que é consequência de um antigo abismo entre a teoria e a práxis arqueológica, mas que não deve ser resolvido com o controle do mercado sobre a IES.

Ademais, apesar da expansão da Arqueologia Preventiva beneficiar, sobretudo financeiramente, as IES, também ocorrem problemas nas relações entre docentes e discentes, quando os mesmos passam a se comportar como empregador e empregado e isso pode desencadear conflitos éticos. Caromano, Trindade e Cascon (2014) nos mostram essa realidade, bem como nos convidam a fazer essa autorreflexão crítica.

Também não podemos esquecer que os bacharelados em Arqueologia são recentes e que ainda não há um currículo mínimo unificado no Brasil, nem formas de avaliação da qualidade desses cursos – contudo, o PPC de Arqueologia da Univasf (2021) faz referência aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e às Diretrizes Nacionais para a Educação Superior (DNES). O mesmo ocorre para a pós-graduação, cujos critérios de avaliação das pesquisas científicas utilizados pela Capes seguem um padrão linear. Todos esses fatores, segundo Caromano, Trindade e Cascon (2014), acabam por causar o desinteresse pelo debate sobre o ensino de Arqueologia no Brasil. Outro possível causador desse desinteresse, segundo esses autores, é o fato de que as políticas públicas de estímulo à pesquisa dentro das universidades acabaram hipervalorizando o perfil do pesquisador em detrimento do professor.

A partir do cenário descrito acima com relação ao histórico, desenvolvimento e críticas sobre o ensino de Arqueologia nacional, abaixo iremos tratar especificamente do contexto do Piauí como um local potencial para a difusão de saberes decoloniais.

ARQUEOLOGIAS INDISCIPLINADAS COMO PRÁTICAS DECOLONIAIS NO PIAUÍ

Em uma primeira vista, percebemos que os cursos de Arqueologia da Univasf e da UFPI, criados em diferentes momentos históricos de ampliação das políticas de expansão do ensino superior, conectam-se, em um primeiro momento, pelos interesses que atraíram pesquisadores e estudantes em torno do Parque Nacional Serra da Capivara. Além disso, inserem-se em diferentes compartimentos regionais, interior e capital, tendo, portanto,

potencial para atração de docentes e discentes com diferentes perfis de atuação e interesse. O município que sedia o curso da Univasf, São Raimundo Nonato, fica distante 576 km da capital, Teresina, onde fica o curso da UFPI, contando com 35.035 habitantes segundo o último levantamento do IBGE. Enquanto Teresina é composta por 871.126 habitantes, sendo a cidade mais populosa do Piauí.

À vista disso, refletiremos neste tópico a respeito das possibilidades de transformações do pensamento arqueológico, observando se a mudança na estrutura socioeconômica das universidades contribui para a consolidação de uma pluralidade de opções teóricas e temáticas de Arqueologia (Funari; Carvalho, 2012). Assim, analisaremos dois tipos de dados: ações afirmativas, naturalidade dos discentes e monografias da graduação, dados esses disponibilizados pelas instituições da Univasf e da UFPI. De posse desses dados acreditamos ser possível traçar os perfis dos discentes que vêm construindo e reformulando a Arqueologia do Piauí nos últimos anos.

Entendemos as monografias de conclusão de curso como indicadores dos saberes discentes que se expressam nesses trabalhos, desenvolvidos sempre sob a orientação de um docente. Para diagnóstico desse cenário, selecionamos apenas as monografias que expressam aspectos sociais, políticos, afetivos e indisciplinados da prática arqueológica.

Em razão da necessidade de um olhar mais apurado sobre esses trabalhos, selecionamos apenas as monografias que estavam disponíveis para download nos repositórios institucionais online¹⁰, de forma que pudéssemos ter acesso ao trabalho completo, e não apenas ao resumo. Com isso, foi possível identificar e classificar com maior clareza as temáticas desenvolvidas em cada trabalho. Entretanto, levamos em conta que esse quantitativo é amostral, já que há monografias que não estão inseridas nos repositórios, muitas vezes por falta de interesse dos alunos em publicizar o seu trabalho, apesar da obrigatoriedade da publicação – situação que pode ser decorrente da colonialidade do ser, como discutem Mageste e Amaral (2022).

Diante dos trabalhos, empreendemos uma análise bibliométrica dos dados das publicações de final de curso, onde consideramos somente uma temática por trabalho. Para isso, a busca por termos e temáticas específicos ocorreu primeiramente pelo título do trabalho,

¹⁰ No repositório da Univasf a busca ocorreu pela seleção do termo Arqueologia: <https://biblioteca.univasf.edu.br/pergamum/biblioteca/index.php>. No repositório da UFPI a busca ocorreu pela seleção do ano de defesa: https://sigaa.ufpi.br/sigaa/public/curso/monografias.jsf?lc=pt_BR&id=5770575.

no qual costuma estar presente a subárea, em seguida nas palavras-chave, no resumo e, em último caso, na ferramenta de pesquisa por palavras no próprio texto (quando esses dados estavam disponíveis), tendo em vista que o volume de publicações acadêmicas não permite uma análise mais acurada dos trabalhos completos. Essa metodologia é chamada leitura técnica, ou seja, trata-se de uma leitura objetiva e imparcial, que busca por tópicos e descritores específicos para responder às perguntas feitas previamente pela pesquisa (Lilacs, 2017).

Dessa forma, foi possível classificar as monografias em cinco grandes grupos temáticos, inspirados na classificação proposta no trabalho de Mageste e Amaral (2022): Arqueologia do Passado Remoto; Arte Rupestre; Arqueologia Histórica; Arqueologia Social e Indisciplinada; e Revisão Teórica, Metodológica e Bibliográfica. Vale salientar, contudo, que apesar de termos criados essas categorias, elas não são excludentes, tendo em vista a sua interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Com relação a categoria Arqueologia do Passado Remoto, foram incluídas todas as monografias que apresentassem como recorte cronológico o período da história indígena pretérita, também chamado pré-histórico ou pré-colonial. A categoria Arte Rupestre foi criada em razão do expressivo número de trabalhos com essa temática (Monteiro, 2020). Para a classe de Arqueologia Histórica foram incluídos todos os trabalhos voltados para a materialidade dos períodos históricos, desde a colonização até o século XX. Já a Arqueologia Social e Indisciplinada engloba todos os trabalhos com propostas críticas ao cientificismo, focados nas relações entre comunidades vivas e contexto arqueológico. A classe Revisão Teórica, Metodológica e Bibliográfica abarca todos as monografias que tiveram o objetivo de analisar algum aspecto teórico, metodológico ou bibliográfico na Arqueologia.

Dito isso, iniciamos o debate com um breve histórico da Arqueologia no Piauí. Na região sudeste do Piauí, os primeiros estudos arqueológicos foram coordenados pela Missão Franco-Brasileira, na década de 1970 (Rocha, 2019). O projeto da Missão Franco-Brasileira no Piauí começou a ser executado, com a colaboração do Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP) e do Centre National de La Recherche Scientifique (CNRS), de Paris, instituições as quais Niède Guidon era vinculada. Com isso, foi feita uma parceria entre a USP e a UFPI, que propiciou a primeira especialização voltada para Arqueologia no país, em Antropologia Pré-histórica, criada em 1973, e que continha estágio prático em São Raimundo

Nonato (OLIVEIRA, 2014), iniciando, assim, as pesquisas arqueológicas na área onde seria o Parque Nacional (Parna) da Serra da Capivara (PNSC).

A Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM) foi criada em 1986 pelos pesquisadores da Missão Franco-Brasileira com o objetivo de manter na região do Parque os vestígios arqueológicos encontrados nas escavações ocorridas na década de 1970, bem como difundir o conhecimento advindo desses trabalhos. A Fundação é formada por um museu, bibliotecas e laboratórios e possui vínculo com diversas universidades e instituições do país (Guidon, 1989).

A criação do curso da Univasf se diferencia por inaugurar uma nova onda de graduações em Arqueologia nos anos 2000, emergindo como um desdobramento das pesquisas científicas no Parque da Serra da Capivara. Enquanto que na UFPI, o curso surgiu em outra conjuntura, de intensificação de pesquisas no âmbito da iniciativa privada, fomentada pela demanda crescente de arqueólogos no mercado de trabalho, e sobretudo devido à ampliação do Reuni.

A Univasf representa no Brasil a primeira instituição de ensino superior localizada no sertão nordestino no período entre 2003 e 2007, quando o Governo Federal implementou ações para a interiorização das instituições públicas. Esse fato marcou a história da educação pública no Nordeste, pois até o período demarcado acima não havia investimentos nas regiões mais afastadas dos grandes centros urbanos (Araújo; Cusati, 2021). Em 2004, mesmo ano em que é fundada a Univasf (Leal, 2021), a FUMDHAM, em parceria com o Programa de Pós-graduação em Arqueologia da UFPE, criou a graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial da Univasf, com propósito de aprofundar o projeto político do Parna Serra da Capivara.

O curso de Arqueologia da Univasf funcionou, em seus primeiros anos, nas dependências da FUMDHAM, onde continham laboratórios, bibliotecas e reservas técnicas. Em 2008 é criado o Projeto Político-Pedagógico do Curso (PPC), que sistematizou os componentes curriculares, os quais eram voltados para as atividades de campo e laboratório, com foco na Pré-História, na Arqueologia Histórica e na Preservação Patrimonial, além de abordar a relação estreita entre o Parna e as comunidades do entorno. Atualmente o PPC vem sofrendo modificações conforme a entrada de docentes e discentes com experiências diversas (Mageste; Amaral, 2022), algo que pretendemos evidenciar nesta pesquisa.

Todo esse processo culmina na alteração das dinâmicas econômicas, culturais e políticas dos pequenos municípios brasileiros, como nos mostra Leal (2021), docente do curso de bacharelado em Antropologia da Univasf, criado em 2016 e situado no campus Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato – PI, onde também estão localizados os cursos de Arqueologia (graduação e mestrado), Ciências da Natureza e Química:

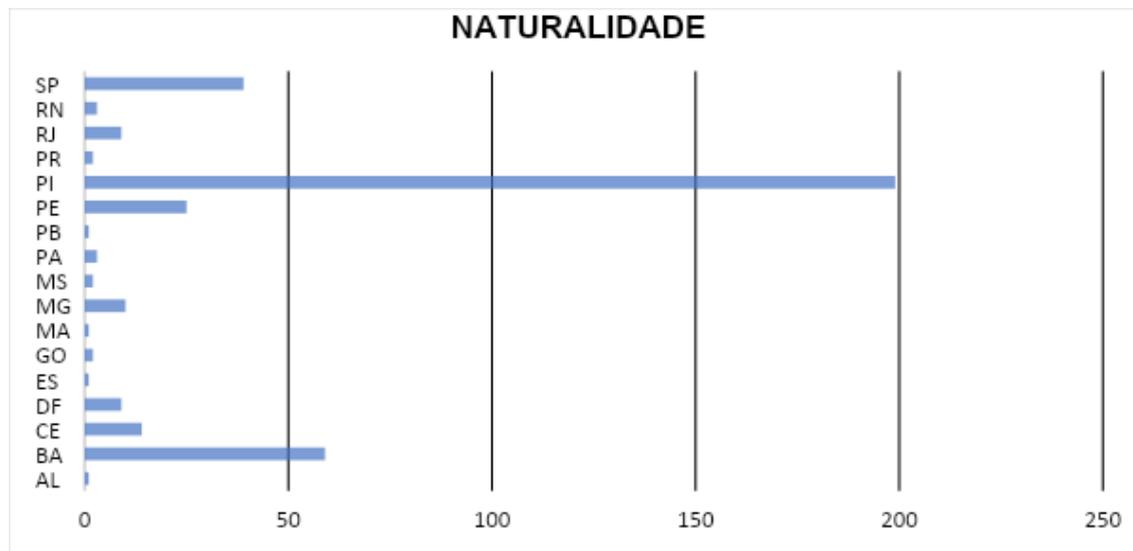
Assim, estudantes dessas universidades públicas passam a gozar de um lugar, senão de prestígio, ao menos de destaque. Debates sobre gênero, questões raciais, políticas culturais e saúde mental, por exemplo, tornam-se latentes, gerando efeitos, inclusive, nas maneiras como as próprias prefeituras passam a lidar com parte de seus municípios agora vindos de outros lugares, sem redes familiares e com outras percepções e experiências sobre o papel do poder público. E aqueles nascidos e criados nestas pequenas cidades, decididamente eleitores, quando entram na universidade, paulatinamente, se tornam cada vez mais críticos (Leal, 2021, p. 40).

Corroborando com essa discussão, o trabalho de Mageste e Amaral (2022) nos mostra evidências práticas das mudanças socioculturais trazidas pelos discentes com a implementação do campus da Univasf em São Raimundo Nonato e, sobretudo, com a criação do ENEM em 2010:

Em São Raimundo Nonato, as políticas fomentaram uma entrada maior de discentes oriundos da região, desde então sempre prevalentes em relação a estudantes provenientes de outras localidades: descendentes das comunidades expulsas do Parque, ex-participantes dos projetos sociais da FUMDHAM, do IPHAN e da UNIVASF, membros de comunidades quilombolas e camponesas, entre outras(os) estudantes acostumadas(os) a esbarrar com arqueólogas(os) e sítios arqueológicos ao longo de suas trajetórias de vida na ‘capital da Arqueologia no Piauí’ (Mageste; Amaral, 2022, p. 13).

A introdução desses diferentes grupos sociais citados acima na Univasf, muitos dos quais nascidos em São Raimundo Nonato, se refletiu nas práticas acadêmicas, especificamente nos trabalhos de final de curso em Arqueologia. À vista disso, apresentamos no gráfico abaixo dados sobre a naturalidade dos ingressantes em Arqueologia da Univasf:

Figura 1. Naturalidade dos discentes em Arqueologia da Univasf entre 2010¹¹ e 2019.



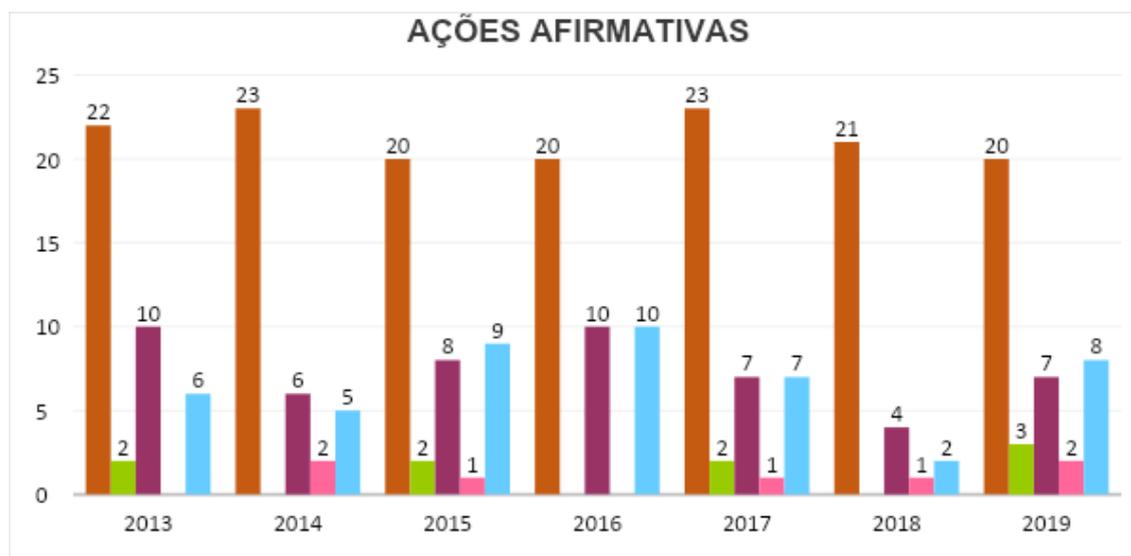
Fonte: Univasf, 2022.

Com base no gráfico acima, observamos que mais da metade dos ingressantes do curso de Arqueologia da Univasf, entre 2010 e 2019, são naturais do estado do Piauí. Em segundo lugar está a Bahia, seguida de São Paulo e Pernambuco. Em menor percentual estão os estudantes dos estados do Ceará, Minas Gerais, Distrito Federal e Rio de Janeiro. Ou seja, percebemos que o curso de graduação em Arqueologia da Univasf abriga ao longo dos anos estudantes de diversas partes do Brasil, tendo em vista a sua notoriedade enquanto a graduação mais antiga atualmente em vigor no país e sobretudo a sua localização no maior parque arqueológico pré-colonial das Américas, o Parna Serra da Capivara.

Outra informação substancial para analisarmos o perfil dos discentes de Arqueologia da Univasf são as ações afirmativas:

¹¹ Apesar do início das defesas das monografias da Univasf ter sido em 2009, só a partir de 2010 esses dados estatísticos começam a ser sistematizados.

Figura 2. Ações afirmativas utilizadas pelos ingressantes em Arqueologia da Univasf entre 2013¹² e 2019.



Fonte: Estatísticas – Univasf, 2023.

Legenda: AC: Ampla concorrência;

L1: vagas reservadas para candidatos com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas;

L2: vagas reservadas para candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas;

L3 ou L5: vagas reservadas para candidatos que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas;

L4 ou L6: vagas reservadas para candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas (Brasil, 2013 e 2021).

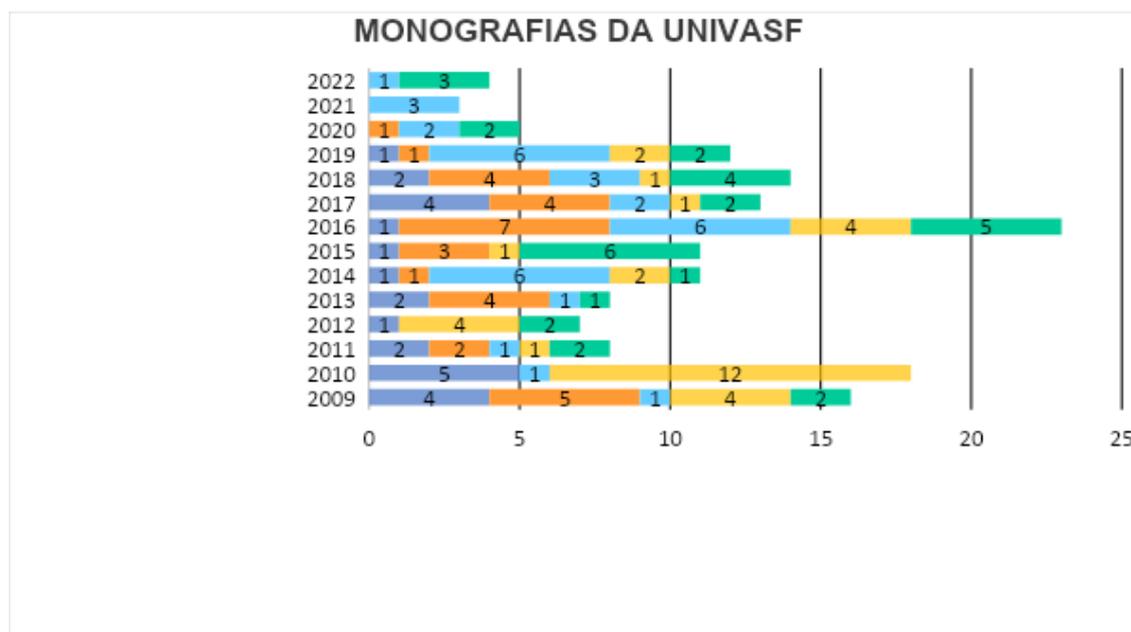
Com base no gráfico acima constatamos que desde 2013 tem havido um aumento no número de estudantes utilizando as cotas L2 e L4, as quais são destinadas, respectivamente, aos candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas; e aos candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas.

¹² A partir de 2013 esses dados são sistematizados pela Univasf.

As cotas L1 e L3, direcionadas, respectivamente, aos candidatos com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas; e aos candidatos que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas, não têm sido tão utilizadas quanto as cotas raciais. Isso nos mostra que tem havido um crescimento no número de estudantes pretos, pardos e indígenas no curso de Arqueologia da Univasf.

Para corroborar com a discussão sobre as transformações no curso de Arqueologia da Univasf a partir dos discentes da graduação, foram coletadas no repositório da Univasf 153 monografias disponíveis para download, as quais datam de 2009¹³ a 2022:

Figura 3. Monografias disponíveis no repositório da Univasf entre 2009 e 2022.



Fonte: Repositório da Univasf, 2023.

Como podemos perceber no gráfico acima, houve um “boom” na categoria Arte Rupestre no ano de 2010, contudo esta temática foi decaindo nos anos seguintes. A categoria Arqueologia Social e Indisciplinada começou a ser mais frequente a partir de 2014, apesar de no ano seguinte a temática não ter aparecido em nenhuma monografia, ela tem sido recorrente desde então. Todos esses fatores corroboram com a hipótese levantada nesta pesquisa de

¹³ A partir de 2009 esses documentos foram sendo sistematizados no repositório digital da Univasf.

modificação nos padrões temáticos da Arqueologia após as políticas de democratização do ensino superior, em 2010.

Devemos salientar, ainda, que esses dados se limitam aos trabalhos entregues nas bibliotecas e conforme discutido por Mageste, Amaral e Santos (2021) e Mageste e Amaral (2022), existe uma parte significativa das monografias que circulam fora do repositório institucional e que representam predominantemente os trabalhos da perspectiva da Arqueologia Social e Indisciplinada.

Partindo para o contexto da UFPI, em 2008 houve uma demanda por arqueólogos no país, em razão de obras de infraestrutura, o que deu origem a graduação em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre da UFPI, um dos cursos mais concorridos da instituição (UFPI, 2011), e que busca ampliar o conhecimento arqueológico disponível no Piauí por meio de oferta do curso de graduação, também abarcando compartimentos para além do eixo sul/sudeste/sudoeste do Piauí.

No PPC da UFPI são apresentadas as várias coligações entre a UFPI e outras instituições, nacionais e internacionais, o que é percebido em eventos científicos, trabalhos acadêmicos e na formação dos discentes da graduação e do mestrado. É destacado também o caráter plural do ensino de Arqueologia na UFPI, mas sobretudo um forte interesse pela análise e conservação de arte rupestre através de técnicas físico-químicas, tendo em vista que o curso está localizado no Centro de Ciências na Natureza e possui uma relação estreita com o departamento de Química (UFPI, 2011).

Com a Missão Franco-Brasileira, a atuação de Niède Guidon e da etnóloga Vilma Chiara e a criação do Núcleo de Antropologia Pré-histórica (NAP), a Arqueologia e a Antropologia se institucionalizam no Piauí, o que forneceu a essas disciplinas uma origem em comum (Gontijo, 2015). Com isso, nasce em 2009, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPI (PPGAARq), vinculado ao Departamento de Ciências Sociais e ao Centro de Ciências Humanas e Letras. O desmembramento dos cursos só ocorreu em 2013 (Leal, 2021), por razões teóricas e metodológicas (Gontijo; Pessoa, 2020).

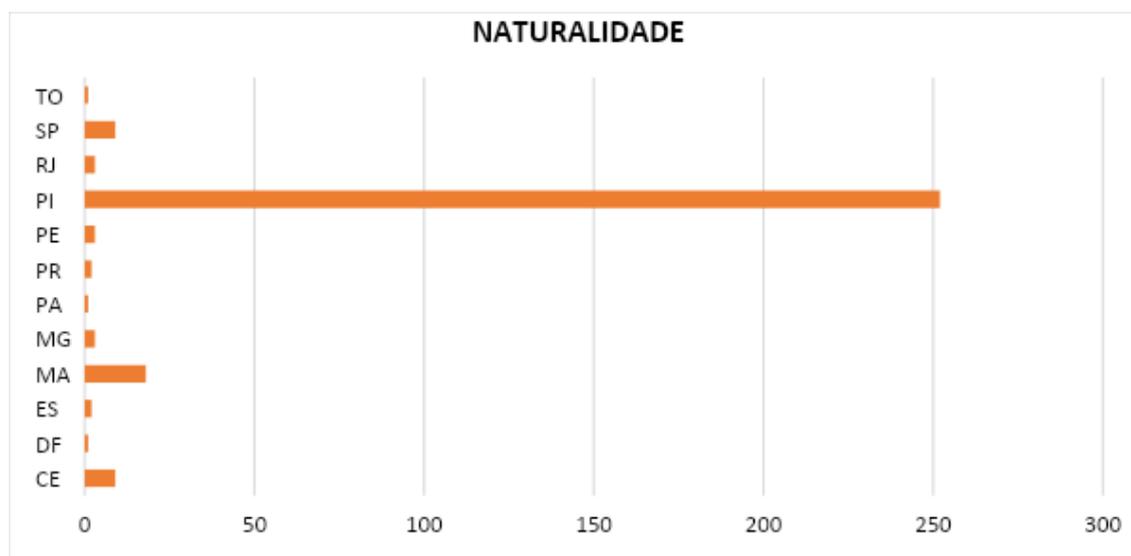
Entre 1990 e 2010, a professora e ex-coordenadora da graduação em Arqueologia da UFPI, Maria Conceição Lage, foi responsável pela coordenação de cursos técnicos de capacitação e especialização promovidos pela FUMDHAM com o intuito de garantir a salvaguarda e a extroversão do patrimônio arqueológico da Serra da Capivara e entorno. Em

2001 o Núcleo de Antropologia Pré-Histórica (NAP) criou a primeira especialização em conservação de arte rupestre, a qual recebeu estudantes de outros estados (UFPI, 2011).

Apesar da origem em comum, as disciplinas de Antropologia e Arqueologia na UFPI tiveram momentos de divergência nas décadas de 1980 e 1990, em razão de a primeira estar mais focada nas inspirações estruturalistas próprias da disciplina, enquanto a segunda se voltava para as Ciências Naturais – fato que mais tarde fez com que o curso de Arqueologia se aproximasse do de Química e até se inserisse no Centro de Ciências da Natureza da UFPI, tendo alguns dos seus docentes formação em Ciências da Natureza (Gontijo, 2015). Com esses caminhos divergentes, as disciplinas se afastaram, o que possivelmente se refletiu em suas respectivas grades curriculares e trabalhos acadêmicos.

Partindo para a análise sobre os discentes da graduação em Arqueologia UFPI, dados estes disponibilizados pela Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (PREG) da UFPI, apresentamos no gráfico abaixo os dados sobre a naturalidade dos discentes egressos e atuais do curso de Arqueologia da UFPI:

Figura 4. Naturalidade dos discentes em Arqueologia da UFPI, entre 2013¹⁴ a 2022.



Fonte: UFPI, 2023.

¹⁴ A partir de 2013 esses dados foram sistematizados.

Com base no gráfico acima, percebemos um maior quantitativo de estudantes de Arqueologia do próprio Piauí, e em menor proporção estudantes dos estados do Maranhão, São Paulo e Ceará. Apesar de não contar com a mesma variedade de estados, como vimos no gráfico sobre os discentes da Univasf, o curso de Arqueologia da UFPI também abriga estudantes de outros estados do país, sendo a maior parte oriunda do Nordeste.

Apresentamos abaixo as ações afirmativas que estão sendo utilizadas pelos ingressantes do curso de Arqueologia da UFPI desde 2013 até 2022:

Figura 5. Ações afirmativas utilizadas pelos ingressantes em Arqueologia da UFPI entre 2013¹⁵ e 2022.



Fonte: Estatísticas – UFPI, 2023.

Legenda: AC: Ampla concorrência;

AA-1: Candidatos com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas (Lei nº 12.711/2012);

AA-2: Candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas (Lei nº 12.711/2012);

AA-3: Candidatos que, independentemente da renda (art. 14, II, Portaria Normativa nº 18/2012), tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas (Lei nº 12.711/2012);

¹⁵ A partir de 2013 esses dados são sistematizados.

AA-4: Candidatos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas que, independentemente da renda (art. 14, II, Portaria Normativa nº 18/2012), tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas (Lei nº 12.711/2012);

AA-6: Candidatos com deficiência, autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, que tenham renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integral e exclusivamente o Ensino Médio em escolas públicas (Lei nº 12.711/2012) (Brasil, 2022).

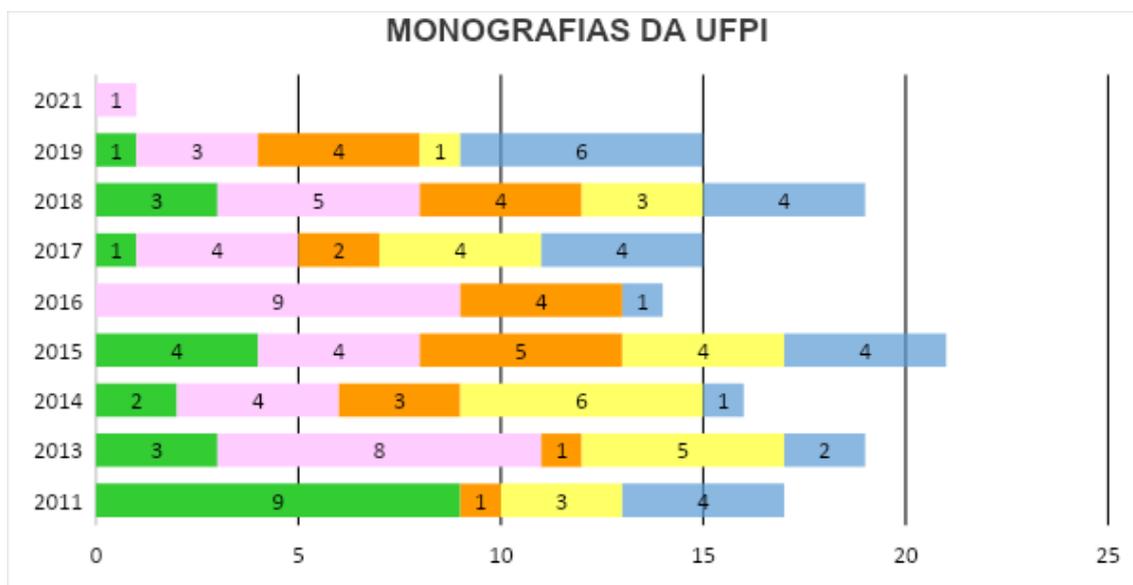
Como podemos observar no gráfico acima, desde 2013 as cotas AA2 e AA4 são as mais utilizadas pelos ingressantes em Arqueologia da UFPI, as quais são destinadas, respectivamente, aos estudantes autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas; e aos estudantes autodeclarados pretos, pardos ou indígenas que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas.

Em menor proporção, estão as cotas AA1 e AA3, que se referem, respectivamente, aos estudantes com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas; e aos estudantes que, independentemente da renda, tenham cursado integralmente o Ensino Médio em escolas públicas. Enquanto as categorias portador de curso superior e a cota AA6 só foram utilizadas uma vez durante os últimos dez anos, sendo a AA6 direcionada aos estudantes com deficiência, autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, que tenham renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo e que tenham cursado integral e exclusivamente o Ensino Médio em escolas pública.

À vista disso, podemos perceber que, assim como na Univasf, a maior parte das cotas utilizadas pelos discentes de Arqueologia é direcionada às pessoas pretas, pardas e indígenas. O que nos mostra, mais uma vez, a importância desse tipo de ação afirmativa para a inserção desses grupos étnicos nas universidades, que juntos, representam mais da metade da população brasileira segundo o IBGE (2022).

Partindo para a análise das monografias da graduação em Arqueologia da UFPI, no repositório da UFPI foram coletadas 137 monografias, datadas de 2011 a 2021:

Figura 6. Monografias disponíveis no repositório da UFPI entre 2011 e 2021.



Fonte: Repositório da UFPI, 2023.

O gráfico acima nos mostra que as categorias Arqueologia do Passado Remoto e Arqueologia Histórica se destacaram nos anos de 2011 e 2016, respectivamente, enquanto a categoria de Arte Rupestre não teve uma frequência tão expressiva, apesar do curso ser voltado para essa temática, o que nos mostra uma mudança na trajetória do curso de Arqueologia da UFPI. A categoria Arqueologia Social e Indisciplinada tem aparecido em todos os anos desde 2011, e com maior frequência a partir de 2014.

Reunindo os dados das duas instituições, sobre a categoria Arqueologia Social e Indisciplinada, ela apareceu em maior número na Univasf: 33 monografias, sendo o maior quantitativo em relação às outras categorias, enquanto na UFPI ela apareceu em 24 trabalhos, sendo a categoria mais utilizada a de Arqueologia Histórica, aparecendo em 38 monografias.

Vale salientar que na Univasf houve um equilíbrio no quantitativo de trabalhos de cada categoria, tendo em vista que Arqueologia Histórica, Arte Rupestre e Revisão Teórica, Metodológica e Bibliográfica tiveram o mesmo número: 32 trabalhos, enquanto a categoria Arqueologia do Passado Remoto foi a menos utilizada, aparecendo em 24 monografias. Na UFPI os quantitativos também foram semelhantes, exceptuando-se a categoria de Arqueologia Histórica: Arqueologia do Passado Remoto (23), Arte Rupestre (26) e Revisão Teórica, Metodológica e Bibliográfica (26).

Assim, percebemos que tem havido modificações nas temáticas das monografias de ambas as instituições, provocadas por diversos fatores, como o aumento do acesso às universidades por meio das políticas de ações afirmativas, além do ingresso de docentes também beneficiados com as políticas de expansão do ES e abertos para novas perspectivas, e também uma maior penetração de perspectivas críticas na Arqueologia brasileira na última década. Todas essas mudanças apontam para o papel da decolonialidade na subversão da produção de conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados levantados sobre os cursos de Arqueologia da Univasf e da UFPI e sobre os contextos sociopolíticos que marcaram a criação dos cursos de Arqueologia no país, pudemos perceber as particularidades da Arqueologia do Piauí, a qual é múltipla, está em constante mudança, e vem contribuindo para a quebra das barreiras impostas pela Modernidade/Colonialidade sobre o ensino e a produção de conhecimento.

Conseguimos perceber que há uma onda de reflexões críticas sobre o ensino de Arqueologia ocorrendo no contexto brasileiro. Especialmente no Piauí é possível vislumbrar um cenário mais esperançoso, já que temos alguns discentes, docentes e profissionais da área empenhados na construção de novos alicerces que irão sustentar as instituições arqueológicas em um futuro não muito distante.

Exemplo disso é a Samia (2021), que em seu trabalho faz alusão a uma pedagogia arqueológica como uma prática crítica e reflexiva que pretende conectar comunidades e patrimônio arqueológico através da quebra do academicismo e da desigualdade na valorização dos saberes, retirando dos acadêmicos a posição de únicos detentores de conhecimento. Pensar criticamente a pedagogia arqueológica se faz fundamental não apenas para uma revisão da própria disciplina em seus PPC's e suas bases teórico-metodológicas, mas para corrigir uma série de violências epistêmicas estruturais que ainda se fazem presentes nos ambientes universitários e na mentalidade dos pesquisadores.

Por fim, consideramos a importância de a Arqueologia brasileira continuar se fazendo presente nas discussões críticas relacionadas às didáticas de ensino e na autoavaliação sobre o

seu papel social e político enquanto ciência perturbadora e transformadora da história humana pretérita e presente.

REFERÊNCIAS

ANGELO, T. Referendo constitucional que refundou Bolívia como Estado plurinacional faz 10 anos. **Brasil de Fato**, São Paulo, 25 janeiro 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/01/25/referendo-constitucional-que-refundou-bolivia-c-omo-estado-plurinacional-faz-10-anos>. Acesso em: 15 abr. 2023.

ARAÚJO, P.; CUSATI, I. História da educação superior pública no Brasil: interiorização e expansão da universidade federal no submédio São Francisco (2003-2006). **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v.7, n.1, p.3621-3650, jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.34117/bjdv7n1-245>. Disponível em: <https://brazilianjournals.com/index.php/BRJD/article/view/22939>. Acesso em: 22 mar. 2023.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 mai. 2023.

BARRETO, C. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da Arqueologia no Brasil. **Revista USP**, [S. l.], n. 44, p. 32-51, 2000. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i44p32-51. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/30093>. Acesso em: 15 abr. 2023.

BARRETO, C. Arqueologia brasileira: uma perspectiva histórica e comparada. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, supl. 3, p. 201-212, 07 nov. 1999. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113468>. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/view/113468/111423>. Acesso em: 06 mai. 2023.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

BEZERRA, M. Bicho de Nove Cabeças: Os cursos de graduação e a formação de arqueólogos no Brasil. **Revista de Arqueologia**, [S.l.], v. 21, n. 2, 139-154, 30 dez. 2008. ISSN: 1982-1999. DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v21i2.255>. Disponível em: <https://www.revista.sabnet.org/index.php/SAB/article/view/255>. Acesso em: 05 mai. 2023.

BRASIL. Decreto nº 6.096, de 24 de Abril de 2007. Institui o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI. **Diário Oficial da União, Brasília**, 24 abr. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6096.htm. Acesso em: 11 fev. 2023.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, 20 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 09 jan. 2023.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 29 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 09 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Universidade Federal do Vale do São Francisco** (UNIVASF). Brasília, DF: Ministério da Educação, Edital nº 05, de 05 de abril de 2021 – Processo seletivo para Ingresso nos cursos de graduação presenciais da Univasf 2021 - PS-ICG 2021. Disponível em: https://portais.univasf.edu.br/noticias/univasf-divulga-selecionados-na-chamada-regular-do-sisu-2021-e-convoca-para-pre-matricula-de-20-a-23-de-abril/edital_no-05_ps_icg_2021-proen-2_.pdf. Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. Edital nº 55, de 23 de dezembro de 2013 – Processo seletivo para ingresso nos cursos de graduação da Univasf PS-ICG Univasf 2014. **Diário Oficial da União**: seção 3, Brasília, DF, p. 32, 24 dez. 2013. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/64474069/dou-secao-3-24-12-2013-pg-32>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Universidade Federal do Delta do Parnaíba** (UFDPAr). Brasília, DF: Ministério da Educação, Edital nº 09, de 25 de julho de 2022 – Procedimentos e cronograma referente à utilização da lista de espera do sistema de seleção unificada-SISU para ingresso nos cursos de graduação na modalidade presencial 2º semestre de 2022. Disponível em: <https://sis.ufpi.br/matriculagraduacao/download/edital/ODU=.pdf?014907>. Acesso em: 12 abr. 2023.

CAROMANO, C.; TRINDADE, T.; CASCON, L. O Ensino da Arqueologia Visto dos Bancos da Pós-Graduação. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 205-220, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v12.2.2014.205-220>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/4077>. Acesso em: 03 mai. 2023.

ESTERMANN, J.; TAVARES, M.; GOMES, S. Interculturalidade crítica e decolonialidade da educação superior: para uma nova geopolítica do conhecimento. **Laplage em Revista**, Sorocaba, v. 3, n. 3, p.17-29, 2017. DOI: <https://doi.org/10.24115/S2446-6220201733375p.17-29>. Disponível em: <https://laplageemrevista.editorialaar.com/index.php/lpg1/article/view/324>. Acesso em: 05 mai. 2023.

FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, A. V. Universidades, Arqueologia e Paulo Duarte. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 22, p. 89-96, 2012. DOI: [10.11606/issn.2448-1750.revmae.2012.106849](https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/106849). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/106849>. Acesso em: 07 mai. 2023.

GASPAR, M.; CAROMANO, C.; PEREIRA E.; BRANDÃO, K.; BELLETTI, J.; FREITAS, A.; PASSOS, L.; LIMA, M.; TAMANAHA, E.; CASCON, L.; BIANCHINI, G.; CABRAL, M.; WICHERS, C.; BEZERRA, M. Quem somos nós? Ou perfis da comunidade profissional arqueológica no Brasil: primeiras aproximações. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 146-178, jun. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v18i1.8104>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/8104>. Acesso em: 21 abr. 2023.

GOMES, J.; PASSOS, L. de P. Arqueologia entre o jogo acadêmico e a desesperança. **Revista de Arqueologia Pública**, São Paulo, v. 18, 2022. DOI: 10.20396/rap.v17i2.8664052. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8663907>. Acesso em: 14 mar. 2023.

GONTIJO, F. Antropologia fora dos Eixos? Algumas Considerações sobre as particularidades da formação de um campo de pesquisas no Piauí, Brasil. **Revista FSA (Faculdade Santo Agostinho)**, v. 12, n. 5, p. 49-62, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.12819/2015.12.5.3>. Disponível em: <http://www4.unifsa.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/962>. Acesso em: 05 mai. 2023.

GONTIJO, F.; PESSOA, M. L. Cursos, percursos e transcurso da antropologia no Piauí. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 159–174, 2020. DOI: 10.37370/raizes.2020.v40.651. Disponível em: <http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/651>. Acesso em: 6 mai. 2023.

GROSFOGUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86>. Acesso em: 07 mai. 2023.

GUIDON, N. Fundação Museu do Homem Americano – FUMDHAM. **Revista Clio Arqueológica**, Recife, n. 5, p. 135-139, 1989. ISSN: 2448-2331. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247227>. Acesso em: 08 mai. 2023.

HABER, A. Arqueologia, Fronteira e Indisciplina. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 5-16, 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v9.1.2011.5-16>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2203>. Acesso em: 09 jun. 2022.

IBGE. IBGE Educa Jovens. **Conheça o Brasil – População COR OU RAÇA**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html#:~:text=De%20acordo%20com%20dados%20da,1%25%20como%20amarelos%20ou%20ind%C3%ADgenas>. Acesso em: 12 abr. 2023.

LEAL, N. Por uma Antropologia na Caatinga: um breve ensaio sobre o bacharelado em Antropologia na Univasf e a interiorização do ensino superior no Brasil. **Anuário**

Antropológico [Online], v. 46 n. 1, p. 39-57, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.7657>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/7657>. Acesso em: 05 mai. 2023.

LILACS. Nota técnica n. 01/17: Leitura técnica e extração de conceitos na indexação de documentos segundo a Metodologia LILACS. **BIREME**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/07/1103131/1701-nota-tecnica-lectura-tecnica.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2023.

MAGESTE, L. AMARAL, A. As Arqueologias Afetivas na produção discente da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF): desdobramentos históricos e interfaces teóricas na construção da Arqueologia no Sudeste e Sudoeste do Piauí. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 17, n. 2, p. 1-46, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0115>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/FnyCNmj8yhJgzJL9fhH5bhM/>. Acesso em: 7 ago. 2023.

MAGESTE, L.; AMARAL, A.; SANTOS, M. Reflexões iniciais sobre as Arqueologias da Universidade Federal do Vale do São Francisco. In: Arqueologia e Patrimônio - Volume III: Transdisciplinaridades, Patrimônios e Problemas Contemporâneos. 1ed. **Anais eletrônicos** [...]. São Raimundo Nonato: UNIVASF, 2021, v. 3, p. 133-160. Disponível em: <https://portais.univasf.edu.br/pparque/publicacoes/arquivos-1/arqueologia-e-patrimonio-volume-3.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2023.

MESQUITA, L. C. A. **A Formação do Arqueólogo na Amazônia:** das Confusões à Graduação. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 11 abr. 2023.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, 2017a: e329402. DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 mai. 2023.

MONTEIRO, G. de A. **Escavando Assimetrias na Arqueologia do Nordeste do Brasil:** a dicotomia material x social em destaque. Monografia (Graduação em Arqueologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

MONTEIRO, G. de A. Os Cursos de Arqueologia nas regiões Nordeste e Sudeste do Brasil e seu viés Social e Material. **Revista de Arqueologia Pública**, São Paulo, v. 18, 2022. DOI: 10.20396/rap.v17i2.8664052. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8664052>. Acesso em: 14 mar. 2022.

MORO-ABADÍA, O. The History of Archaeology as a ‘Colonial Discourse’. **Bulletin of the History of Archaeology**, 16 (2), p. 4–17, 2006. DOI: <http://doi.org/10.5334/bha.16202>.

Disponível em: <https://www.archaeologybulletin.org/articles/abstract/10.5334/bha.16202/>.

Acesso em: 24 abr. 2023.

NEVES, C.; MARTINS, C. **Ensino Superior no Brasil**: uma visão abrangente. In: DWYER, T.; ZEN, E.; WELLER, W.; SHUGUANG, J.; KAIYUAN, G. *Jovens universitários em um mundo em transformação: uma pesquisa sino-brasileira*. Brasília: Ipea; Pequim: SSAP, 2016. 311 p., il. Disponível em:

<https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/9061/1/Ensino%20superior%20no%20Brasil.pdf>. Acesso em: 08 mai. 2023.

OLIVEIRA, J. de S. **A Educação Patrimonial como estratégia de Arqueologia Pública na área do Parque Nacional Serra da Capivara**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Serra da Capivara, São Raimundo Nonato, 2014.

QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP Afterall**, São Paulo, 2019. Disponível em:

<https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2023.

RIBEIRO, D.; MELO, A. Construção do conhecimento e eurocentrismo nas universidades: apontamentos para uma Pluriversidade. **Revista Educação em Questão**, Natal, v. 57, n. 51, p. 1-24, 2019. DOI: <https://doi.org/10.21680/1981-1802.2019v57n51ID15551>. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/15551>. Acesso em: 17 abr. 2023.

ROCHA, J. C. **Breve História da Arqueologia no Sertão do Piauí (1970-1993)**. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) – Universidade Federal da Bahia e Universidade Estadual de Feira de Santana, Salvador, 2019.

SAMIA, D. G. Arqueologia pedagógica: reflexões teóricas e conceituais. **Revista Arqueologia Pública**, São Paulo, n. 17 (2), 179-195, 2021. DOI:

10.20396/rap.v17i2.8666241. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8666241>. Acesso em: 14 abr. 2023.

SANTOS, V. M. dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 30, ePUB, 03 dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822018000100242&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 abr. 2023.

TIRADO, G. Violencia Epistémica y Descolonización del Conocimiento. **Sociocriticism**, v. XXIV, 1 e 2, 2009. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4637301.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2023.

Universidade Federal do Piauí (UFPI). **Proposta de Curso Novo** - Programa de Pós-graduação em Arqueologia - PGArq. Teresina, 2011. Disponível em: <https://sigaa.ufpi.br/sigaa/verProducao?idProducao=3091181&key=5c669324fc8c76108ac417df80d22bf7>. Acesso em: 05 abr. 2023.

Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). **Projeto Político Pedagógico do Curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial**. São Raimundo Nonato, 2021. Disponível em: https://portais.univasf.edu.br/arqueologia/ensino/matriz-curricular/ppc_arq_2021-enviar-p-pro-en.pdf. Acesso em: 11 fev. 2023.

WICHERS, C. Dois enquadramentos, um mesmo problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 26/27, n. 2/1, p. 16-39, 2013/2014. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/18570>. Acesso em: 11 fev. 2023.

ZANETTINI, P.; WICHERS, C. Arqueologia Preventiva e o Ensino de Arqueologia no Brasil. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 239-256, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v12.2.2014.239-256>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/4079>. Acesso em: 21 mar. 2023.

ZITKOSKI, J. J.; GENRO, M. E. H.; CAREGNATO, C. E. Democratização da Educação Superior: Apontamentos Para a Valorização de Experiências Alternativas no Contexto Latino-Americano. **Revista de Ciências Humanas – Educação**, Frederico Westphalen, v. 16, n. 27, p. 56-71, dez. 2015. ISSN 1981-9250. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/view/1519>. Acesso em: 02 mai. 2023.

Produção de subjetividades críticas e contra hegemonia em cineclubes na Baixada Fluminense: uma abordagem cartográfica e psicossocial

Production of subjectivities and counter-hegemony in film clubs: a cartographic and psychosocial approach

Adriana Carneiro de Souza

Doutoranda em Psicossociologia de Grupos e Comunidades pelo EICOS/UFRJ, mestre em Psicossociologia, especialista em Arte, Cultura e Educação pelo IFRJ, Bacharel em Estudos de Mídia pela UFF. Cineclubista por formação, atua na implementação de projetos audiovisuais com foco em educação e direitos humanos. Autora do livro "Afetos Revolucionários: microbiografias de uma revolução periférica - afetosrevolucionarios.com".

RESUMO

O artigo investiga os processos de constituição de subjetividades críticas em cineclubes na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, Brasil. A pesquisa se concentra nas práticas coletivas desses grupos e na constituição de enunciados contra-hegemônicos. Foram entrevistados membros fundadores e participantes de três cineclubes na região. O estudo procura compreender como essas iniciativas se inscrevem na constituição dos sujeitos, considerando o contexto de surgimento dessas iniciativas e o fortalecimento de políticas públicas para a democratização do acesso à cultura. Os cineclubes são vistos como espaços de criação de significados, rompimento e produção de sentido. O artigo utiliza a interlocução entre cultura, discurso e poder, bem como conceitos de sujeito e modos de subjetivação. A pesquisa segue uma abordagem metodológica baseada nos estudos cartográficos e na psicossociologia latino-americana com o objetivo de incluir a Baixada Fluminense no âmbito da pesquisa acadêmica sob a ótica da produção de subjetividades críticas, deslocando o olhar de sujeição para um olhar de produção de vida desses sujeitos e territórios.

PALAVRAS-CHAVE

Produção de subjetividades; cineclubes; Baixada Fluminense; cartografia; psicossociologia.

ABSTRACT

The article investigates the processes of constitution of critical subjectivities in film clubs in Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, Brazil. The research focuses on the collective practices of these groups and the constitution of counter-hegemonic statements. Founding members and participants of three film clubs in the region were interviewed. The study seeks to understand how these initiatives contribute to the constitution of individuals, considering the context in which they emerged and the strengthening of public policies for democratizing access to culture. Film clubs are seen as spaces for creating meaning, breaking with dominant narratives, and producing new ones. The article uses the interplay between culture, discourse, and power, as well as concepts of subjectivity and modes of subjectivation. The research follows a methodological approach based on cartography and collective narrative. The aim is to include Baixada Fluminense in academic research on the production of critical subjectivities, shifting the focus from subjection to the production of life for these individuals and territories.

KEYWORDS

Production of subjectivity; film club; Baixada Fluminense; cartography; psychosociology.

Produção de subjetividades críticas e contra hegemonia em cineclubes na Baixada Fluminense: uma abordagem cartográfica e psicossocial

INTRODUÇÃO

O que são cineclubes? Quem são os sujeitos sociais que performam os coletivos cineclubistas na Baixada Fluminense? Por que essas pessoas se coletivizam? Como os cineclubes podem funcionar como espaços de formação de subjetividades críticas e contra hegemônicas em territórios historicamente tensionados?

Este artigo pretende realizar uma busca sobre os processos de subjetivação da prática coletiva na constituição de subjetividades críticas sujeitos que atuam em cineclubes na Baixada Fluminense. Localizamos nossa questão central sobre o tema da subjetivação da prática coletiva nos cineclubes e constituição de enunciados contra hegemônicos, sejam estes identitários, territoriais ou sociais. Para isso, realizamos entrevistas com sujeitos fundadores e/ou participantes dos cineclubes Cineclube Mate com Angu, fundado em 2002 no município de Duque de Caxias, Cineclube Buraco do Getúlio, fundado em 2006 na cidade de Nova Iguaçu e o cineclube Fação Feminista, fundado em 2015, todos presentes na Baixada Fluminense do estado do Rio de Janeiro, Brasil. Este é um estudo recortado no tempo e limitado pelo território.

No Brasil, a atividade cineclubista se apresenta como um movimento cultural organizado com forte presença em diferentes épocas. Muitos aspectos relevantes deste movimento cultural podem ser analisados profundamente à luz dos estudos sociais. A função desempenhada pelos cineclubes na formação de uma geração de jovens nos anos 50 e 60, as potencialidades da relação entre o cineclubismo e a educação, a formação de público para o cinema e força de sua expressão contra-hegemônica e, por que não, contra-coloniais, são questões relevantes que já vem sendo aprofundadas pelos estudos mais sobre o tema¹⁶. Nosso trabalho, entretanto, buscará compreender como tal prática se inscreve na constituição dos sujeitos, considerando que o contexto de surgimento dessas iniciativas está também

¹⁶ Ver ALVES, Giovanni e MACEDO, Felipe. Cineclube, Cinema e Educação. Editora Práxis, Londrina, 2010.

relacionado, dentre outros elementos, a um momento em que se fortalecem políticas públicas para a democratização do acesso à cultura nas margens e bordas da cidade.

Trata-se de lançar um olhar sobre os sujeitos que materializam espaços onde podem criar novos campos de existência. Os cineclubes são atividades públicas e abertas. Ao fornecer uma programação alternativa em relação às salas de cinemas comerciais, promover a disseminação do cinema e estimular o encontro, os cineclubes no Brasil colocaram-se como um lugar onde as narrativas audiovisuais extrapolaram seu sentido de representação simbólica. Neste contexto, os cineclubes são espaços de criação de significados, um movimento de rompimento, de produção de sentido.

Para isso, debateremos, em primeiro lugar, a interlocução entre as noções de cultura, discurso e poder são debatidas, apoiando-nos nos estudos recentes que propõem alguns aspectos de intersecção entre a psicologia social e os estudos culturais. Em seguida, partiremos para a delimitação dos conceitos de sujeito, a partir de Deleuze e Guattari, bem como a noção de modos de subjetivação como proposta por Michel Foucault. Em seguida, abordaremos como a psicossociologia latino-americana se posiciona em relação a estes pressupostos.

Para que esta travessia fosse realizada, foi fundamental nos apoiar sobre a cartografia e a política da narratividade, uma vez que estas permitem a análise de processos de produção de subjetividade em um território portador de espessura processual (BARROS; KASTRUP, 2010). Manter as narrativas de nossos entrevistados neste trabalho, em voz e texto, foi uma tentativa de produzir com e não sobre o campo. Não se trata de apenas de dar a voz aos entrevistados, mas também de buscar uma produção narrativa coletiva, que inclua a Baixada Fluminense no âmbito da pesquisa acadêmica sob a perspectiva da produção de subjetividades críticas, deslocando o olhar de sujeição para um olhar de produção de vida destes sujeitos e territórios.

Assim, apresentaremos os pressupostos metodológicos utilizados para a realização das entrevistas e, em seguida, empreenderemos uma análise temática da categoria de significação que chamamos de “Territorialidades Cineclubistas”. Em consonância com as perspectivas de uma psicossociologia comunitária latinoamericana, tentaremos lançar um olhar sobre os sujeitos a partir das premissas de que a produção de subjetividades deve ser encarada como processual e que suas experiências subjetivas foram constituídas no contexto de um território

economicamente e socialmente negligenciado ao longo da história. Assim, buscamos discutir categorias de análise na tentativa de dar conta dos “territórios existenciais” produzidos por estes sujeitos a partir da prática coletiva.

MAPEANDO TERRITORIALIDADES CINECLUBISTAS

Para Alvarez e Passos (2010), em “Cartografar é habitar um território existencial”, o ato de produzir conhecimento não pode desprender-se do ato cognitivo, base experiencial da atividade de investigação. O conhecimento, entendido aqui como reconhecimento de uma determinada realidade, produz-se no processamento da leitura desta realidade. Os objetos vivos, na investigação e pesquisa, merecem do pesquisador a honestidade e reconhecimento de seus afetos, suas transversalidades e seus próprios agenciamentos no contato e na leitura do objeto a ser pesquisado. Segundo os autores, produzir conhecimento pressupõe implicar-se ao mundo, imbricar-se no e pelo processo e assim, ver-se, nele. O problema da implicação do pesquisador traduz “a experiência concreta de habitar um território existencial” (ALVAREZ e PASSOS, 2010. p.131).

A habitação de territórios existenciais prescinde, antes de tudo, da habitação do lugar do aprendiz, no qual afeto, curiosidade e abertura antecedem os encontros e as interpretações que deles surgem. É pôr-se no campo de pesquisa e ver-se como composição com este, colocando sua própria subjetividade como elemento do encontro e da construção de tais paisagens. Trata-se de uma busca por uma observação cosmológica do objeto e sua conjugação com os processos históricos e psicossociais pelos quais foi e é perpassado. Tal posicionamento nos exige nunca abandonar o lugar de aprendiz: o lugar de “disponibilidade à experiência” em intenção e atenção. Esta “receptividade afetiva” é a postura de abertura aos acontecimentos, uma abertura afetiva à transversalidade e multiplicidade que o campo de pesquisa propõe (ALVAREZ; PASSOS, 2010. p.137).

Nesta pesquisa, o sujeito pesquisador é superfície de encontros. E como a superfície possui temperatura, textura, tamanho, capacidade e limitações. Segundo Larrosa, “aquele que nada afeta e nada fere, aquele que não é exposto” é incapaz de experimentar (LARROSA, 2011, p.13). Os entrevistados fazem parte do universo da pesquisadora, são amigos, companheiros de jornada na produção cultural em seus territórios, compartilham de códigos e de experiências sociais relacionadas às origens de suas famílias e territórios. O afeto que

transversa todo este trabalho, nas palavras de Larrrosa, se faz fundamental para a leitura do mundo: é vulnerabilidade, sensibilidade e exposição.

Para alcançar o objetivo de analisar como os processos de coletivização se inscrevem na subjetividade dos sujeitos que performaram atividades artísticas coletivas, utilizamos dispositivos metodológicos utilizados no campo da psicossociologia, como a realização de entrevistas individuais semi-estruturadas. Com a realização de entrevistas biográficas para coleta de dados, buscamos o estabelecimento de um percurso metodológico que favoreça o acesso transversal ao objeto de pesquisa. Trata-se de uma busca a partir do coletivo em direção ao sujeito. Ao longo deste percurso, estivemos atentos e abertos aos encontros e atravessamentos propostos pelo campo de pesquisa, pois compreendemos que o campo é em si processo de construção de saberes, pois é no campo e com o campo que saberes se produzem (ALVAREZ; PASSOS, 2010. p.143).

Foram convidados a participar desta pesquisa sujeitos maiores de idade, ambos os sexos e gêneros, pertencentes a distintos grupos étnico-raciais, integrantes e ex-integrantes dos coletivos cineclubistas em atividade na região da Baixada Fluminense. Convidamos aqueles que tinham participado das atividades de maneira ininterrupta na condição de colaboradores na realização das atividades e/ou membros que participaram do momento da fundação. São eles:

Luana Pinheiro: Produtora cultural, roteirista, curadora e realizadora audiovisual. Coordenou e produziu projetos como o Cineclube Buraco do Getúlio, a Escola Livre de Cinema de Nova Iguaçu e o Iguacine, além de realizar a produção de projetos como a Agência de Redes para Juventude, o Festival Home Theatre e o Escuta Festival, realizado pelo Instituto Moreira Salles. Se dedica há mais de 19 anos aos processos que articulam a produção cultural na metrópole do Rio de Janeiro e ao fomento da produção audiovisual. Acredita na troca de saberes, fazeres e metodologias que contribuam para a construção de novas narrativas sobre os territórios populares.

Sabrina Souza (Sassá) - Nascida e criada em Duque de Caxias na Baixada Fluminense, RJ. Cineasta e Produtora Cultural. Co-fundadora do Coletivo Negada (RS-BA) e da Facção Feminista Cineclube (RJ). Fomenta e através do registro imagético a luta antirracista e feminista do sul do Brasil, Bahia e Rio de Janeiro. Fez partes de programas e projetos educacionais e de etnodesenvolvimento pautados na lei n 10.639/03 e 11.645/08 com

viés de tecnologias e audiovisual para educação em comunidades quilombolas, indígenas e periféricas. Como documentarista, realizou filmes com temáticas étnico-raciais e mulheres nas cidades e patrimônio cultural brasileiro.

Igor Barradas - É cineasta, cineclubista e educador. Dirigiu seu primeiro curta em 2001 e pouco depois fundou o Cineclube Mate Com Angu, no município de Duque de Caxias. É formado em Estrutura Dramática na Escola de Cinema Darcy Ribeiro. Como educador audiovisual possui experiência em projetos socioambientais e culturais em diferentes regiões do país. Dentre seus filmes, como cineasta, estão “Lá no fim do Mundo...”, de 2007, “Queimado”, lançado em 2011, Cascudos (2018). Atualmente desenvolve um documentário sobre o filme "O Amuleto de Ogum", do cineasta Nelson Pereira dos Santos e o curta “O Vôo”, selecionado pelo pelo Edital Retomada Cultural da Lei Aldir Blanc.

A utilização de entrevistas como dispositivo é um processo dialógico de construção de sentido que ocorre a partir da uma "negociação de pontos de vista e de versões sobre os assuntos e acontecimentos" (AGARAKI; LIMA; PEREIRA; NASCIMENTO, 2014, p. 59) e posiciona os participantes e pesquisadores durante o processo, nomeado de interanimação. A entrevista propicia processos de negociação de sentidos pois sua realização “desafia os posicionamentos que vão ocorrendo durante a sua produção” (AGARAKI; LIMA; PEREIRA; NASCIMENTO, 2014, p.58). De acordo com os autores, os indivíduos podem, durante a realização das entrevistas, recorrer à sua memória e suas experiências pessoais e estas podem, no caso das entrevistas biográficas, serem ressignificadas e categorizadas em um processo dialógico no momento das entrevistas.

Na etapa de análise, iniciamos com a organização das entrevistas para que fosse possível proceder uma “análise de conteúdo temática” proposta por Bardin (2011). A análise por unidades de significação buscou a articulação dos dados coletados e a “formulação de hipóteses explicativas do problema ou do universo estudado” (DUARTE, 2004, p. 221). Neste artigo, iremos debater uma das Territorialidades Cineclubistas mapeadas nas entrevistas. Nas Territorialidades Cineclubistas “Aprender Fazendo” e “Identidade, subjetividade e interseccionalidade”, será possível adentrar temas como o acesso e a permanência na universidade, as metodologias coletivas produzidas no âmbito dos Cineclubes e a categoria de Sujeito atravessada pelas questões de gênero e racismo.

Sujeito e modos de subjetivação

Segundo a noção foucaultiana, é a partir dos séculos XVII e XVIII que surge uma “nova mecânica de poder”, com o nascimento de procedimentos específicos e aparelhos que irão transformar e distinguir as relações de poder daquele ligado à soberania. Para o autor:

Este novo mecanismo apoia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais que um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano.” (FOUCAULT, 2007, p. 187-188)

Trata-se de uma invenção da sociedade burguesa que irá fundar uma nova economia do poder, do poder disciplinar, capaz de sustentar a consolidação do modelo econômico social de uma sociedade capitalista e industrial. As disciplinas, o sistema jurídico, a medicina e suas práticas integram então um novo aparelho de mecanismos disciplinares. Em sua análise, Foucault apresenta uma noção de poder que não possui totalizante e universal, mas formas heterogêneas e dispersas. Na introdução de *A Microfísica do Poder*, Roberto Machado nos apresenta que, na leitura proposta por Foucault, “o que parece como evidente é a existência de formas de exercício do poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas e que são indispensáveis inclusive na sua sustentação e atuação eficaz”(MACHADO, 2007, p. XI). Este poder assume materialidade e intervém na realidade concreta do corpo social - os corpos dos sujeitos - e os assujeita. Nas palavras de Foucault:

“Dispomos da afirmação que o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também a afirmação que o poder não é principalmente a manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”. (FOUCAULT, 2007, p. 175).

Contrários à correntes da Psicologia que herdaram do Iluminismo uma perspectiva do sujeito que o compreende a partir de um essencialismo humano, como algo fixo e dotado de uma subjetividade de “caráter imutável e estritamente psíquico”, Félix Guattari e Gilles Deleuze propõem novas perspectivas para a noção de sujeito e subjetividade. De acordo com Mansano (2009):

Retomando as ideias de Guattari, vemos que a subjetividade é compreendida como um processo de produção no qual comparecem e participam múltiplos componentes.

Esses componentes são resultantes da apreensão parcial que o humano realiza, permanentemente, de uma heterogeneidade de elementos presentes no contexto social. Nesse sentido, valores, ideias e sentidos ganham um registro singular, tornando-se matéria prima para expressão dos afetos vividos nesses encontros. Essa produção de subjetividades, da qual o sujeito é um efeito provisório, mantém-se em aberto uma vez que cada um, ao mesmo tempo em que acolhe os componentes de subjetivação em circulação, também os emite, fazendo dessas trocas uma construção coletiva viva (MANSANO, 2009, p. 111).

Os valores, ideias e sentidos circulantes, vistos aqui como componentes, possuem caráter transitório materializado na sua circulação e reinvenção na vida social, através das instituições, práticas e modelos vigentes em uma da realidade histórica, como por exemplo a ciência, a mídia, a linguagem e o capital. Neste sentido, o "projeto global de serialização da subjetividade" (GUATTARI & ROLNIK, 1999, p.46) submete e engessa os sujeitos e territórios à lógicas que atendem ao interesse do capital. É no processo de singularização que o sujeito frustra a subjetivação dos componentes homogeneizantes e produzem registros particulares que subvertem a "modelização de suas subjetividades" (GUATTARI, 1999, p.47). Para GUATTARI & ROLNIK:

O que vai caracterizar um processo de singularização (que, durante certa época, eu chamei de "experiência de um grupo sujeito"), é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências, práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, a nível económico, a nível do saber, a nível técnico, a nível das segregações, dos tipos de prestígio que são difundidos. A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão importante (1999, p.46)

No caso deste trabalho, utilizamos a hipótese de que o esforço da coletivização em si, com suas formas contrárias à lógica das crenças e desejos individualizantes que marcam nosso tempo histórico, pode ser compreendido como uma tentativa de processo de singularização.

Sujeitos coletivos

Pode-se dizer que a psicossociologia de bases psicanalíticas irá buscar pelas dimensões simbólicas e subjetivas das relações entre sujeitos de um determinado contexto e, ainda, as considerará determinantes na constituição das dinâmicas relacionais e comportamentos. Esta

leitura multifatorial do contexto do grupo inclui a dimensão subjetiva, do inconsciente dos sujeitos, reposicionando, desta forma, a sua própria concepção. Esta noção de sujeito influenciada pela psicanálise o compreenderá não apenas como parte integrante e consciente de um todo, mas um fator tangenciado pela subjetivação dos fatos que determinam sua experiência social, cultural e afetiva no plano individual. Ao mesmo tempo, este sujeito está inserido num sistema social constituído por regimentos simbólicos e normas, ou seja, um sujeito que age coletivamente também motivado pelo próprio inconsciente. Para Casadore:

A psicossociologia considera o sujeito junto de uma historicidade subjetiva e singular – historicidade, essa, que diria respeito, diretamente, às capacidades e resistências de indivíduos e grupos em produzirem (ativamente) sua história, ou seja, buscar mudanças não só no contexto em que se inserem, mas também neles mesmos. (2013, p.171)

Essas ressonâncias recebem a fundamental contribuição teórico metodológica de Paulo Freire, que já questionava o lugar de neutralidade da ciência e o negligenciamento do componente da subjetividade tanto dos sujeitos a serem pesquisados quanto do pesquisador. Para Freire, trata-se de conhecer a realidade completa das comunidades, considerando para isso não somente os fatos objetivos de uma realidade, mas também a “leitura”, ou seja percepção que tais sujeitos construíram sobre suas realidades a partir de suas implicações pessoais. As comunidades são compreendidas como protagonistas da própria mudança e não objeto de transformação externa. Nesta leitura, um grupo de sujeitos deve ser compreendido à partir da perspectiva de sujeitos em um grupo.

É sob a influência da Teologia da Libertação que o psicólogo e teólogo Ignacio Martín-Baró irá propor a “Psicologia da Libertação” (1985), a partir de uma perspectiva crítica à psicologia cientificista. Esta perspectiva buscava a construção de uma nova epistemologia e uma nova práxis, voltando a psicologia às questões sociais urgentes que afetam as maiorias, assumindo desta forma um compromisso ético-histórico voltado para a transformação social. Segundo Baró:

Não há pessoa sem família, aprendizagem sem cultura, loucura sem ordem social; portanto, não pode tampouco haver um eu sem um nós, um saber sem um sistema simbólico, uma desordem que não se remeta a normas morais e a uma normalidade social (1997, p.17).

A prática da intervenção do psicólogo deveria considerar o sujeito em sua dimensão social e comunitária. Ao referir-se sobre esta necessidade a partir dos povos centro-

americanos, Martin-Baró (1997) fornece questionamentos e proposições que contribuem fundamentalmente para o pensamento da Psicologia Crítica Política e a Psicologia Social Comunitária. Em especial neste cenário, Baró sinaliza a marca histórica causada pelos conflitos regionais, muitos deles estimulados ou financiados por potências desenvolvidas, e lutas revolucionárias em busca por independência. Esse cenário que pode ser estendido a muitos outros países latinos, como por exemplo o Brasil com o genocídio de populações indígenas e a escravização da população negra, resulta no que chama de “uma catastrófica miséria estrutural” (MARTIN-BARÓ, 1997, p.6). Trata-se de questionar o lugar histórico e a ordem social do indivíduo e a comunidade na qual está inserido, suas relações intra e extra comunitários e seu ambiente.

Cinefilia e resistência

Cineclube é a casa do cinema, lugar onde se exhibe filmes, se estuda, se forma espectadores e mão-de-obra especializada para o cinema e para a ação cultural militante e voluntária. É o lugar onde é possível ver e rever novos e antigos filmes e amigos. É o lugar onde a magia da sala escura permanece inalterada, com luz na tela e no coração das pessoas. Cineclube é o ponto de encontro, é o oxigênio da atividade cinematográfica, o lugar de troca de experiências.

Carta da XXIV Jornada Nacional de Cineclubes de Brasília.

No Brasil, a atividade cineclubista se apresenta como um movimento cultural organizado com forte presença em diferentes épocas. Poderíamos, no sentido de definição da atividade, dizer que trata-se de uma atividade de exibição audiovisual não comercial desenvolvida por organizações ou grupos de pessoas, voltada para a promoção do acesso ao conteúdo audiovisual e o estímulo ao debate.

O Chaplin Club, fundado em 1928 no Rio de Janeiro, pode ser considerado um marco inicial na trajetória do movimento no Brasil. O principal objetivo era desenvolver “o estudo do cinema como uma arte” (Vieira *in* Ramos, 2008, p. 119). O Chaplin Club publicava regularmente a revista *O Fan*, que teve sete edições publicadas entre os anos 1928 e 1931, noticiando artigos relacionados à linguagem cinematográfica.



Figura 6. Detalhe da primeira edição da revista O Fan.

Fonte: Biblioteca Nacional Digital¹⁷

Em 1940, foi fundado o Clube de Cinema de São Paulo na Faculdade Filosofia da Universidade de São Paulo. Em 1941, apenas 1 ano após ser criado, sofre com intervenções da ditadura Getulista e tem atividades encerradas pelo Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda – DEIP¹⁸. Este evento denota a conturbada relação entre o cineclubismo e as forças opressoras das ditaduras nas décadas seguintes¹⁹. Em 1946, o Clube de Cinema de São Paulo retomou suas atividades utilizando o espaço do consulado americano para a realização das sessões. A partir desta, novas experiências cineclubistas surgem em todo o Brasil (SOUZA, 2011).

Para André Gatti (2004), os cineclubes funcionaram como espaços de formação para seus frequentadores em um momento no qual não existiam cursos de cinema no Brasil. Segundo MACEDO (2011), naquela época já era possível observar o caráter formativo que a atividade cineclubista assumia. O autor Pedro Simonard corrobora:

Nos cineclubes se davam as discussões teóricas e políticas. Eram um espaço de atração de curiosos e novos participantes do movimento. Em alguns casos, também foram o espaço onde se deram cursos de cinema, já que ainda não existiam no Brasil faculdades e cursos de cinema regulares (2006, p. 70)

¹⁷ Link: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=097187&pagfis=1>. Acesso em 09 de Agosto de 2021.

¹⁸ O Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda era a seção paulista do Departamento de Imprensa e Propaganda – DIP, organismo censor na organização governamental estadonovista.

¹⁹ Para mais referências sobre as relações cineclubistas nos tempos do Golpe de 64 conferir MATELA (2008).

Na década de 1950, o cinema nacional atravessava um difícil contexto social, econômico e político no Brasil. Neste contexto, os cineclubes que surgem atrelados às instituições de ensino e organismos estudantis, tais como o Centro de Estudos Cinematográficos (CEC)²⁰ da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil - FNFfi e o Grupo de Estudos Cinematográficos da União Metropolitana dos Estudantes - GEC/UME, no Rio de Janeiro. Este último ficou conhecido pelo seu forte teor político e contestador (MATELA, 2008).

Embora não tenham sido diretamente afetados em um primeiro momento, os cineclubes não conseguiram passar incólumes ao regime ditatorial instaurado em 1964. Com a radicalização da ditadura e instauração do Ato Institucional nº5, em 13 dezembro de 1968, as práticas cineclubistas ficaram mais difíceis de serem exercidas. Em entrevista concedida a Rose Clair Matela, Marisa Anoni de Souza relata sobre a VII Jornada Nacional de Cineclubes, em Brasília:

Houve uma ruptura em 68, quando uma Jornada de Cineclubes iria acontecer em Brasília, mas a polícia entrou de cavalaria, não deixou que ocorresse nada. Houve então um período, entre 68 e 70 mais ou menos, que a organização nacional de cineclubes retraiu [...] (SOUZA in MATELA 2008. p.156)

Com a interferência do Estado e a restrição da liberdade de expressão no fazer artístico e cultural, em 1969, quase todos os 300 cineclubes do país estavam fechados, bem como o Conselho Nacional Cineclubista e as federações (GATTI in RAMOS (2004) o cineclubismo retoma seu lugar de engajamento político. Com o Brasil ainda comandado por generais, a continuada perseguição das forças repressoras ao cineclubismo e seus dirigentes, somada à apreensão de vários filmes e à proibição de outros tantos, o movimento de exibição cineclubista termina por enfraquecer. Além disso, a inflação crescente provocou o aumento nos custos do frete das bitolas, afetando diretamente o transporte de películas em tão extenso território nacional (SOUZA, 2011).

Em 1990, quando o então presidente Fernando Collor de Mello decretou o rebaixamento do Ministério da Cultura para Secretaria da Presidência da República, ocorre

²⁰ Quanto ao ano de fundação do Centro de Estudos Cinematográficos (CEC) encontraremos divergências. Em SIMONARD (2006, p. 71) a fundação do cineclubista data de 23 de dezembro de 1954. Em POUGY (1996, p. 41), encontramos o ano de 1953 como referência para a fundação da atividade. Gatti in Ramos, porém, compartilha com Simonard. Desta maneira, foi utilizada como referência para esta pesquisa o ano de 1954, data que se repete no levantamento de Simonard e Gatti.

também o fechamento da Empresa Brasileira de Filmes S.A.- Embrafilme, do Conselho Nacional de Cinema - Concine e da Fundação do Cinema Brasileiro - FCB. Essas transformações afetaram diretamente o setor cinematográfico. A atividade cineclubista precisou se adaptar a um modelo comercial de funcionamento para manter a sustentabilidade econômica. As salas que conseguiram se adequar à nova realidade do mercado, como o Estação Botafogo, no Rio de Janeiro, por exemplo, mantiveram sucesso crescente.

Depois deste enfraquecimento sofrido em decorrência das reformas que atingiram os organismos governamentais da área da cultura, o movimento cineclubista somente irá se reorganizar em ritmo crescente no princípio dos anos 2000. Durante a gestão do Ministro da Cultura Gilberto Gil (2003-2008), o então Secretário do Audiovisual e ex-cineclubista Leopoldo Nunes convidou antigos e jovens cineclubistas para um fórum em Brasília. O encontro objetivava especialmente a rearticulação do movimento, em 2003. Assim, como proposta de rearticulação do movimento cineclubista, foi realizada, em Brasília, a XXIV Jornada Nacional de Cineclubes, em 2003, durante o Festival de Cinema de Brasília – após 13 anos sem o encontro dos cineclubistas. Em 2006, o Conselho Nacional de Cineclubes promoveu a XXVI Jornada Nacional de Cineclubes de Santa Maria, com 60 cineclubes que desenvolviam atividades em cidades de 15 estados brasileiros, dentre os quais o Cineclubes Mate com Angu e o Cineclubes Buraco do Getúlio. A Jornada foi realizada com o apoio do Ministério da Cultura, através da SAV – Secretaria do Audiovisual e a Prefeitura Municipal de Santa Maria, dentre outros parceiros.

De acordo com o Conselho Nacional de Cineclubes Brasileiros, em 2010, 464 entidades compunham o quadro de associados²¹. Muitos dos fundadores dessas novas iniciativas eram jovens formados durante a retomada do cinema brasileiro²². Podemos citar, como exemplo, na cidade do Rio de Janeiro, o Cachaça Cinema Clube, realizado no cinema Odeon e o Cineclubes Beco do Rato, na Lapa, ambos fundados em 2002 e vários outros. Entretanto, a partir dos anos 2000, as políticas culturais propostas pelo Ministério da Cultura da época tiveram fundamental impacto no que se refere à pluralização e a mudança de perfil

²¹ Mais informações no site: <https://cncbrasil.wordpress.com/memoria/cnc-brasil/cineclubes-filiados-ao-cnc/>

²² A chamada “retomada do cinema Brasileiro” ocorreu entre os anos de 1995 e 2002, quando teve início o processo de reestruturação do setor. Essa reestruturação ocorre após um longo período de quase total paralisação ocorrido em função das medidas neoliberais adotadas pelo governo do Presidente Fernando Collor de Melo que impactaram diretamente sobre o financiamento da produção de cinema no Brasil.

da atividade cineclubista. Além disso, a digitalização dos filmes e a popularização da internet favoreceram a capilarização das atividades no território nacional e também uma diversificação no perfil socio-econômico dos locais e dos agentes que realizavam os cineclubes (SOUZA, 2011).

Hoje, os cineclubes filiados ao Conselho Nacional de Cineclubes possuem perfis e programações distintas. Sobre os coletivos cineclubistas que fazem parte do escopo deste trabalho, podemos citar, por exemplo, a sessão Catapulta, realizada anualmente pelo Cineclubes Mate com Angu para lançar curtas e médias-metragens produzidos pelos próprios integrantes, as “intervenções artísticas” do cineclubes Buraco do Getúlio que fornecem espaço de apresentação para artistas locais, deslocando assim o sentido do cineclubes para além da exibição de filmes e o Fação Feminista, uma iniciativa com perfil definido, totalmente voltado para a promoção da equidade e o combate à violência de gênero, um tema de extrema relevância no que se refere aos direitos humanos no Brasil.

CINECLUBISMO NO RECÔNCAVO DA GUANABARA

A produção cultural na Baixada Fluminense vem sendo mapeada e debatida através de estudos e projetos vinculados às instituições de ensino superior localizadas no território. Podemos encontrar, por exemplo, nas pesquisas desenvolvidas no âmbito do Programa de Pós graduação em Cultura e Periferias Urbanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ/FEBf, localizada em Duque de Caxias, o NuVISU – Núcleo de Estudos Visuais em Periferias Urbanas e o LABORAV - Laboratório de Recursos Audiovisuais/FEBF/UERJ, voltado para a pesquisa, desenvolvimento e produção de material audiovisual e multimídia. O Instituto Federal do Rio de Janeiro - IFRJ, campus Nilópolis, também possui um importante papel no monitoramento da produção artística na Baixada através do Observatório Baixada Cultural (OBaC), criado em 2020, em parceria com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

Cineclubes Mate com Angu

O Cineclube Mate Com Angu nasceu em 2002 no município de Duque de Caxias²³, na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, com o objetivo de promover sessões de cinema, debates, pesquisas e também produzir filmes. De acordo com informações encontradas no site do Cineclube, “O Cineclube Mate Com Angu é um coletivo audiovisual nascido [...] a partir do desejo de provocar a produção/exibição de imagens e suas reverberações na realidade e no modo de vida da região”. O grupo atua em frentes distintas e interligadas do Audiovisual: exibição, produção e formação²⁴.

O nome do cineclube é uma homenagem à Professora Armanda Álvaro Alberto que fundou, em 1921, a Escola Proletária de Meriti - hoje Escola Municipal Dr. Álvaro Alberto. De acordo com as informações colhidas no site do Cineclube, a escola, que também foi chamada de Escola Regional, tinha orientação progressista e foi a primeira escola a ter horário integral e fornecer merenda. A expressão “mate com angu”, que foi a base da alimentação dos estudantes da escola, teve durante anos uma conotação pejorativa, designando pessoas em situação de pobreza.

Inicialmente, o Cineclube Mate com Angu realizou as atividades de exibição no Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias, em seguida na Sociedade Musical Lira de Ouro²⁵, onde realizou as sessões mensalmente durante cerca de 14 anos. Atualmente o cineclube realiza as atividades no Gomeia Galpão Criativo²⁶. O Cineclube foi um dos dez projetos contemplados com o Prêmio Cultura Nota Dezembro em 2005, pela Unesco e o Governo do Estado do Rio de Janeiro (GOUVEIA, 2010).

Cineclube Buraco do Getúlio

²³ O município de Duque de Caxias possui 4 distritos que fazem fronteira com os municípios de Miguel Pereira, Petrópolis, Magé, Rio de Janeiro, São João de Meriti e Nova Iguaçu. Até a década de 1940, Duque de Caxias, São João de Meriti, Nilópolis e Nova Iguaçu, formavam um só município: Meriti. Em 31 de dezembro de 1943, através do Decreto Lei nº 1.055, foi criado o Município de Duque de Caxias que hoje abriga hoje quase um milhão de habitantes em 465 km² de extensão.

²⁴ <https://matecomangu.org/site/contato/sobre/>.

²⁵ A Sociedade Musical Lira de Ouro foi fundada em 12 de março de 1957, na Rua José Veríssimo, 72 - Vila Meriti, Duque de Caxias, por um grupo de músicos locais que buscavam constituir um lugar para seus ensaios e tocatas (LAIA, 2016, pg. 45).

²⁶ O Gomeia Galpão Criativo é um espaço multiuso, fundado em setembro de em 2015, para ser o primeiro espaço de coworking da Baixada Fluminense (SOUZA, 2021 p.68). O espaço reúne diferentes grupos culturais locais, na Rua Dr. Lauro Neiva, 32 - Jardim Vinte e Cinco de Agosto, em Duque de Caxias.

O Cineclube Buraco do Getúlio nasceu em julho de 2006 como intervenção urbana multimídia para fortalecer e ampliar redes criativas conectando cinema, poesia, performance, música e exposição de artes visuais. A intenção era contribuir para a construção de outros imaginários sobre a Baixada Fluminense a partir de suas potencialidades artísticas. Desde então, o “Buraco” se articula através da exibição de curtas-metragens e da abertura de espaço para intervenções artísticas, intercaladas entre a exibição dos filmes. Atualmente é produzido pela produtora independente Baixada System, que realiza a continuidade do projeto desde 2019.

O Cineclube Buraco do Getúlio passou por diversas formações e sedes. Durante anos, o Cineclube foi realizado na Casa de Cultura Silvyo Monteiro²⁷, no Centro da cidade de Nova Iguaçu. A partir de 2017, o cineclube passa a realizar as sessões na Praça dos Direitos Humanos, na Via Light, no centro de Nova Iguaçu. Durante a pandemia COVID-19, o Cineclube suspendeu as atividades presenciais, entretanto algumas atividades de exibição audiovisual ainda vieram a ser realizadas pelo grupo, como por exemplo o Buraco Mostra Curtas e a sessão Made In Baixada, realizada no dia 14 de março de 2021, exibida ao vivo no Youtube diretamente da Casa de Cultura Sylvio Monteiro. A programação contou com a exibição de filmes produzidos por cineastas da Baixada Fluminense e com intervenções artísticas, ou seja, apresentações musicais, de poesia, de teatro e performance.

Cineclube Facção Feminista

O Facção Feminista Cineclube é um coletivo formado por mulheres da Baixada Fluminense. Fundado em maio de 2016 por Sassá de Souza, Bia Pimenta, Nicole Peixoto e Ana Paula Peixoto, durante o Laboratório de cultura antissexista do coletivo Roque Pense. O cineclube é apresentado como como “uma rede de colaboração criativa independente e horizontal, com a intenção de exibir filmes de temática feminina (preferencialmente dirigidos por mulheres), ser espaço de formação feminista e estímulo de produção de conteúdo por mulheres”²⁸. De acordo com Bia Pimenta (2018), “a intenção do Facção é trazer o cinema

²⁷ A Casa de Cultura Sylvio Monteiro é um equipamento cultural público gerido pela prefeitura municipal de Nova Iguaçu. O espaço cultural conta com biblioteca, sala de teatro multimídia, galeria de exposições e ainda um espaço externo. O Espaço fica localizado à Rua Getúlio Vargas, 51 - Centro, Nova Iguaçu.

²⁸ Informações extraídas da página do cineclube no Facebook em 20/08/2021.

feito por mulheres para mulheres e sobre mulheres para os espaços públicos e de forma itinerante na Baixada Fluminense.”²⁹

ENTREVISTAS, CONSTRUÇÕES E ANÁLISES

Caminhos, meios e métodos

A entrevista com Igor Barradas, membro fundador do Cineclube Mate com Angu para nossa entrevista, foi realizada em sábado, 19 de Junho de 2021, no Bairro de Jardim Primavera em Duque de Caxias. A entrevista teve como resultado aproximadamente 3 horas e 20 minutos:

Ao chegar na casa do Igor, no bairro de Jardim Primavera, fui recebida com um abraço longo e a oferta de almoço – duas coisas tão simples no nosso convívio e que se tornaram improváveis durante todo o primeiro ano de pandemia. O Igor estava ansioso por começar a entrevista. De maneira geral, ao longo das experiências anteriores utilizando entrevistas biográficas, percebi que nem sempre é fácil descamar a situação até construir uma situação de conforto e confiança para o entrevistado, mesmo em contexto de afeto mútuo. Seguimos para o escritório do Igor, onde iniciamos a entrevista.

Diário de campo | 19 de junho de 2021

A entrevista com a interlocutora Luana Pinheiro tem, em especial, o componente de uma parceria de longa data. A pesquisa e a interlocutora integraram o grupo que fundou, em 2006, o Cineclube Buraco do Getúlio, na cidade de Nova Iguaçu. Luana Pinheiro não é apenas fundadora, como também protagonista na criação de metodologias de mais de 10 anos de atividades ininterruptas. A entrevista foi realizada na terça-feira, 26 de Outubro de 2021, às 14h30, no bairro da Maré, onde a interlocutora então residia, e teve a duração total de 2h 03 minutos:

Sempre chamei Luana de “Lua”. No dia da entrevista, ela estava sem seu filho do meio, o João, então era um dia relativamente tranquilo para me receber. Ela me buscou lá no portão, descendo e subindo as escadas bem devagar com aquele barrigão. Antes da gente começar ela ainda precisou se desvencilhar do trabalho, ligações, zaps. A gente conversou cerca de dez minutos antes de a entrevista começar. Tínhamos muita conversa pôr colocar em dia, mas não ia dar tempo. Foi uma espécie de encontro comadres também. Falamos de produção cultural, de trabalhar de casa, do João, da gestação. Conteí pra ela as novidades e tudo. Terminamos com meu convite para que ela viesse conhecer minha casa na zona

²⁹ Entrevista concedida para o filme “Cineclubismo na BF” de Carol Vilamaro (2018).

norte da cidade antes da chegada do Teodoro. Na cozinha tinha uma janela que dava vista para uma boa parte do Complexo do Alemão e nesse dia, eu lembro, fez uma luz muito bonita à tarde. A gente tomou café da tarde sentadas na cozinha e isso me lembrou nossas tardes em Nova Iguaçu, há 15 anos atrás.
Diário de campo | Outubro de 2021

A entrevista com a interlocutora Sabrina Souza foi realizada no GOMEIA - Galpão Criativo, no dia 23 de Novembro de 2021, no centro de Duque de Caxias. Neste dia, o espaço estava recebendo a sessão especial do filme “Marighela”, organizada pelo Coletivo Movimenta Caxias. Após a realização da entrevista, a interlocutora e a pesquisadora assistiram juntas a sessão do filme:

A gente marcou no Gomeia. A gente chegou a falar sobre eu ir até a casa dela, mas de fato seria mais fácil acessar o espaço. Eu escrevi pro HB pedindo para ele se seria possível ceder uma sala para a entrevista. Eu já tinha entrevistado o HB antes, ele já conhecia esse meu trabalho com biografias. Mas o que combinou mesmo foi essa sessão do Marighela, eu estava doida pra ver o filme - e assistir lá tinha outro peso pra mim. Prestigiar o espaço, a iniciativa de promover a sessão pelo pessoal do Movimenta Caxias. Foi longa a entrevista com a Sassá. Em sua fala, Sassá recorreu a memórias difíceis de sua experiência no enfrentamento ao racismo que sofreu na Universidade Federal de Pelotas e na Universidade Federal de Santa Catarina.
Diário de campo | Novembro de 2021

No recorte desta entrevista nos interessou suscitar as experiências individuais a partir da prática coletiva cineclubista. No recorte que veremos a seguir, parcial e incompleto, nossos entrevistados compartilharam generosamente suas histórias pessoais, seus trânsitos, aprendizados e lutas.

O cineclube como escola

Para Alves e Macedo (2010), a atividade de exibição seguida de debate coletivo é uma experiência crítica, capaz de mobilizar os sujeitos através de um "processo intelectual-moral de apropriação efetiva do filme, que não se reduz a algumas horas de debate sobre o filme exibido" (2010, p.18). Rose Clair Matela nos ajuda a compreender o espaço cineclubista como lugar de trocas durante os anos de ditadura:

Na atividade cineclubista a narrativa cinematográfica constitui-se numa alternativa para a transmissão de experiências inter e intrageracionais. Ela permitiu aos seus membros sentir e compreender a vida humana nas suas diferentes dimensões, através de uma relação intersubjetiva mediada pela imagem (2008, p. 98).

O poder emancipatório da atividade audiovisual coletiva se manifesta através da criação de grupos nos quais os participantes se dispõem a criar, produzir e compartilhar coletivamente, como um espaço de manifestação de desejos e produção de subjetividades. Esse ambiente propicia aprendizados, trocas e o desenvolvimento dos sujeitos.

Acaba que você aprende mais quando está ensinando. E a gente vê a exibição dos filmes como uma escola. Eu vejo o Mate Com Angu com uma espécie de formação pra mim. E depois, com Facção Feminista, as exibições, os debates... Ali eu aprendi que a gente pode botar a mão além do nosso alcance, saca?

SABRINA SOUZA.

Fica latente, através das experiências de nossos entrevistados, a potência da atividade cineclubista enquanto espaço de criação e de formação destes sujeitos. É no encontro entre sujeitos que é possível coletivizar desejos e colocar o fazer-conhecer no mundo. O professor, revolucionário e filósofo Paulo Freire, ao teorizar a dialogicidade como ferramenta educacional para a prática da liberdade, irá nos dizer que é no diálogo, *pronunciando* o mundo, que os sujeitos se encontram na relação eu-tu.

Pronunciar o mundo é valer-se das palavras para denunciá-lo e, através do diálogo, modificá-lo. É pronunciando o mundo que ganhamos significação enquanto sujeitos nele. Para Freire, pronunciar o mundo em comunhão é um ato de criação, no qual não cabe a busca pela dominação ou a conquista de um sujeito pelo outro, mas sim a dialogicidade de ambos em prol da conquista do mundo para a liberdade. É no diálogo que se “solidarizam o refletir e o agir” dos sujeitos sobre o mundo, transformando-o, humanizando-o (FREIRE, 2020, p. 108). Neste sentido, a confiança, e relação dialógica entre os homens, é o que os torna “sujeitos da denúncia do mundo, para a sua transformação” (FREIRE, 2020, p.230):

A fé nos homens é *a priori* do diálogo. Por isso, existe antes mesmo de que ele se instale. O homem dialógico tem fé nos homens antes de encontrar-se frente a frente com eles. Esta, contudo, não é uma ingênua fé. O homem dialógico, que é crítico, sabe que, se o poder de fazer, de criar, de transformar é um poder dos homens, sabe também que podem eles, em situação concreta, alienados, ter este poder prejudicado. Essa impossibilidade, porém, em lugar de matar no homem dialógico a sua fé nos homens, aparece a ele, pelo contrário, como um desafio ao qual tem de responder. Está convencido deste poder de fazer e transformar, mesmo que negado em situações concretas, tende a renascer. Pode renascer. Pode constituir-se (FREIRE, 2020, p.112)

Assim, fundamento e pilar do diálogo, a *confiança* aparece nas entrevistas como base e fundamento da prática coletiva. Nestes coletivos, co-criar se torna aprender e produz-se somente sobre o diálogo, a confiança, a fé no outro, fé em si.

A gente se acha enquanto coletivo, se acha com outras pessoas. A gente pode realizar o que a gente quiser, o que a gente acha ideal, de melhor pras pessoas viverem e conviverem. O que está na nossa cabeça se realiza. E só vai acontecer se a gente estiver com o outro, se a gente estiver com outras pessoas. Eu acho que foi isso que eu aprendi. Que você pode sempre ir além, você pode sempre se desenvolver mais e você vai sempre achar outras pessoas que vão estar ali com você pra fazer isso. Uma pessoa falar “você é capaz de editar”. Eu sou.

SABRINA SOUZA

A criação produzida no âmbito de tais coletivos se expande até o impacto objetivo, materializada no legado em seus territórios, e subjetivo, manifestada naqueles que ali compartilharam dessas experiências. Observamos uma criação de metodologias, seja no âmbito da gestão e seja no âmbito do ensino em oficinas audiovisuais de “dentro para fora”. Compreendemos tais metodologias como a criação de um fazer-saber, fruto da experiência empírica dos seus sujeitos sobre a práxis coletiva ao longo dos anos em seus territórios. Neste sentido, se faz importante suscitar o que nossos entrevistados denotam em relação à educação e o ensino formal. Em diversos momentos das entrevistas, o tema da educação formal se apresenta como um fator determinante em suas trajetórias pessoais, seja como uma possibilidade de transformação de sua experiência social ou na impossibilidade de acesso ou permanência aos sistemas formais de educação, em especial no ensino superior. Nas falas, observamos o reflexo da estigmatização destes sujeitos manifestada na crença, baseada em suas experiências sociais, de que o ambiente da educação formal não os comporta e não os acolhe:

Eu sempre fui péssimo na escola, demorei muitos anos pra terminar o segundo grau. Terminei o segundo grau há pouco tempo, fazendo ENEM. Por isso que eu saí da escola achando que a faculdade não era pra mim, por exemplo. Eu nunca passaria num vestibular. Era essa a ideia que eu tinha. Eu saí daquela experiência nunca mais querendo voltar pra uma escola na minha vida. E, repeti a sétima série duas vezes... Então fui péssimo aluno, principalmente nas exatas.

IGOR BARRADAS.

Ainda sobre este tema, podemos observar também, ao longo das narrativas, um papel importante das instituições de ensino não formais³⁰ como determinantes na formação destes sujeitos cujo acesso e a permanência foram impossibilitados. Luana Pinheiro menciona sua

³⁰ Consideramos aqui que, apesar destas instituições e projetos fornecerem certificação através de instituições de ensino formais como Institutos e Universidades, ainda não integram o sistema educacional regular do ensino superior.

experiência na Escola Popular de Comunicação Crítica - ESPOCC, fundada em 2005 pelo Observatório de Favelas³¹:

E aí, um dia eu recebi um e-mail da Janaína, uma ex-namorada do meu tio Alan e ela falou “Lu, vai rolar uma escola uma Escola de comunicação crítica, que é uma parceria entre várias instituições aqui do Rio e eu acho que é a sua cara. Você não quer ir lá dar uma olhada? É perto da casa da sua avó”. Só que aí, eu não ia conseguir conciliar a faculdade em Nova Iguaçu com a ESPOCC. E aí eu lembro que eu larguei a faculdade e fui fazer ESPOCC. E aí pronto [risos], já era. Foi quando eu conheci o Cadu Barcelos, enfim, um bando de gente ali na ESPOCC. E, paralelamente, eu cheguei a fazer também o Geração Futura. Essa foi a primeira coisa institucional aqui no Rio, de ampliar o horizonte pra além de Nova Iguaçu.
LUANA PINHEIRO.

A ESPOCC – Escola Popular de Comunicação Crítica – é um projeto do Observatório de Favelas, criado em 2005, com o objetivo de formar jovens e adultos na área de comunicação, transformando-os em multiplicadores do conhecimento de forma crítica e transformadora no Complexo da Maré. A instituição teve como parceiros fundadores a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a Universidade Federal Fluminense (UFF), o Canal Futura e dentre outras organizações para o fornecimento de formação técnica gratuita na área da comunicação.

Assim, no que se refere ao ensino superior, observamos como intersecção entre as três narrativas, uma formação educacional marcada por escolhas “perda-perda”. À estes sujeitos, que acreditavam não caber neste espaço ou que tiveram, em comum, suas trajetórias acadêmicas interrompidas, couberam escolhas “perda-perda”. Neste cenário, a melhor das escolhas possíveis impactaria necessariamente na descontinuidade ou impossibilidade de acesso ao ensino superior. Entretanto, nos parece que tais sujeitos reconstituem, criam e ressignificam suas experiências de formação. Sujeitos críticos e sabedores do poder fazer e transformar, atualizam no âmbito coletivo a noção de aprender, através da criação de metodologias baseadas na colaboração, na troca e no compartilhamento:

A gente fez essa oficina de produção de festivais na escola e essa oficina que deu start na gente de fazer as reuniões abertas do Buraco. A gente já estava na praça e a gente começou a fazer reuniões abertas para a pensar a programação do mês seguinte com reuniões. E a gente começou a fazer sessões de temáticas, nos últimos três anos. E aí era legal porque era assim, o tema da sessão do mês que vem é rua: o que vocês acham que tem que ter de performance? O que vocês acham que tem que ter de música? Aí, por exemplo, se você falasse o nome de uma banda, você ficava responsável por contactar a banda e aí fazia um primeiro contato. Então assim, a

³¹ O Observatório de Favelas, fundado em 2001, no Complexo da Maré, é uma organização da sociedade civil destinada à pesquisa, consultoria e ação pública sobre as favelas e fenômenos urbanos.

gente abriu o código tanto de produção quanto de curadoria. A gente foi produzindo o dia da sessão, todo o resto era produzido coletivamente. Aí no dia a gente ia acertando as arestas. A gente começou a estar a serviço do público de forma efetiva.

LUANA PINHEIRO.

O cineclube “código aberto” convida então o público para sua organização interna, colocando o desejo coletivo à frente. Observamos aqui uma subversão dos componentes hierarquizantes na prática coletiva, colocando em primeira instância um radical esforço da coletivização. Ainda que tal esforço possa ter frustrado, alguns de seus objetivos, ainda que a prática cotidiana, muitas vezes automatizada, tenham o poder de frustrar tal processo, o que vemos aqui, nos parece, é a criação de processos de troca e aprendizagem coletiva:

Então era radicalmente horizontal, ou tentava ser o máximo possível. A gente tinha essa coisa de ter uma sala de aula com vários professores, essa dinâmica. A gente passava um filme e conversava, passava um filme e conversava. Então, a gente foi criando uma maneira muito distante do modelo tradicional da educação... era como se fosse uma sessão do Mate assim, né? Fazer um filme com a galera era tipo fazer uma sessão, a gente levava o jeito de fazer a sessão. Por exemplo, raramente a gente era expositivo. A gente falava meia hora sobre um assunto e depois daquilo era só debate, só conversa. E tem uma coisa muito forte e importante, o motor desse trabalho na Abaeté, que é desmistificar o cinema. Você tirar o véu elitismo, de intelectualidade, de um tecnicismo. Então assim, isso aí sempre foi uma coisa muito forte no Mate. Assim é um motor muito importante na dinâmica.

IGOR BARRADAS.

Novamente aqui a comunicação e o diálogo possuem papel fundantes. Para Freire, na prática da ação cultural dialógica, “os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em co-laboração”(227), mas tal encontro só pode ocorrer através do diálogo. O diálogo funda a co-laboração:

Na colaboração, exigida pela teoria dialógica da ação, os sujeitos dialógicos se voltam sobre a realidade mediatizadora que, problematizada, os desafia. A resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos sujeitos dialógicos para transformá-la. (229)

Nestes coletivos, o processo dialético no qual o diálogo tem papel fundamental para a decodificação e o questionamento dos mecanismos opressores e desumanizantes que sustentam estruturas sociais desiguais.

Para Igor Barradas e para Luana Pinheiro, as metodologias colaborativas criadas em âmbito coletivo já existiam antes de serem “renomeadas”. Conceitos como impacto,

colaboratividade, transversalidade eram práxis nas atividades desenvolvidas e criadas por esses grupos:

Então eu acho que quando você pensa numa metodologia Mate, eu acho que... que é muito disso que dizem do que é gestão foda hoje em dia assim. Compartilhado. A gente fazia isso antes de ter esses nomes, Drica. Antes de ter esses nomes: transversal, interdisciplinar, transdisciplinar...

IGOR BARRADAS.

As narrativas sobre a criação de metodologias dos grupos nos mostram como tais sujeitos, ao criar, pronunciam-se o mundo e nele se posicionam. Ao narrarem estas experiências e aprendizados, os entrevistados se posicionam como sujeitos criadores, como potências na produção e na *conquista* do mundo:

Hoje eu estou com trinta e cinco anos, faço o que eu faço pelo menos há dezoito. O que que explica as pessoas quererem me ouvir até hoje? As pessoas me chamarem pra fazer trabalhos de produção quando existe esse olhar diferenciado pros territórios? E isso está nítido em todos os convites que eu recebo. Tanto pra falar numa mesa, quanto pra realizar um trabalho específico, sabe? Essa conexão com os territórios, tudo isso está tão nítido na minha trajetória que eu acho que é isso que me faz, sabe? Que continua sendo caminho. Acho que é isso, continua sendo o caminho.

LUANA PINHEIRO.

O poder revolucionário de criar e compartilhar coletivamente subverte a lógica “bancária” da educação/aprendizagem e frustra processos de individualização e serialização de subjetividades correntes em nosso tempo. Nas experiências que aqui dimensionamos, cujas narrativas completas trazem ainda melhor enquadro, os sujeitos recriam suas formas de fazer-aprender-estar no mundo. Essa decodificação fornece um aparato de saberes que implicam em uma consciência crítica, na constituição e fortalecimento de uma identidade individual e social.

Identidade, subjetividade e interseccionalidade

Eu acho que o Buraco é a minha trajetória, tudo, tudo que eu tinha desejo de fazer lá no início, quando eu comecei a estudar teatro e cinema. Hoje em dia eu fico olhando as fotos: era a coisa mais linda do mundo. Quem faz isso hoje, Drica? Tudo bem, tem pandemia e tudo mais, mas ainda assim se você pegar eventos na rua, a gente ainda é uma referência, sabe? Porque tinha cuidado, tinha afeto, tinha muita vontade de fazer. Não era obrigação, era um desejo. Então acho que o Buraco me ensinou muito, me ensinou a ser quem eu sou.

LUANA PINHEIRO.

A autora Silvia Federici em *O Calibã e a Bruxa* coloca como questão basilar para as discussões de gênero o fato de transcender a lógica histórica produzida pela divisão sexual do trabalho e pelo determinismo biológico que produz, como efeito, a ocultação da produção social das mulheres na história. A autora assinala a “errônea percepção, tão frequente entre os acadêmicos” de que o debate sobre o corpo tenha surgido nos trabalhos de Michel Foucault. Federici então menciona uma extensa quantidade de estudos feministas que, a partir da década de 1970, trazem análises profundas sobre uma “política do corpo” e que não apenas “revolucionaram o discurso filosófico e político, mas também passaram a revalorizar o corpo” (FEDERICI, p. 32). Para a autora:

O caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo se vê acentuado pelo fato de que considera o corpo como algo constituído puramente de práticas discursivas (...). Assim, o poder que produz o corpo aparece como uma entidade auto suficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina (2017, p. 34).

A crítica que se coloca é ao aparato teórico proposto por Foucault em sua compreensão macro e micro das relações de poder, que consideravam camadas de agenciamentos discursivos relacionadas ao determinismo de gênero e o disciplinamento dos corpos das mulheres. Sobre a constituição histórica do lugar feminino na sociedade capitalista, a autora defende que:

A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre gênero, assim como sobre a geração e a idade se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno (2017, p. 119).

A crítica de Federici ao materialismo histórico considera a classe trabalhadora como uma categoria insuficiente para análise sócio-histórica, pois não aborda as especificidades da condição das mulheres na luta de classes. Para a autora, é necessário questionar a ideia de um sujeito histórico “universal, abstrato e assexuado”, sobre o qual se materializou uma experiência de dominação de maneira hegemônica ou inespecífica. Para a autora, os processos de dominação e sujeição estabelecidos ao longo dos séculos pelas mais diversas forças culminam na produção de uma lógica capitalista patriarcal, sob a qual estamos todas e todos, sendo produzidos enquanto sujeitos. Segundo a autora, tal análise certamente o conduziria a

distintas conclusões, uma vez que o consideraria relações de poder e aparatos repressivos bastante específicos (FEDERICI, 2017, p. 35).

No revisionamento histórico sobre o cineclubismo no Brasil, observamos uma predominância de nomes masculinos, seja como pesquisadores, fundadores ou participantes. A incidência e frequência de nomes masculinos não representa uma escolha, mas sim o resultado de uma extensa pesquisa histórica realizada a partir de informações dispersas na historiografia do cinema brasileiro e em estudos sobre cinema e educação³². Rose Clair Matella (2008), ao debruçar-se sobre o cineclubismo nos “anos de chumbo” e aprofundar-se nas tensões que se apresentavam sobre a atividade neste período, nos traz, através de entrevistas, uma luz no fim do túnel. A pesquisadora “vasculha a memória” do cineclubismo através da narrativa de suas/seus entrevistadas/os e nos apresenta como esta prática se constituiu como um espaço de formação intelectual em tempos de ditadura e cerceamento das liberdades individuais. Este foi o único trabalho histórico no qual foi possível encontrar o nome de mulheres como protagonistas dos coletivos cineclubistas.

O questionamento sobre a atuação feminina aparece na fala de nossas entrevistas denunciando a desigualdade de gênero também no seio dos coletivos audiovisuais contemporâneos. Segundo a entrevistada Luana Pinheiro:

Só que ao mesmo tempo, a gente tem uma outra coisa que são as mulheres que são produtoras culturais. E que eu faço uma avaliação, depois desses anos todos, que isso ficou muito a cargo das mulheres por conta de um histórico de “mulher ser cuidadora”. Eu não tenho nenhum receio de falar sobre isso, porque a minha trajetória do Bion, até 2016, eram trajetórias paralelas. A gente fazia tudo junto. A gente criava artisticamente junto, a gente era muito parceiro nisso. E a gente tinha a mesma formação, vinha basicamente dos mesmos lugares. Ele tinha um histórico um pouco maior com audiovisual, eu com artes cênicas, mas desde o início do Buraco, a ESPOCC, da nossa ida pra Escola Livre de Cinema, a gente caminhou junto... Por que que ele vira coordenador metodológico e eu viro coordenadora de produção? Eu acho que é um sintoma, um exemplo muito claro disso. A gente pode ter vários outros. Eu fico olhando mulheres como a Yasmin Tainá, a Manaíra Carneiro e outros nomes que a gente pode dizer aqui - não que eu não admire as produtoras, admiro muito e muito orgulho de fazer parte - mas eu acho muito foda essas minas que bateram o pé e falaram “eu vou dirigir, eu vou roteirizar”
LUANA PINHEIRO.

Trata-se de uma problemática mais abrangente e complexa, que tangencia também marcadores sociais de cor e raça, que impactam diretamente no acesso, no desempenho e na

³² SOUZA, 2011.

permanência das mulheres neste campo de trabalho e ocasionam, por consequência, a sub-representação do sujeito mulher nos espaços de decisão e poder no setor audiovisual. De acordo com Sabrina Souza (Sassá):

Eu via muito isso mesmo no Mate com Angu: "Caraca, esses caras estão fazendo exatamente o que tá na minha cabeça, mas eu não sei como fazer". E acabou que uma hora eu fui convidada a fazer parte disso. E acabou que eu saí daquele grupo pra a gente fazer um galho nessa árvore. Beleza que tinha o Mate com Angu, com várias pessoas, vários ideários diferentes, várias perspectivas, epistemologias diferentes... Mas a gente foi lá e falou: não, agora tem essa parte aqui que é feminista! Tiveram vários momentos que eu bati de frente sobre a questão negra... a gente tem uma linha também que respeita a visão do feminismo negro. Porque a gente sabe que enquanto as mulheres [brancas] estavam lá para protestar, quem estava passando a roupa delas? Quem estava lavando, cuidando das crianças? Eram as mulheres negras.

SABRINA SOUZA.

A crítica proposta por Fredericci à noção de sujeito como é concebida no contexto dos estudos pós-estruturalistas, nos provoca a dizer que não é possível se pensar a produção de subjetividades sem que se tome as questões de gênero e ainda, como veremos em González, de raça e território. Se, para Federici, a história das mulheres é a história da luta de classes, veremos em Gonzalez que urge considerar a alienação, a violência e o silenciamento causados pelo racismo, em especial, para as mulheres afrolatinoamericanas.

Minha família sempre protegeu muito essa questão do acesso ao meu corpo, mas a gente sabe que existe uma sexualização total do corpo negro e é uma objetificação nojenta, está ligado? Então eu acho que a gente tem que repensar as coisas sim. E eu falei "não, eu não acho que eu estou sendo chata, acho que a gente tem que conversar sobre isso mesmo". Aí teve o Laboratório Antisexistista do Roque Pense e eu dei uma afastada do Mate com Angu. Pra eu pensar também, né? Dar aquele respiro. Olhar aonde a gente está, com quem a gente está, é realmente isso aqui que eu quero? A gente coloca um pouquinho pra si primeiro: que que está acontecendo? Será que eu fui exagerada? E eu pensei um monte de vezes, será que eu tô sendo chata assim? Eu acho que eu era muito mais chata antes. Acho que eu vim aqui pro Rio fiquei até mais amortecida, porque lá no Sul era anarco mesmo, era falar de forma violenta mesmo, porque o racismo lá é muito violento mesmo, de todas as formas possíveis. E a gente tinha que ser incisivo mesmo, no grito ali, no punho.

SABRINA SOUZA. Cód: Racismo e AntiRacismo

Em *Por um Feminismo Afrolatinoamericano*, Lélia Gonzalez nos apresenta que o caráter mutirracial e multicultural da América Latina é um fator determinante para a violência racial neste território. Valendo-se de categorias de pensamento que nos ajudam a conceber a psique humana, a autora defende que a mulher afrolatinoamericana foi definida e classificada

em um sistema que concebe uma psique e um sujeito eurocêntricos e que seu efeito tende a ser neo-colonialista e alienante, quando se pensa libertador. Assim, o eurocentrismo epistemológico do feminismo “mecanicista” acaba por “torna-se cúmplice de uma dominação que pretende combater” (GONZALEZ, 1998, p.16).

As experiências de perseguição e racismo narradas por Sabrina ao longo da entrevista nos apresentam uma experiência social constantemente interpelada pela violência e a discriminação e pela violência racial. Mais que uma estudante, mulher, negra em um espaço universitário majoritariamente branco, Sabrina é uma mulher militante, e foi alvo de perseguições que acarretaram, juntamente com outros fatores, seu retorno à sua cidade natal, impossibilitando-a de concluir sua formação na universidade pública:

Se Pelotas era racista, Santa Catarina era um inferno, tinha muito mais nazistas. A gente fez uma virada antirracista, a gente chegou a fazer dois eventos lá. Agrediram as meninas. A gente tinha ocupado uma sala dentro da universidade que se chamava Sala Quilombo e eles fizeram suástica em tudo quanto é lugar, com material perfurante. Rolaram umas perseguições à noite, na faculdade. Um rolê muito violento, muito pesado.

SABRINA SOUZA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção simbólica de uma representação única da ideia de periferia vem sendo constituída através de um direito à fala historicamente ligado às classes dominantes, que possuem predominante acesso e poder sobre a comunicação midiática e da indústria cultural - dois dos principais instrumentos para a manutenção de discursos que apagam a dimensão histórica e coletiva das problemáticas sociais (ENNE, 2013). Neste sentido, trata-se, neste trabalho, de fincar lugar em um debate acadêmico, mas também político, de ouvir sujeitos, observar territórios e analisar processos que talvez não sirvam aos interesses de um determinado projeto científico. Trata-se de fincar lugar de sujeitos e experiências que colocam a lógica da criação coletiva em primeiro plano e que seguem, desta forma, na contramão de um projeto de mundo individualizado e serializante (ROLNIK & GUATTARI, 1999).

O que vimos ao longo das entrevistas é que os coletivos são criados e mantidos por diferentes razões e os sujeitos percebem seus impactos e atuações em distintas esferas. Não há um motivo único pelo qual as pessoas se coletivizaram, tampouco uma impressão unificada

daquilo que as experiências coletivas deixaram de legado para si e para o outro. Podemos ver, entretanto, que em todas as narrativas, o sentido de *aprendizado*, uma certa lógica de experiência pelo prazer de *fazer cultura* e, ainda, da possibilidade de *enunciar* se fizeram presentes. O cineclube como espaço do afeto, mas também do conflito - este que, por sua vez, acaba por formular novas formas coletivas de luta - prescinde da existência-resistência de corpos em ação.

Entendemos que o território latino americano periférico é não somente o lugar onde se desenvolvem os coletivos, mas onde “se fundam outros modos de ser, produzem subjetividades inventivas, acionam outros modos de se fazer ver e se fazer falar, produzindo outros territórios existenciais” (TAKEITI & VICENTIN, 2019, p. 258). Em consonância com Takeiti & Vicentin (2019), entendemos:

a subjetividade a partir de uma constante produção coletiva e plural desse território. São modos de viver, de sentir e se afetar nesses espaços. Modos de olhar o mundo e a si mesmo, de se apaixonar, de construir amizades e desfazê-las. Modos de cozinhar, apreciar e degustar. Jeitos de ouvir, falar, pensar. São muitas as experiências subjetivas territoriais. São fabricações em multiplicidades. Fogem a qualquer contorno ou delimitação, bem como a uma teorização ou explicação universal e totalizante (TAKEITI & VICENTIN, 2019, p. 257).

Os territórios físicos periféricos que possuem em sua constituição a marca da violência e do estigma são agenciamentos sobre os quais incidem outros marcadores de opressão que atravessam a produção de subjetividades dos sujeitos, a atualiza e recria. Um corpo marcado pela violência simbólica derivada do preconceito de cor/raça, gênero, classe social ou território pode encerrar campos de existência a partir da subjetivação de experiências de discriminação e desterritorialização, mas pode também, através da prática coletiva, expandir, ressignificar e ganhar novas formas. A prática coletiva atualiza os sujeitos pelo encontro com o outro.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, A.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (org) Pistas do método da cartografia – pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre. Ed. Sulina, 2010.

ALVES, G. MACEDO,. Cineclube, Cinema e Educação. Editora Práxis, Londrina, 2010.

BARDIN, L. Análise de conteúdo. São Paulo: Edições 70 ; 2011

BARROS, L; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (Orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

CASADORE, M. M. "Psicossociologia e Intervenção Psicossociológica: alguns aspectos da pesquisa e da prática". In: EMIDIO, T.; HASHIMOTO, F. "Psicologia e seus campos de atuação: demandas contemporâneas". São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. Educar, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Editora UFPR.

ENNE, A. L. A “redescoberta” da Baixada Fluminense: Reflexões sobre as construções narrativas midiáticas e as concepções acerca de um território físico e simbólico. pragMATIZES 116 - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura, Ano 3, número 4, p.6-27, 2013. Disponível em <https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/10356>. Acesso em 09/08/2021.

FEDERICI, S. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva (Coletivo Sycorax, trad.). São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 23 Edição, 2007.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GONZALEZ, L. Por um feminismo afrolatinoamericano. REVISTA ISIS INTERNACIONAL. Santiago, Chile/DAWN/MUDAR, 1998.

GOUVÊA, M. J. M.. Com a palavra mate com angu: uma intervenção estética no município de Duque de Caxias. Dissertação para o Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais - FGV - Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2007. Acesso em: 23 Feb 2021. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/2100>.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1999.
HALL, S.. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. Educação e Realidade, v. 22, n. 2, pp. 15-46. 1997.

HENNIGEN, Inês; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. A subjetivação na perspectiva dos estudos culturais e foucaultianos. *Psicol. educ.*, São Paulo, n. 23, p. 57-74, dez. 2006.

Disponível em

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752006000200004&lng=pt&nrm=iso. acessos em 09 ago. 2021.

LARROSA, J. B. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.04-27, jul./dez. 201.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 23 Edição, 2007, p.vii-xxiii.

MANSANO, S. R. V. (2010). Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, 8(2). <http://www2.assis.unesp.br/revpsico/index.php/revista/article/viewFile/139/172>.

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia*. 1997, v. 2, n. 1 [Acessado 09 Agosto 2021], pp. 7-27. Disponível em:
<<https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>>. Epub 16 Maio 2001.

MATELA, R. Cineclubismo – Memórias dos Anos de Chumbo. *Luminária Academia*, Rio de Janeiro, 2008. RAMOS, Fernão (Org.). *História do Cinema Brasileiro*. São Paulo, 1990.

PASSOS, E; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (org) *Pistas do método da cartografia – pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre. Ed. Sulina, 2010.

POZZANA DE BARROS, L; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (org) *Pistas do método da cartografia – pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre. Ed. Sulina, 2010.

RAMOS, F.; e MIRANDA, L. *Enciclopédia do cinema brasileiro*. São Paulo: Editora Senac, 2000.

RAMOS, Fernão (Org.). *História do Cinema Brasileiro*. São Paulo, 1990.

SOUZA, A. C. Cineclubismo no Brasil: visões de ontem e perspectivas do contemporâneo. Dissertação de defendida no curso de graduação em Estudos de Mídia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.

TAKEITI, B. A.; VICENTIN, M. C. G. Juventude(s) periférica(s) e subjetivações: narrativas de (re)existência juvenil em territórios culturais. *FRAGMENTAL: REVISTA DE PSICOLOGIA*, Niterói, v. 31, n. esp., 2019.

**O BEM VIVER E AS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS: ESTABELECENDO ALGUMAS
CONEXÕES**

**GOOD LIVING AND THE EXPERIENCES OF QUILOMBOS: ESTABLISHING SOME
CONNECTIONS**

Marcos Antônio de Souza Lopes

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

RESUMO

No presente artigo, buscaremos identificar algumas conexões entre a perspectiva do Bem Viver e as experiências dos quilombos. Assim, avaliaremos se as experiências dos quilombos podem ser consideradas uma expressão do Bem Viver. Para tanto, primeiro, apresentaremos brevemente a perspectiva do Bem Viver, destacando algumas de suas principais características, em especial, a crítica a ideia de desenvolvimento convencional e a defesa por uma relação de harmonia entre os seres humanos consigo mesmos e com seus congêneres, e para com a natureza. Em seguida, apresentaremos as principais características das experiências dos quilombos, principalmente, o fato de serem experiências de resistência e voltadas para a luta pela liberdade. Por fim, estabeleceremos algumas conexões entre as experiências dos quilombos e o Bem Viver, a partir de alguns elementos comuns entre ambas as perspectivas.

PALAVRAS-CHAVE

Bem Viver; Conexões; Experiências dos quilombos; Liberdade; Resistência.

ABSTRACT

In this article, we will try to identify some connections between the perspective of the Good Living and the experiences of quilombos. In this way, we will assess whether the experiences of quilombos can be considered an expression of the Living Well. To this end, we will first briefly present the perspective of the Good Living, highlighting some of its main characteristics, in particular the criticism of the idea of conventional development and the defense of a relationship of harmony between human beings with themselves and their counterparts, and with nature. Next, we will present the main characteristics of quilombo experiences, especially the fact that they are experiences of resistance and focused on the struggle for freedom. Finally, we will establish some connections between the experiences of quilombos and Good Living, based on some common elements between both perspectives.

KEYWORDS

Good Living; Connections; Quilombo experiences; Freedom; Resistance.

O BEM VIVER E AS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS: ESTABELECENDO ALGUMAS CONEXÕES

INTRODUÇÃO

O Bem Viver é uma oportunidade para criar mundos possíveis. Uma filosofia de vida que busca refutar a ideia de desenvolvimento convencional, sobretudo, por esta ser uma herdeira da sociedade colonial. Trata-se de uma reconstrução utópica do futuro a partir da visão dos povos originários indígenas, em especial, de origem andina e amazônica. Todavia, o Bem Viver não exclui possíveis contribuições da vida comunitária não indígena que encontrou formas de sobrevivência dentro dos próprios sistemas dominantes de uma colonização que já dura mais de quinhentos anos (Acosta, 2016: 84-85). Nesse sentido, as experiências dos quilombos, marcadas, sobretudo, pela formação de comunidades ou ajuntamentos de fugitivos, que se organizaram e resistiram às atrocidades e opressões da sociedade colonial e escravista, parecem representar uma expressão da perspectiva do Bem Viver.

No presente artigo, portanto, buscaremos justamente estabelecer esta conexão entre ambas as perspectivas. Dessa forma, nosso objetivo principal será o de identificar os aspectos ou elementos comumente observáveis tanto na perspectiva do Bem Viver, quanto nas experiências dos quilombos. Com isso, esperamos que seja possível, ao final do presente trabalho, avaliar se as experiências dos quilombos poderiam ser caracterizadas como uma expressão da perspectiva do Bem Viver.

Para realizar o nosso objetivo, seguiremos os seguintes passos. Primeiro, faremos uma breve apresentação da perspectiva do Bem Viver, destacando algumas de suas principais características, em particular, a crítica a ideia de desenvolvimento convencional e a defesa por uma relação de harmonia entre os seres humanos consigo mesmos e seus congêneres, e para com a natureza. Em segundo lugar, apresentamos as principais características das experiências dos quilombos, principalmente, o fato de serem experiências de resistência e voltadas para a luta pela liberdade. Por fim, procuramos estabelecer algumas conexões entre as experiências dos quilombos e o Bem Viver, a partir de alguns elementos em comum entre ambas as

perspectivas, tais como: 1) Compartilham valores como a liberdade, a coletividade, o comunitarismo e a resistência; 2) Buscam por novas formas de organização social; e 3) Procuram estabelecer uma relação de harmonia entre os seres humanos consigo mesmos e com os seus congêneres, e para com a natureza.

UMA BREVE APRESENTAÇÃO DA PERSPECTIVA DO BEM VIVER

O Bem Viver é um conceito polissêmico e, portanto, há diferentes maneiras de defini-lo. A título de exemplo, para Alberto Acosta (2016: 85), o Bem Viver é uma filosofia de vida que almeja “[...] uma vida em harmonia dos seres humanos consigo mesmos, com seus congêneres e com a Natureza, vivendo em comunidade”. Para Aníbal Quijano (2013: 47), o “Bem Viver, hoje, só pode ter sentido como uma existência social alternativa, como uma ‘Des/Colonialidade’ do Poder”. Por sua vez, Costa e Kühn (2019: 36) consideram que “[...] o Bem Viver apresenta-se como uma lógica de vida do pós-desenvolvimento”.

Em termos etimológicos, o Bem Viver tem origem na tradição dos povos andinos e amazônicos, em particular, remete aos idiomas originários de Equador e Bolívia.³³ Naquele, trata-se do *Buen Vivir* ou *sumak kawsay*, em kichwa, enquanto neste, trata-se do *Vivir Bien* ou *suma qamaña*, em aymara, além de aparecer também como *nhandereko*, em guarani (Cf. Acosta, 2016: 83). Segundo Mamani (2010: 15), na tradição Kichwa, Sumak significa plenitude, sublime, excelente, magnífico, belo, superior, ao passo que em kawsay quer dizer vida, estar sendo. Igualmente, conforme a tradição aymara, suma significa plenitude, sublime, excelente, magnífico, belo; enquanto Qamaña quer dizer viver, conviver, estar sendo, ser estando. Assim, em linhas gerais, poderíamos dizer que tanto suma qamaña, quanto Sumak Kawsay poderiam ser interpretados como uma vida em plenitude, por exemplo.

Apesar de suas raízes indígenas, o Bem Viver não é uma filosofia de vida que se manifesta somente entre povos indígenas. Os “cambas do bosque”, amazônico, do norte da Bolívia, que se orientam pela ideia de “vida em tranquilidade” e dão enorme importância na segurança, bem-estar e felicidade a partir de uma identidade fortemente vinculada à selva, também são bons exemplos. Igualmente, podemos citar algumas perspectivas ocidentais que,

³³ Acosta (2016: 85) nos chama a atenção ainda para o fato de que existem noções similares do Bem Viver entre outros povos indígenas, como os mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e os achuar da Amazônia equatoriana, e nas tradições maias da Guatemala e de Chiapas, no México.

por criticarem a estrutura de poder dominante, são constantemente marginalizadas, tais como: a Ecologia profunda, estudos críticos sobre o desenvolvimento, a descolonização do saber, algumas lutas feministas etc. (Cf. Gudynas, 2011: 7).³⁴

Não obstante a polissemia do conceito, é possível identificar alguns elementos comuns entre diferentes comunidades e práticas associados ao Bem Viver. Isso, supomos, nos permitirá obter uma visão mais geral dessa perspectiva e suas principais características. Esse exercício não é algo inédito na literatura sobre o tema, o sociólogo uruguaio Eduardo Gudynas (2011), por exemplo, o realizou em seu artigo intitulado *Bem Viver: germinando alternativos ao desenvolvimento*. Todavia, não seguiremos estritamente a proposta do autor, buscaremos, apoiando-se nela e em outros autores, apresentar uma formulação própria.

Um dos elementos mais comuns que caracterizam o Bem Viver é o fato de que se trata de um conceito plural. O Bem Viver é um conceito em construção que deve necessariamente se ajustar a cada contexto no qual ele se apresenta. Dessa forma, uma comunidade no Brasil que venha a adotar o Bem Viver como filosofia de vida, certamente terá características muito distintas de uma comunidade que proceda da mesma maneira na Bolívia. Isso porque esses países possuem contextos (sociais, políticos, culturais e econômicos) muito distintos. Sendo assim, não há um modelo padrão referente ao Bem Viver, mas formas bem diversas de se realizar essa utopia indígena (Gudynas, 2011: 16).

Não se pode produzir uma proposta essencialista que seja idêntica para todas as culturas e todos os lugares. Enquanto conceito plural poderia dizer-se que, em sentido rigoroso, estamos nos referindo a “Bons-Viveres” que adotam diferentes formulações em cada contexto social e ambiental (Gudynas, 2011: 16).

Acosta (2016: 95) reforça essa abordagem ao afirmar que, o Bem Viver não é uma proposta monocultural e, justamente por isso, ao abordá-la, devemos falar de “bons viveres” ou “bons conviveres”, em especial, “[...] bons conviveres dos seres humanos na comunidade, bons conviveres das comunidades com outras comunidades, bons conviveres de indivíduos e comunidades na e com a Natureza” (Acosta, 2016: 92).

O segundo elemento que deve ser destacado é a crítica do Bem Viver a ideia de desenvolvimento convencional. Podemos destacar, pelo menos, três aspectos dessa ideia criticados pelo Bem Viver: 1) a ideia de que o desenvolvimento é um processo unilinear da

³⁴ Buscando tornar ainda mais completa essa lista, podemos mencionar também as práticas realizadas pelo ubuntu, na África do Sul, e o swadeshi, swaraj e apargrama, na Índia (ACOSTA, 2016: 92).

história e que se reduz a noção de crescimento econômico; 2) a compreensão do desenvolvimento como a realização do conceito de progresso e do capitalismo, entendido como um mero processo produtivista e consumista (ACOSTA, 2016: 98); 3) a compreensão do conceito de bem-estar ou qualidade de vida como se reduzindo somente a rendimentos econômicos ou posse material ou que só se pode resolver no mercado (Gudynas, 2011: 2).

Essas críticas indicam que o Bem Viver não é uma “alternativa de desenvolvimento”, mas uma “alternativa ao desenvolvimento”. Ocorre que as alternativas de desenvolvimento “[...] passam por uma tentativa de interpretar diversos momentos históricos sem alterar a razão do desenvolvimento: a subordinação ao capitalismo” (Costa e Kühn, 2019: 36).³⁵ Ademais, as alternativas de desenvolvimento se mantêm dentro da lógica que aceita o progresso, o uso da Natureza e as relações entre os seres humanos de forma instrumental. Tudo isso, porém, contraria a proposta do Bem Viver. Assim, adotar alternativas de desenvolvimento não seria suficiente para se atingir o ideal do Bem Viver, mas somente através de mudanças mais profundas, isto é, propor algo na linha do pós-desenvolvimentismo (Gudynas, 2011: 3).

Outro elemento comum entre as diferentes formas de Bem Viver é a rejeição de vários conceitos da Modernidade de origem europeia. Na medida em que o conceito de desenvolvimento configura como o principal objeto de críticas da perspectiva andina e amazônica, fica fácil entender por que esses conceitos são rechaçados por esta perspectiva. O conceito de desenvolvimento se nutriu de conceitos que vão desde o mito do progresso à defesa do capitalismo, do colonialismo à atual concepção de Estado-nação (Gudynas, 2011: 9). Acrescenta-se ainda o próprio conceito de bem-estar ou qualidade de vida, entendido à luz da Modernidade como mera obtenção de bens materiais. Assim, a rejeição da ideia de desenvolvimento é também uma reação ao projeto da modernidade como um todo, o que faz do Bem Viver, conseqüentemente, uma tarefa descolonizadora cujo foco deve ser promover um processo de descolonização intelectual nos âmbitos político, social, econômico e, claro, cultural (Acosta, 2016: 79-80).

O quarto elemento comum é a tentativa de estabelecer uma relação harmoniosa entre seres humanos e seus congêneres e com a natureza. Nesta última, o Bem Viver propõe uma

³⁵Ao se referir sobre alternativas de desenvolvimento, os autores destacam, por exemplo, noções como desenvolvimento sustentável, desenvolvimento humano, econômico, social etc. (Cf. Costa e Kühn, 2019: 36).

mudança radical na maneira como os seres humanos interpretam e valorizam a Natureza. Para tanto, abandona a dualidade proposta pela sociedade moderna, a qual separa os seres humanos da natureza, elegendo aqueles como os únicos que podem ser valorizados em si mesmos e capazes de articular valoração, ao passo que esta é interpretada como um conjunto de objetos domináveis, manipuláveis e apropriáveis, e cujo valor está subordinado a utilidade aos seres humanos (Gudynas, 2011: 11-13). Com isso, o Bem Viver ao mesmo tempo em que recusa um modelo de ética antropocêntrico, focada nos interesses humanos, assume uma ética biocêntrica, na qual a Natureza se torna também sujeito de direitos, isto é, passa a ser valorizada independentemente da sua utilidade para os seres humanos (Cf. Acosta, 2016: 139).

Por fim, entre os elementos definidores do Bem Viver, destaca-se as características dos povos que assumem esta perspectiva: são povos oriundos de setores populares, marginalizados e oprimidos, em que as suas vidas e formas de organização social estão constantemente sob ameaça. Por essa razão, a resistência torna-se para eles o principal meio de garantir a própria existência.

A resistência tende a desenvolver-se como um modo de produção de um novo sentido da existência social, da vida mesma, precisamente porque a vasta população implicada percebe, com intensidade crescente, que o que está em jogo agora não é só sua pobreza, como sua eterna experiência, senão, nada menos que sua própria sobrevivência. Tal descoberta implica, necessariamente, que não se pode defender a vida humana na terra sem defender, ao mesmo tempo, no mesmo movimento, as condições da própria vida nesta terra (Quijano, 2013: 53-54).

O conceito de resistência, por conseguinte, é central dentro da perspectiva do Bem Viver, o que torna esta perspectiva, em última instância, um projeto emancipador e subversivo (Acosta, 2016: 96). Nesse sentido, na qualidade de um projeto emancipador e subversivo, o Bem Viver atua dentro da sociedade atual, sobretudo em sua versão capitalista, como uma força de fricção que procura extinguir todas as formas de opressão, exploração e dominação de povos marginalizados.

Uma vez realizada uma breve introdução a perspectiva do Bem Viver, na próxima seção passaremos a destacar as características definidoras das experiências dos quilombos. Após a conclusão dessa tarefa, buscaremos, na última seção, estabelecer algumas conexões entre a perspectiva do Bem Viver e as experiências dos quilombos, a fim de avaliar se as experiências dos quilombos poderiam ser consideradas uma expressão do Bem Viver.

AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DAS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS

Os quilombos foram, em linhas gerais, comunidades ou ajuntamentos de negros fugidos, que se formaram como uma ração a escravidão instituída pela sociedade colonial nas Américas. Segundo Edson Carneiro (1958: 31), a reação do homem negro contra a escravidão materializou-se, pelo menos, de três formas: 1) A revolta organizada; 2) A insurreição armada, pela tomada do poder político; 3) e a fuga para o mato.³⁶ A formação dos quilombos foi, justamente, o resultado desta última forma de reação que, aliás, foi a principal forma de resistência utilizada pelos negros escravizados contra a sociedade escravista. Em síntese, o quilombo foi uma forma de resistência social encontrada pelos negros escravizados de protestarem continuamente contra o escravismo para se salvaguardarem social e biologicamente (Cf. Moura, 2021: 21).

Os quilombos existiram, provavelmente, em todos os lugares em que a escravidão ocorreu.³⁷ Em diversas partes das Américas, por exemplo, se desenvolveram comunidades de fugitivos que receberam diversas nomenclaturas. De acordo com Theodoro et., al (2015: 217), os quilombos são chamados de Cumbes na Venezuela e Palenques na Colômbia; de Maroons no Caribe inglês e nos Estados Unidos; no Caribe francês é denominado de marronage; ao passo que em Cuba e Porto Rico são chamados de cimarronaje.

Sobre a nossa definição inicial de quilombo, é válido mencionar um aspecto importante sobre a sua constituição. Embora, conforme dissemos inicialmente, os quilombos fossem comunidades ou ajuntamentos, principalmente, formados por negros fugidos, elas também contavam com a presença de mulatos e índios e, até mesmo, de indivíduos brancos que não se sentiam contemplados pela sociedade escravista.

Gaspar Barleus referia-se a “salteadores” que acorriam aos mocambos e a expedição de Rodolfo Baro (1644), entre os prisioneiros que fez nos Palmares Grandes, encontrou sete índios e alguns mulatos de menor idade. Cinquenta anos mais tarde, a situação não se modificara muito, pois o governador Melo e Castro, contando o

³⁶Moura (2021: 26), acrescenta ainda outras formas de luta usadas pelos escravos: a) as guerrilhas; b) a participação do escravo em movimentos que, embora não sendo seus, adquirirão novo conteúdo com sua participação. Finalmente, devemos acrescentar o banditismo quilombola.

³⁷ No Brasil, se utilizava mais a nomenclatura "mocambo", somente depois que a expressão quilombo foi difundida (Theodoro *et al.*, 2015: 201).

ataque final ao Oiteiro do Barriga (1694), referia-se a “mulatos facinorosos” que aconselhavam os negros e até mesmo a um mouro, “que para eles fugiu”, a quem se deveriam as poderosas fortificações do Zumbi (Carneiro, 1958: 62).

Esta passagem demonstra que nos quilombos havia uma população muito heterogênea, unida, principalmente, pelo desejo de se libertar das péssimas condições de vida e das opressões da sociedade colonial. Embora a mistura de diferentes etnias dentro de uma mesma comunidade possa sugerir potenciais conflitos entre os seus membros, aparentemente esse não foi o caso em muitos quilombos, pelo menos é o que sugere Carneiro ao afirmar que os indivíduos que moravam nos quilombos “[...] viviam em paz, numa espécie de fraternidade racial” (Carneiro, 1958: 18).

A partir de agora, assim como fizemos na primeira seção em relação à perspectiva do Bem Viver, buscaremos identificar as principais características definidoras das experiências dos quilombos. Sendo assim, destacamos, pelo menos, quatro características que marcam essas experiências, quais sejam: 1) Os povos envolvidos nessas experiências são populações oprimidas, marginalizadas e, muitas vezes, desumanizadas; 2) São experiências de resistência; 3) São experiências voltadas para a luta pela liberdade; 4) São experiências que procuram estabelecer uma relação mais harmoniosa entre os seres humanos e seus congêneres e para com a Natureza.

Os povos envolvidos nas experiências dos quilombos são normalmente populações marginalizadas, oprimidas e, muitas vezes, desumanizadas. Para Moura (2021: 47), o quilombo era o refúgio de muitos elementos marginalizados pela sociedade escravista, independentemente de sua cor. Assim, esses ajuntamentos, segundo o autor, correspondem “[...] o exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas nunca existiu no Brasil, fora das unidades quilombolas”. Em relação aos aspectos da opressão e desumanização, a passagem a seguir nos traz uma ideia um pouco mais realista de como esses aspectos incidiram sob as populações quilombolas durante o período da escravidão.

[...] o corpo do escravo era equiparado ao dos animais, violentado, mutilado e espancado até a morte. Somente através do espírito de rebeldia, da luta e da reelaboração de comunidades livres, ele conseguia a sua reumanização. Do alvará da Colônia aos anúncios dos jornais, eles eram ferrados e tratados como gado (Moura, 2021: 34).

Esta passagem revela apenas uma das formas de tratamento utilizada pela sociedade colonial dado aos povos marginalizados que, em alguma medida, não aceitavam o sistema

vigente. Assim, não é difícil de entender as razões que fizeram com que esses povos decidiram organizar formas diversas de resistência, dentre as quais o quilombo, com vistas a salvaguardar as suas próprias vidas.

A resistência é a principal marca das experiências dos quilombos. Essa característica está presente, inclusive, em outras formas de enfrentamento do sistema escravista, como a insurreição e a guerrilha, por exemplo. Através dela foi possível, por exemplo, desgastar as forças produtivas escravistas, tornando-a um potencial mecanismo capaz de criar elementos de crise permanente na estrutura do sistema escravista (Moura, 2021: 25-26).

As afirmações acima [sobre a atuação dos quilombos frente ao sistema escravista] levam-nos a uma série de considerações gerais sobre a função dos quilombos como nódulos de resistência permanente ao sistema escravista. Não podemos, por isso, deixar de salientar que, durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres. Essa perspectiva que os quilombos apresentavam ao conjunto da sociedade da época era um “perigo” e criava as premissas para reflexão de grandes camadas da população oprimida (Moura, 2021: 47).

Para Carneiro, embora a resistência dos negros em algum momento tivesse sido vacilante, ocasional e heterogênea, ela conseguiu manter vivo, durante mais de cinquenta anos de luta, o sonho de liberdade daquelas populações escravizadas (Carneiro, 1958: 30).

O parágrafo anterior indica mais uma característica definidora das experiências dos quilombos: a constante luta pela liberdade. Como já mencionado, os escravizados eram tratados como animais, inclusive, tendo seus corpos marcados com ferro quente em caso de ser pegos após uma fuga ou, em caso de reincidência, tendo uma das orelhas cortadas, quando não, em último caso, eram torturados até a morte (Moura, 2021: 34-35). Assim, para obter a sua reumanização, não havia outra opção que não fosse, por parte dos escravizados, a busca incansável pela libertação do sistema que os escravizavam. Assim, a adoção de um espírito de rebeldia não era uma opção, mas sim um imperativo com base no qual as camadas de populações marginalizadas e oprimidas buscavam estabelecer a promoção de comunidades livres.

Por fim, as experiências dos quilombos buscam uma relação mais harmoniosa entre os seres humanos e seus congêneres e para com a Natureza. No caso da primeira relação, Carneiro (1958) diz, por exemplo, que as comunidades quilombolas não eram agressivas e,

normalmente, viviam tranquilamente em harmonia. Isso tem respaldo, por exemplo, na forma de organização social presente dentro dos quilombos, em especial, em algumas práticas adotadas por essas comunidades, que costumavam ser coletivas e comunitárias. A título de exemplo, a economia predominante nos quilombos era baseada na agricultura policultora-comunitária e distributiva, que visava garantir o bem-estar de toda a comunidade. Muito diferente, por exemplo, do modelo latifundiário-escravista adotado pela sociedade colonial baseada na monocultura, em que a produção prioriza atender o mercado internacional (Moura, 2021: 57-58).

A relação de harmonia entre as experiências dos quilombos e a Natureza parece assentar-se nos conceitos de respeito e de cuidado para com o ambiente em que habitavam. Os quilombos normalmente se situavam em terras férteis propícias para a produção de alimentos e o fornecimento de materiais para fabricação de artefatos de guerra, moradias, roupas etc., para garantir a sobrevivência de todos (Carneiro, 1958: 20). Assim, a Natureza era imprescindível para manutenção e sobrevivência dos quilombos e, isso, aparentemente era um fato reconhecido pelas comunidades quilombolas. Por exemplo, nos quilombos a agricultura-policultora, que era baseada numa produção variada de alimentos, incluindo feijão, mandioca, batata doce, banana (pacova) e cana-de-açúcar, era bastante comum. Se considerarmos que essa forma de agricultura se adequa muito mais aos limites da natureza, então essa prática poderia ser uma forma de harmonia entre as experiências quilombolas e a natureza.

Ademais, outra evidência da harmonia entre as experiências dos quilombos e a natureza é o uso coletivo das terras. Diferentemente do sistema colonial, em que as terras se concentravam nas mãos dos senhores de escravos, predominando, portanto, a ideia de propriedade privada, nas comunidades quilombolas a posse das terras era de uso coletivo. Segundo Carneiro (1958: 21), “[...] os rios e as matas pertenciam, dada a sua beleza em caça e pesca, a todos os quilombolas”. É possível dizer que, o simples fato de que ninguém, em particular, é dono de uma parte da natureza, significa, em alguma medida, reconhecê-la como sujeito de direito. No caso dos quilombos, o uso da natureza era mais por uma questão de sobrevivência, para suprir as suas necessidades básicas. E pelo que podemos depreender das práticas supracitadas, havia sim uma preocupação de não destruir um ambiente sem o qual a sua sobrevivência não seria possível.

Após apresentarmos a perspectiva do Bem Viver e as experiências dos quilombos, mais precisamente, as suas características definidoras, na última seção tentaremos estabelecer algumas conexões entre ambas as perspectivas. Para tanto, indicaremos alguns aspectos ou elementos comuns observáveis tanto na perspectiva do Bem Viver, quanto nas experiências dos quilombos.

ESTABELECENDO CONEXÕES ENTRE A PERSPECTIVA DO BEM VIVER E AS EXPERIÊNCIAS DOS QUILOMBOS

Valores como liberdade, coletividade, comunitarismo e resistência figuram tanto nas experiências dos quilombos, quanto nas práticas do Bem Viver. No caso das experiências dos quilombos, observamos, por exemplo, os valores da coletividade e do comunitarismo figurando tanto no modo de produção econômico das comunidades quilombolas, produção baseada na agricultura-policultora e comunitária, quanto na maneira como essas comunidades utilizavam as suas terras, adotando a ideia de propriedade coletiva. Igualmente, os valores da liberdade e da resistência se manifestam no confronto entre as comunidades quilombolas e a sociedade colonial e escravista. Como já vimos, se, por um lado, a luta pela liberdade diante a estrutura opressora da sociedade colonial e escravista, era o traço que unia todos os membros das comunidades de fugitivos, por outro, a resistência era a única forma de manter essa luta viva.

Em relação ao Bem Viver, o comunitarismo e a coletividade são valores que estão na essência dessa perspectiva. Se manifestam nas formas de organização social indígenas que, normalmente, são comunitárias e coletivas. E por, normalmente, estarem em confronto direto com projetos desenvolvimentistas, sobretudo aqueles de natureza extrativistas, inevitavelmente também precisam se apoiar em valores como a liberdade e a resistência.

Não há, porém, mera coincidência no fato de que as experiências dos quilombos e o Bem Viver compartilhem dos valores supracitados. Como bem observa Acosta (2016: 79-80), a ideia de desenvolvimento convencional nutriu-se de conceitos oriundos da modernidade europeia (progresso, capitalismo e dualismo, por exemplo) e, portanto, bebeu diretamente da fonte do colonialismo. Em outras palavras, a ideia de desenvolvimento é uma forma de colonialidade, uma herdeira do sistema colonial. Assim, os inimigos contra os quais resistem

e lutam os quilombolas e os defensores do Bem Viver é o mesmo: o colonialismo e suas heranças. O Bem Viver, portanto, assim como as experiências dos quilombos, representa também uma tarefa descolonizadora (Acosta, 2016: 79-80).

A busca por novas formas de organização social é outro elemento que aproxima as experiências dos quilombos e o Bem Viver. A formação dos quilombos representou também a tentativa de estabelecer sociedades livres, com uma organização social própria e sem influência da sociedade colonial. O exemplo mais comum, nesse sentido, é a do quilombo de Palmares, que possuía uma estrutura de governo própria, constituída por uma estrutura que tinha como figura principal um rei; abaixo deste, os líderes dos mocambos que constituíam a comunidade dos palmares; e, por fim, um conselho para deliberar questões importantes dentro do território palmarino, como, por exemplo, as questões relacionadas a guerra (Moura, 2021: 46).

O Bem Viver, por sua vez, carrega em sua essência a ânsia por novas formas de organização social. Essa ânsia, inclusive, se expressa no slogan comumente proferido pelos defensores dessa perspectiva, qual seja: o Bem Viver é a oportunidade de imaginar outros mundos possíveis. Como salienta Acosta (2016), trata-se de uma utopia que nasce com os povos originários indígenas, principalmente, andinos e amazônicos e que se materializa a partir de diferentes povos marginalizados pelo mundo, que são completamente ignorados porque não adotam o modelo de organização social imposto pela sociedade capitalista.

Sendo assim, se o Bem Viver é uma oportunidade de imaginar mundos possíveis a partir dos modelos de organização social dos povos originários, então podemos supor que as experiências dos quilombos também poderiam ser entendidas como uma oportunidade de imaginar mundos possíveis a partir das experiências de comunidades ou ajuntamentos de fugitivos que resistiram (e continuam a resistir) a perversidade do sistema escravista e seus resquícios atualmente.

Mais uma forma que nos permite aproximar as experiências dos quilombos e o Bem Viver é a maneira harmoniosa como ambas as perspectivas se relacionam com a natureza. Os defensores do Bem Viver assumem uma atitude biocêntrica em relação à natureza, isto é, consideram que a natureza deve ser valorizada por si mesma, e não de acordo com a sua utilidade para os seres humanos (Acosta, 2016: 139). Sob essa ótica, os seres humanos fazem parte da Natureza e, juntamente com ela, formam uma unidade orgânica. Assim, os seres

humanos não são seres separados da natureza, com poderes de dominá-la e explorá-la visando vantagens materiais. Um exemplo que ilustra muito bem essa forma de valorizar a natureza, adotada pelo Bem Viver, é a tentativa de incorporar Direitos da Natureza na Constituição Equatoriana e Boliviana, que deu origem à ideia da Natureza como sujeito de direitos (Acosta, 2016: 109-148).

Essa relação de harmonia com a natureza é um pouco mais difícil de se identificar em relação às comunidades quilombolas, exigindo, portanto, um esforço interpretativo maior. A fuga para as florestas foi um fator determinante para a formação dos quilombos, pois, além de serem espaços geograficamente mais seguros devido ao seu difícil acesso, eram também terras férteis que ofereciam todos os recursos para a manutenção e desenvolvimento dessas comunidades (Carneiro, 1958: 20). Assim, não é forçoso concluir que a natureza era uma parte constitutiva dos quilombos e, por essa razão, um elemento de estima, cuidado e respeito. A título de exemplo, o tipo de agricultura adotada pelas comunidades quilombolas era a policultora-comunitária que, em grande medida, respeitava os processos naturais de regeneração da natureza, pois era um modelo mais eficiente e produzia apenas os bens básicos das comunidades (Moura, 2021: 44).³⁸

Uma possível objeção, neste caso, poderia ser a de que, ainda que a adoção de uma agricultura policultora-comunitária que produzia apenas os bens básicos seja uma forma que, em grande medida, respeita os processos de regeneração natural, ela não é compatível com a proposta do Bem Viver em relação à natureza, ou seja, de compreendê-la como sujeito de direitos. Isso porque as comunidades quilombolas ainda estariam utilizando a natureza como recursos para suprir seus interesses e, por derivação, de uma forma meramente utilitária. Todavia, por de trás dessa objeção encontra-se a errônea interpretação de que, ao assumirmos a natureza como sujeito de direito, temos que assumir o compromisso de mantê-la intocada. Mas, não é isso que a perspectiva do Bem Viver quer dizer ao afirmar que a natureza é um sujeito de direitos.

Por outro lado, nos Direitos da Natureza, o centro está na Natureza, que, certamente, inclui o ser humano. A Natureza vale por si mesma, independentemente da utilidade ou dos usos que se lhe atribua. Isto representa uma visão biocêntrica. Estes direitos não defendem uma Natureza intocada, que nos leve, por exemplo, a deixar de cultivar a terra, de pescar ou de criar animais. Estes direitos defendem a manutenção

³⁸ Diferentemente, do modelo de monocultura utilizado pelo sistema escravista, ineficiente e que utilizava mal as terras (MOURA, 2021: 44).

dos sistemas de vida – do conjunto da vida. Sua atenção se volta aos ecossistemas, às coletividades, não aos indivíduos. Pode-se comer carnes, peixes e grãos, por exemplo, desde que se assegure que os ecossistemas sigam funcionando com suas espécies nativas (Acosta, 2016: 139).

Assim, podemos rejeitar a objeção levantada no parágrafo anterior. Os direitos da natureza não negam o uso dos recursos naturais para a manutenção da vida, sobretudo, de pequenas comunidades que dependem, muitas vezes, somente desses recursos para sobreviver. Negam, porém, a exploração da natureza, em especial, através de práticas extrativistas (como os grandes projetos de mineração, por exemplo) sob a bandeira do desenvolvimentismo e do progresso dos países da periferia mundial, para atender a ânsia consumista e produtivista dos grandes centros capitalistas e concentrar os benefícios financeiros nas mãos de poucos indivíduos.

Para concluir, o último aspecto que conecta as experiências dos quilombos e o Bem Viver diz respeito à relação harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com seus congêneres. Acosta (2016: 90) afirma que o Bem Viver busca “resgatar as diversidades, respeitar e valorizar o ‘outro’”, indicando, dessa forma, a importância da harmonia entre os seres humanos consigo mesmos e com os seus congêneres. Aliás, o espírito de solidariedade e respeito pelo outro é uma marca dos povos originários a ponto, inclusive, de estendê-lo aos elementos vivos da natureza, como os animais, até mesmo daqueles inanimados, como os rios e montanhas. No caso das experiências dos quilombos, essa relação harmoniosa pode ser percebida pelo fato de que “[...] os ajuntamentos de escravos fugidos não tinham, em si mesmos, caráter agressivo: os negros viviam ‘tranquilamente’ nos seus mocambos”, bem como no fato de que “[...] os quilombolas viviam em paz, numa espécie de fraternidade racial. Havia, nos quilombos, uma população heterogênea, de que participavam em maioria os negros, mas que contava também mulatos e índios” (Carneiro, 1958: 18).

Há, evidentemente, outros aspectos que nos permitiriam expandir o nosso horizonte de investigação acerca da conexão entre as experiências quilombolas e o Bem Viver. Ambas as perspectivas são marcadas, por exemplo, pelo fato de serem constituídas por populações, normalmente marginalizadas e oprimidas, bem como por terem as suas histórias e formas de conhecimento apagadas por um poder hegemônico. No entanto, por uma questão de tempo e espaço para confecção do presente artigo, esta investigação mais exaustiva não foi possível. De todo modo, acreditamos que os aspectos aqui apresentados já foram suficientes para

atingirmos nosso objetivo neste trabalho: demonstrar que é possível estabelecer algumas aproximações importantes entre as experiências dos quilombos e o movimento do Bem Viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, procuramos estabelecer uma conexão entre as experiências dos quilombos e a perspectiva do Bem Viver. Nesse sentido, inicialmente, fizemos uma breve apresentação da perspectiva do Bem Viver, apontando as suas principais características definidoras, em particular, a crítica à ideia de desenvolvimento e a valorização da relação entre os seres humanos consigo mesmo e com seus congêneres, e para com a natureza. Em seguida, introduzimos os elementos definidores das experiências dos quilombos, marcadas sobretudo pelo fato de serem experiências de resistência e, principalmente, voltadas para a luta pela liberdade. Por fim, apontamos alguns elementos em comum entre a perspectiva do Bem Viver e as experiências dos quilombos, dentre as quais selecionamos as seguintes: 1) O compartilhamento de valores como coletividade, comunitarismo, liberdade e resistência; 2) A busca por novas formas de organização social; 3) A defesa da relação de harmonia entre os seres humanos consigo mesmos e com os seus congêneres, e para com a natureza.

Com base nos elementos em comum observáveis tanto na perspectiva do Bem Viver, quanto nas experiências do quilombo, apontados na última seção, avaliamos que há muitas afinidades entre ambas as perspectivas. Poderíamos ainda apontar outros pontos de afinidades também, como por exemplo, o fato de que ambas as perspectivas enfrentam o mesmo inimigo, qual seja: as consequências do colonialismo. Compartilham também forma de transmissão de conhecimento oral, algo bastante comum nas tradições indígenas, bem como nas experiências dos quilombos, uma vez “[...] na África, a tradição oral é praticamente responsável pela transmissão da memória coletiva e da consciência social” (Moura, 2021: 49).

Sendo assim, parece haver boas evidências que nos permite concluir que as experiências dos quilombos podem ser consideradas uma expressão da perspectiva do Bem Viver. Todavia, também reconhecemos os limites do presente trabalho e, portanto, da nossa conclusão. Assim, uma pesquisa mais abrangente certamente se faz necessária para que possamos ter uma conclusão mais sólida. Talvez, a nossa principal contribuição com o presente trabalho seja, em última instância, chamar a atenção para a riqueza de um possível

diálogo entre duas perspectivas que, pelo menos no âmbito acadêmico, são muito negligenciadas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Elefante, 2016.

CARNEIRO, E. **O quilombo dos Palmares**. 2ª. São Paulo: Companhia editora nacional, 1958. Disponível em: [302 PDF - OCR - RED.pdf \(ufrj.br\)](#). Acesso em: 12 de Julho de 2023.

COSTA, A. M.; KÜHN, D. D. **Bien Vivir/ Buen Vivir/ Bem Viver: uma proposta de Pós-desenvolvimento nas Epistemologias do Sul**. *Revista IDeAS*. Rio de Janeiro: UFRJ. 11: 34-66 p. 2019. Disponível em: [admin,+QUIJANO,+Anibal,+Bem+Viver.pdf](#). Acesso em: 18 de Julho de 2023.

GUDYNAS, E. **Bem Viver: germinado alternativas ao desenvolvimento**. *Revista ALAI*. Quito, Equador: 1-18 p. 2011. Disponível em: [bem-viver_-gudynas 2011.pdf \(ufrgs.br\)](#). Acesso em 18 de Julho de 2023.

MAMANI, F. H. **Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofías, políticas y experiencias regionales**. 4ª. La Paz, Bolívia: Fernando Huanacuni, 2010. Disponível em: [HUANACUNI MAMANI, Fernando - Vivir bien, buen vivir - filosofia, políticas, estrategias y experiencias regionales.pdf](#). Acesso em: 15 de Julho de 2023.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. Teresina, Piauí: Eduespi, 2021. Disponível em: [283-1 \(uespi.br\)](#). Acesso em: 20 de Julho de 2023.

QUIJANO, A. **"Bem Viver": entre o "Desenvolvimento" e a "Des/Colonialidade" do poder**. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*. Uberlândia. 37: 46-57 p. 2013. Disponível em: [admin,+QUIJANO,+Anibal,+Bem+Viver.pdf](#). Acesso em: 9 de Julho de 2023.

THEODORO, G.; MORAES, W.; GOMES, F. **Dos quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no Brasil (Notas para um debate)**. *Revista da ABPN*. Rio de Janeiro. 8: 215-238 p. 2015. Disponível em: [\(99+\) Dos quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no Brasil \(notas para um debate\) | Wallace Moraes - Academia.edu](#). Acesso em: 20 de Julho de 2023.

Ruptura e fim da transição democrática no Brasil: esquerda, direita: sentido!

Rupture and end of democratic transition in Brazil: left, right: order!

Clayton Emanuel Rodrigues

Doutor em Sociologia pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Professor da Universidade Federal do Oeste da Bahia, departamento de Ciência Política.

Cleildes Marques Santana

Doutora em Administração Pública pela UFBA. Professora da Universidade Federal do Oeste da Bahia, departamento de Sociologia.

Andressa dos Santos Silva

Acadêmica de Direito pela Universidade de Tocantins.

RESUMO

Esse artigo analisa, através de pesquisa historiográfica e sociológica, nomeadamente os pesquisadores sociais brasileiros do período, a tutela militar e a política de transição, sempre incompleta, acordada com as elites econômicas e partidárias. Percorremos a tensão histórica entre os movimentos populares e a disposição negocial dos setores partidários e das elites, e por conseguinte, buscamos aclarar as razões do recrudescimento autoritário, que aliou desencantamento com a esquerda partidária e discursos anticorrupção e religioso conservador, notadamente neopentecostal. Analisamos como as formas de negociações entre a oposição e o poder dominante têm acordado na exclusão das classes pobres e trabalhadoras e como a instituição de formas autoritárias, fundada no medo de ruptura, permitiu, desde a independência, processos de liberdades consentidas e tuteladas. Por fim, demonstramos o esquema de “entendimentos” e a necessidade de romper com a tradição imposta de negociação por cima em uma sociedade desorganizada por baixo, na qual os setores mais excluídos são os que amargam o resultado da negociação entre os de cima.

PALAVRAS-CHAVE

Transição; Democracia; Militarismo; Classe Operária; Esquerda do Capital.

ABSTRACT

This article analyzes, through historiographical and sociologic research, namely the Brazilian social researchers of the period, the military tutelage and the transition policy, always incomplete, agreed with the economic and partisan elites. We walk through the historical tension between the popular movements and the negotiating disposition of the party sectors and elites, and therefore we seek to clarify the reasons for the authoritarian upsurge, the result of the disenchantment with the party left added to the conservative anti-corruption and religious discourses, notably new Pentecostal. We analyze how the forms of negotiations between the opposition and the dominant power have agreed on the exclusion of the poor and working classes, reinforcing the institution of authoritarian social forms, founded on fear of rupture, have allowed, since independence, processes that protect consented freedoms. Finally, we demonstrate the scheme of "understandings" and the need to break with the imposed tradition of negotiation on top in a disorganized society below, in which the most excluded sectors are those that bitter the outcome of the negotiation among those above.

KEYWORDS

Transition; Democracy; Militarism; Working class; Capital Left.

Ruptura e fim da transição democrática no Brasil: esquerda, direita: sentido!

INTRODUÇÃO

Uma boa parte das pessoas que se opõem à ultradireita brasileira e que tem saudades das reformas sociais, paradoxalmente, nela não mais acredita est. Parecem sofrer do sentido de orfandade, sentindo-se órfãs de esperança e de organização política.

À parte o maquiavélico silêncio das mídias jornalísticas corporativas, o corpo cadavérico da esquerda do capital só aguarda esquentar o forno da cremação. O desconforto da maioria da população que se opõe ao fascismo é saber ou ter de espiar os erros da esquerda da ordem como se seus fossem. Erros que fizeram com que nenhuma reforma de fundo, seja no Estado, seja na economia, realmente se efetivasse, até porque as alianças e as táticas de governabilidades para chegar e manter-se no topo da pirâmide do Estado capitalista incluiu uma boa parte do capital financeiro, industrial e até dos antigos coronéis do latifúndio brasileiro, além, é claro, dos países centrais, pretendendo elevar a terra “brasílis”, a pindorama tropical, à condição de império, de maior poder social e econômico na América Latina. Do mesmo modo, os fiadores do governo foram as instituições, o parlamento e os parlamentares, as negociações partidárias, o senado e poder judiciário. Ao povo, desorganizado, cabia esperar e cumprir com o resultado das negociações entre as elites no poder e no governo. Desconsideraram o papel que desempenha os países do capitalismo colonial na hierarquia do capital e na divisão internacional do trabalho.

Sonharam como Dante e agiram como Pirro! Nenhuma efetiva estratégia de combate ao acúmulo de riqueza foi efetivada e ainda se glorificam de ter sido nos governos da esquerda aliada com o inimigo em que o latifúndio e o sistema financeiro mais lucraram, por isso surpreenderam-se e não entendem, como repete sistematicamente Lula, a razão de tanto ódio contra os governos do PT e as esquerdas partidárias da ordem. Esqueceram-se do fatal ódio e os antagônicos interesses entre as classes e sequer conseguiram perceber como as esquerdas da ordem europeias, que lhes servem de espelho, diminuem em seus países parte das diferenças e das desigualdades assombrando como piratas os territórios antes coloniais. É

mesmo lá, no centro do capitalismo europeu, que a exploração das classes trabalhadoras não somente continua como se acentua como desigualdade e dominação. Em seu livro “O capital”, Piketty demonstra que as iniquidades de 100 anos atrás não somente permanecem hoje, como se aprofundam, depositando no lixo dos enganos da história a ideologia que pensou o capitalismo redistribuindo a riqueza, tornando o mundo mais justo, mais igual e mais feliz. Não foram poucos que denunciaram a fraude do desenvolvimento igualitário com equidade e distribuição de renda sob o capital. Nesse sentido, o capitalismo foi uma aposta que não deu certo, embora saiba bem esconder a miséria no discurso de inclusão e a destruição sob os nomes de progresso e desenvolvimento.

De outra mão, o capitalismo soube armar-se de instrumentos de dominação e produção de verdades capazes de convencer os novos escravos do capital de que a iniquidade não é permanente e que depende do mérito próprio a escalada na escada íngreme da mobilidade social para acesso ao cume de riqueza, tornando cada um e cada qual isoladamente culpado pela sua própria miséria, independente das condições sociais e específicas que impedem os pés de subirem nos degraus e os impelem para sete palmos abaixo do subsolo os que já não estão atolados na lama da miserabilidade.

Além dos devaneios liberais pastoris, o movimento político brasileiro tem problemas genéticos em seu esqueleto, provocado pelo DNA tutelado de seu gene em sua formação socioeconômica colonial. Desde a invasão, a colônia expressa dois problemas já denunciados por Celso Furtado (2003) e Caio Prado Jr. (1966). O primeiro é o carácter predatório e impermanente de sua exploração econômica e o segundo é sua vocação para ceder diante do inimigo poderoso, produzindo arremedos de soberania racializada negociada com o opressor, como na independência do Brasil (1822), quando o fiador dela foi o próprio príncipe português do império colonial que a outorgou, assim como a nova constituição imperial (1824) e tornou-se ele próprio Imperador do Brasil; ou a manutenção da escravidão por 388 anos, cujo fim implicou indenização aos donos de escravos e evidentemente a manutenção dos escravos em estado de miséria, trabalhando ainda para seus ex-donos; ou o fim explícito da ditadura militar que teve na tutela dos próprios militares a garantia e a razão negociada de sua existência tutelar, ao qual nos debruçaremos em análise. Mesmo o golpe de Estado que fundou a república ou a revolução 30, golpe dado por Getúlio Vargas e antigos membros do tenentismo, foram acordos e coalizões com os interesses regionais capitaneados pela aliança

entre militares, grandes fazendeiros e elites econômicas burguesas nos Estados. A revolução Farrroupilha, das elites do sul do país, que durou dez anos, acabou em um grande acordo e com anistia aos fazendeiros rebeldes.

Mas “a mão que afaga é a mesma que apedreja”³⁹, pois empunhando a espada de aço mais duro, as elites e militares mataram e torturaram violentamente, "antes que o coração perdoasse"⁴⁰ todos os periféricos, pobres e negros que ousaram se rebelar contrariamente aos interesses da aliança agrária-burguesa-militar, tiveram suas cabeças cortadas e expostas nas ruas de Vila Rica desde o Império, nas estradas de terra do sertão nordestino, sertanejos, negros e até padres rebeldes republicanos tiveram suas cabeças decepadas, quilombolas destruídos com matança total e seus líderes mortos e expostos aos pedaços nos postes iluminados ou no chão da estrada que levava ao quilombo, e mesmo Lampião, que namorou com o poder e enfrentou em nome deles o tenentismo de Prestes, - únicos revoltados que conseguiram fugir à sanha assassina do Estado Nacional-, teve sua cabeça exposta como Herodes expôs a de João Batista. Os corpos de guerrilheiros da década de 60 e 70 do século passado, ainda se procura nas covas fundas das valas comuns onde os militares esconderam seus pedaços, quando não os queimaram nas fornalhas de empresas e dos governos federal, estaduais e municipais, sabe-se lá se vivos ainda. Aqueles que não fizeram o que as elites cívicas militares quiseram, tiveram fins trágicos, violentos e cruéis. Essa crueldade das elites foi assimilada pela oposição legal e a tornou refém do medo e do casuísmo, do contrato leonino com os militares, ficou refém militar a própria liberdade.

A negociação da transição entre elites e militares

Veio a crise do petróleo de 1973 (Sanz e Mendonça, 2017), o fim do propagado do milagre econômico brasileiro (Velooso et al., 2008) e o aprofundamento da crise social acumulada com a de legitimidade política do governo militar. Se inicia, então, com o Gal. Geisel, em 1974, o período chamado de distensão (Mathias, 1995), ou entrega negociada do governo aos civis com manutenção do poder militar de veto e tutela. Com esse acordo com as elites opositoras e ditadores cívico-militares é concedida a anistia parcial, de 1979, com a qual

³⁹ Referência ao soneto “budismo moderno” de Augusto dos Anjos.

⁴⁰ Referência levemente modificada ao soneto de Chico Buarque e Rui Guerra: E se a sentença se anuncia bruta / Mais que depressa a mão cega executa/ Pois que senão o coração perdoa

os militares no poder tinham dado como sinal do compromisso contratado pela restauração da democracia a seu tempo. À moda militar do Gal Geisel, com o lema de “transição lenta, gradual e segura” do regime militar para o civil, com a “democracia”, o “acordo” imposto implicava anistia total à própria ditadura, seus crimes, suas torturas, os desaparecimentos, as mortes (Fernandes, 1986, p.87). Ou isso ou não teria anistia e nem democracia. Foi assim que puderam voltar os exilados políticos que tiveram de conviver cara a cara com seus torturadores de anteontem. Não houve sequer explicação, tampouco qualquer reparação. A anistia para os do andar de cima foi colocada na conta do golpista de primeira hora, o senador Teotônio Vilela, baluarte da ditadura militar e do coronelato latifundiário, que passou em seguida para o MDB (Senado, notícias, 2020). Ainda assim, houve todo tipo de intervenção para que anistiados como Leonel Brizola ou Jango, não retomassem a sigla simbólica do antigo PTB, e o PT, de Lula e os sindicalistas não conseguissem seus registros sem que concordassem com a submissão às regras imposta pelos militares. Tanto foi que houve uma articulação para que Ivete Vargas tomasse a sigla de Brizola⁴¹ e o PT amenizasse seu discurso de tomada do poder pelos trabalhadores⁴². A anistia deixou de fora os trabalhadores que foram inseridos nas chamadas “listas negras” dos empresários, ou os estudantes que foram expulsos das escolas públicas e as pessoas da periferia que lutaram por moradias, saúde, educação e tiveram suas vidas remexidas, reviradas, amargaram prisões e desemprego. A anistia era e foi para os de cima. Anos depois, nem mesmo a Comissão da Verdade instalada em 2011, se preocupou com o prejuízo na vida dos milhares de combatentes sociais entre os explorados, os chamados “bagrinhos” (Sedes Sapientae, 2013), que sofreram todo tipo de perseguição, desemprego, seja por participar do movimento estudantil, dos sindicatos ou de ações de melhoria das ruas dos bairros onde moravam. Estes incógnitos permanecem incógnitos até os dias de hoje.

⁴¹ Encontra-se a informação no site

<http://memorialdademocracia.com.br/card/golbery-tira-de-brizola-a-sigla-ptb>.

⁴² Refiro-me aos artigos da LEI Nº 6.767, DE 20 DE DEZEMBRO DE 1979, quais sejam: Art. 2º, Os partidos políticos, pessoas jurídicas de direito público interno, destinam-se a assegurar, no interesse do regime democrático, a autenticidade do sistema representativo e a defender os direitos humanos fundamentais, definidos na Constituição; Art. 3º, A ação dos partidos será exercida em âmbito nacional, de acordo com seu estatuto e programa, sem vinculação, de qualquer natureza, com governos, entidades ou partidos estrangeiros e Art. 5º, § 3º Não se poderá utilizar designação ou denominação partidária, nem se fará arregimentação de filiados ou adeptos, com base em credos religiosos ou sentimentos de raça ou classe.

Não era possível retomar a aparência de democracia e manter o “entulho autoritário”, como eram chamadas as leis e a Constituição outorgada pela ditadura. A Constituinte de 1985/1986 não poderia tudo, entretanto. Podia revogar o AI5, mas a Lei de Segurança nacional não poderiam mexer. Era a garantia da ordem sob a visão dos militares (Rocha, 2013). Além dessa limitação, teve de garantir em seus artigos a tutela dos poderes da União pelas forças armadas; proibir que partidos de esquerda tivessem em seu programa o socialismo, o comunismo, o fim da propriedade privada e do livre mercado e a derrubada do sistema capitalista ou a separação de quaisquer Estados que compusessem a União. Os partidos de esquerda logo obedeceram e ajustaram os seus programas para dentro dos limites impostos pelos militares à “liberdade” partidária, afinal era melhor mudar o programa do que não poder participar de eleições e da vida política legal brasileira. Uma constituinte livre e soberana, eleita exclusivamente para esse fim estava fora dos interesses das elites que logo atuaram para transformar o Congresso Nacional em Congresso Constituinte. Temia-se que com a instalação de uma constituinte originária os poderes constituídos deixassem imediatamente de existir no momento de sua instalação e, com isso, corria risco os acordos entre as elites para manter, de alguma forma, a antiga ordem constitucional.

Em 28 de junho de 1985, o presidente Sarney encaminhava seu projeto de convocação da Assembleia Nacional Constituinte. A forma escolhida foi a de uma emenda à Constituição em vigor, que receberia críticas por ligar a construção de uma nova ordem às regras do status quo constitucional. A Constituinte era declarada livre e soberana, sem qualquer restrição (mesmo a de rever a república e a federação), composta por senadores e deputados federais, e funcionando paralelamente às atividades normais do Congresso. A eleição dos constituintes coincidiria com o pleito de 1986 para governador, senador e deputado federal (Rocha, 2013:p.58)

A constituinte concedida pelos militares através do Presidente José Sarney, ex Arena, foi construída na linha e na fronteira que as coalizões entre elites econômicas e os militares traçaram, sob pena de, andando fora dos trilhos, ver a democracia “relativa” minguar e a nova Carta Magna tornar-se mais uma folha de papel em branco manchada de sangue. A carta na manga dos militares estava no artigo 142 da CFB/88, no final do parágrafo, onde diz expressamente que as Forças Armadas “destinam-se à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem”. Era a tutela militar eternizada e legalizada na Constituição da república “democrática” brasileira (Zaverucha, 1986). O acordo das elites com os militares nunca foi explicitado para a população, implicava a subserviência à teoria da segurança nacional, e, no limite, a retomada do poder político pelas

FFAA, para que pudessem manter a lei e a ordem, leia-se, a ordem capitalista, a lei do mercado e os limites da democracia relativa definidos pelos generais da Escola Superior de Guerra, democracia e governo cujos participacionismos popular não poderiam extrapolar ao que considerassem os militares perigo para as “instituições democráticas”,

Não só a *liberalização* do regime ditatorial não se confunde com a *democratização* do sistema político, mas essa liberalização imposta pelas cúpulas militares foi "mais um fator de continuidade que um fator de colapso da ditadura" (FERNANDES, 1981, p. 28). Não houve propriamente uma ruptura com o autoritarismo, mas uma transformação – lenta, segura e gradual – da forma de governo. McSherry (1995) sustentou que as instituições militares latino-americanas conservaram a cultura organizacional da Guerra Fria e a ideologia da segurança nacional. No Brasil, os princípios da Lei de Segurança Nacional ainda continuam em vigor e a Constituição Federal de 1988 assegurou as funções das Forças Armadas para manter "a lei e a ordem" no país (Codato, 2005: p.91).

A chamada transição à democracia relativa ensejava não apenas a tutela momentânea para que a constituinte não ultrapassasse os cânones liberais tutelados, como tutela permanente do poder político do Estado, a fim de evitar, sob pena de os militares darem fim à brincadeira, quaisquer tendências socializantes e, ao mesmo tempo, para estabelecer uma fissura entre as elites e os movimentos sociais que, na base da pirâmide capitalista, peleavam pela derrubada completa da ditadura, na contramão da saída negociada, pelo alto, realizada entre partidos legais de oposição e o regime militar (Codato, 2005).

Até mesmo os partidos legais mais populares operavam sob essa lógica da contenção política imposta pela transição sem fim, acordada sem permissão popular (Codato, 2005). Todos os agrupamentos mais radicais foram sendo expurgados e continuaram sendo expulsos do PT⁴³, por exemplo, e quanto aos anarquistas, bloco de opositoristas socialmente restritos, eram desconsiderados como agrupamento político e tratados como criminosos, depois, terroristas.

Um pouco antes da constituinte, haveria as primeiras eleições, pós anistia, em 1980, nos municípios considerados de segurança nacional. No entanto, avaliava-se que o MDB, partido legal de oposição fundado pelos ditadores no regime bi partidarista (ARENA, partido do governo e MDB, de oposição), guarda-chuva que congregava todos os grupos ilegais, venceria as eleições em quase todas as capitais. O Gal. Geisel, então, mostrou quais os limites

43

<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Direcao-do-PT-expulsa-rebeldes-e-adverte-tendencias-radicaais/4733>)

políticos aceitáveis. O poder não poderia sair das mãos dos militares e ir para oposição por eleições, sem concessões da oposição e de forma não negociada. O adiamento das eleições municipais de 1980, através de um projeto parlamentar, tinha a função estratégica de não isolar os militares, deixando-os encastelados em Brasília, sem nenhum poder de referência em baixo, na medida que havia perdido todas as eleições que permitiram, desde 1974. Contavam que as eleições para governadores teriam menos impacto, pois não se tratava de mais de 5 mil municípios com poder oposicionista. Por outro lado, a demonstração de força obrigava a oposição a aceitar o adiamento, mostrando que o poder militar ainda estava no comando do país, apesar das urnas. As eleições para governadores ocorreram em 1982, com enorme vantagem para a oposição.

O movimento dos debaixo e as diretas já

Todo esse conjunto de históricos acordos por cima corre concomitantemente às lutas dos explorados e trabalhadores por baixo. As greves dos metalúrgicos do ABC, dos professores ligados à Apeesp em São Paulo, dos metalúrgicos de Osasco, bancários, entre outras categorias, no período de 1978 a 1980, recolocavam as classes trabalhadoras no centro da luta contra a ditadura militar, já que os sindicatos tiveram suas diretorias substituídas por dirigentes apoiadores do regime autoritário, como uma das primeiras medidas do golpe. Interessante o verbete da FGV sobre o período ao afirmar que

a vitória dos operários do ABC abriu uma alternativa não só para os trabalhadores urbanos de São Paulo e Osasco, que se mobilizaram em junho, mas também para outros setores da sociedade, entre os quais os bancários (em greve na capital paulista em setembro), os médicos e os assalariados ligados ao estado. A greve de maio de 1978 foi também importante, pois, no seu desenrolar, se deram várias experiências ligadas aos grupos de base ou comissões de fábrica, muitas vezes responsáveis pela deflagração e direção do próprio movimento. Alguns acordos se deram até informalmente, sem a participação do sindicato (FGV, Verbetes).

demonstra que a forma de organização da greve dos metalúrgicos partia das bases de forma horizontal, se organizava em comissões de fábricas, lembrando as formas de organização dos sindicalistas anarquistas da primeira metade do século 20, quando foi criada a Confederação Operária Brasileira (COB), uma espécie de central sindical, composta por “*grupos operários locais, sindicatos e até seções isoladas das fábricas*” (Gianotti, 2007 in

Medeiros, 2013, p.8). Mesmo a Apeoesp viu nascer, em 1978, um movimento de professores que se auto-organizava como comissão aberta:

a Comissão Aberta realiza uma assembleia geral em agosto, com mais de dois mil professores, deflagrando a primeira greve dos professores a partir do dia 19 de agosto, sem a participação da Diretoria da APEOESP. A greve durou 24 dias. A principal reivindicação era a de um reajuste salarial de 20%, que acabou sendo conquistado. A greve repercutiu em todo o Estado. (APEOESP-S/D).

A Polícia Federal proibiu as emissoras de rádio e de televisão de noticiarem a paralisação.” (APEOESP, S/D). Os bancários viram sua greve de 1979 se transformar numa guerra no centro de São Paulo. A diretoria do sindicato condena a manifestação e é inocentada pelo diretor do DEOPS - Departamento de Ordem Política e Social, Romeu Tuma:

os bancários não tiveram culpa pelas depredações, todo mundo na Secretaria de Segurança Pública reconhece” (...) “O delegado Romeu Tuma inocentava a diretoria do Sindicato dos Bancários: - O presidente do sindicato estava tão preocupado quanto nós – esclarecia o delegado. Ele foi pessoalmente à Delegacia Regional do Trabalho deixar claro que não tinha nada a ver com aquilo tudo (Jornal da República, 1979⁴⁴).

O jornal A República continua, *“esse pessoal que não tinha nada de bancário, pelo menos aparentemente, começava, lá pelas 13,30 horas, a armar as primeiras barricadas, na região do triângulo bancário. Empurravam enorme vasos de plantas, pesados, para o centro do calçadão, dificultando a passagem das viaturas”*(Jornal da República, 1979). O fato é que a disposição de negociação das elites com o governo militar não encontrava eco entre os trabalhadores e a população pobre de São Paulo. A luta só terminou depois das 20 horas daquele dia (O Globo, acervo⁴⁵). Um dia inteiro de enfrentamento entre as forças militares, inclusive forças do exército, e a população.

A partir de 1978, os trabalhadores urbanos retomaram suas lutas, porém, logo os diretores dos Sindicatos, mesmo os do ABC, que representavam o denominado novo sindicalismo, ligados aos partidos de esquerda compromissados com a saída negociada, ainda que dela não participem diretamente, mantêm-se nos limites definidos, e perceberam a gravidade para o poder sindical hierárquico, para os partidos e para os militares, a existência das comissões de fábricas, de carácter autônomo e horizontal, que foram enfrentadas, estranguladas em suas ações e independência e incorporadas à força na instituição sindical,

⁴⁴ Jornal da Republica:

<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=194018&pagfis=289&url=http://memoria.bn.br/docreader#>.

⁴⁵ O Globo, Acervo: <https://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/greves-dos-bancarios-17764221>

para logo desapareceram como forma de organização proletária autônoma. Mesmo Florestan Fernandes, ligado à esquerda da ordem, relata uma posição negadora do papel dos trabalhadores, diz ele:

Há um certo revolucionarismo subjetivo que conduz muitos militantes socialistas e comunistas (eu acrescentaria também os partidos à esquerda da ordem) a considerar como não importante o espaço que a classe trabalhadora possa dispor para se afirmar de uma forma independente, em termos de garantias jurídicas e políticas” (Fernandes, 1986, p.95).

A título de demonstração de importância das Comissões de Fábricas como oposição ao sistema da hierarquia sindical, reporto a transcrição de Medeiros sobre a pesquisa de Jácome Rodrigues em duas Comissões de Fábrica de São Paulo, que mostram a capacidade de aglutinação operária que tinham:

após o ressurgimento do movimento sindical naquele estado, com as greves dos metalúrgicos do ABC e da capital paulista em 1978, no fenômeno que ficou conhecido como *novo sindicalismo*. (RODRIGUES, 1990: p.40-41). As duas {comissões de fábricas foram criadas por operários metalúrgicos, uma em São Bernardo do Campo e a outra na cidade de São Paulo. Esta, com 3.500 trabalhadores, aquela com cerca de 13 mil (Medeiros, 2013, p.6).

As comissões de fábricas tornaram-se reduto das comunidades eclesiais de base, através das pastorais operárias, oposição cristã (Rodrigues, 1991), e dos anarquistas, que faziam oposição à negociação da transição entre as elites e os militares.

No campo, as pastorais do campo elevaram a luta dos boias frias às formas organizativas e os trabalhadores boias-frias de Ribeirão Preto-SP radicalizam a luta contra os latifúndios. Surge em seguida, no mesmo ano, o MST, no Sul do país, que aprofunda, ao menos quando surge, a distância entre os interesses das elites partidárias de oposição e os interesses dos trabalhadores no campo. Apesar disso, sem alternativa radical de luta autônoma, as organizações sociais dos trabalhadores do campo e da cidade, pouco a pouco, vão ajeitando suas posições políticas aos interesses capitaneados pelos opositores que, de uma forma ou de outra, apoiam a chamada “nova república”, criticada acima por Florestan Fernandes.

Oposição e integração obediente ao sistema político militar

O silêncio sobre o adiamento das eleições de 1980, já naquela ocasião, demonstrava que as esquerdas oficiais, embora se posicionassem contra uma ou outra questão, sempre dariam quórum às votações no parlamento, sempre participariam e respeitariam as decisões, ainda que as rejeitassem no voto, ainda que elas fossem contra os mais fundamentais interesses das classes trabalhadoras. O caminho sedimentado era de obediência aos parâmetros orquestrados pelas FFAA, aceitava-se a tutela e imaginava-se e entendia-se que dentro do processo brasileiro a democracia era não somente um meio para a “ordem e o progresso”, mas um fim em si mesmo, abria-se mão da luta contra o capital e a obediência à ordem passou ao estatuto de garantia das políticas reformistas no e pelo Estado dentro da ordem da democracia do capital. A luta se resumiu, desde então, por cima, à disputa da opinião pública, que passava a ser o objetivo de conquista dos partidos, a fim de galgar os poderes constituídos e abertos aos processos eleitorais e, claro, aos cargos públicos, que significavam lugares de poder, ainda que sem plena liberdade e com uma imprensa concentrada nas enormes unhas dos grandes capitalistas apoiadores de primeira hora da ditadura militar, mostrando que uma interpretação oportunista de Gramsci, através do “entrismo”, servia bem aos interesses da esquerda oficial e das elites. Por baixo, a pressão dos movimentos sociais funcionava como aceleração das reformas por cima e frenagem das mudanças por baixo.

Segundo essa linha alternativa, a explicação da abertura reside na confluência de duas dinâmicas básicas: uma dinâmica de negociação e de pacto conduzida pelas elites e uma dinâmica de pressões e demandas irradiadas da sociedade. Estas duas lógicas articulam-se através da atuação das organizações políticas e dos movimentos sociais. Desta forma, a análise deve contemplar tanto os esforços inovadores das elites dirigentes para a preservação de seu poder, quanto a capacidade de resistência da sociedade civil (Diniz, 1986, p.66)

O movimento dos trabalhadores levou o governo militar ao limite da deslegitimação. Já, em 1982, com grave crise de desemprego, com inflação chegando à casa dos 100%, os movimentos de desempregados assustam as elites: saques a supermercados, invasão da sede do governo Estadual de São Paulo, greve dos professores. Ao contrário do que se esperava, as eleições de 1982, com vitória geral da oposição, não ameniza a crise: crescem o número de grevistas e, nomeadamente, semanas antes da votação da emenda das Diretas Já, em 1984, a mobilização popular se espalha por todos os rincões, particularmente para as periferias e cidades do interior:

A crise provocou uma ascensão das mobilizações populares. O auge aconteceu nas semanas que antecederam a votação da emenda do deputado Dante de Oliveira (PMDB-MT), em fins de abril de 1984. A medida estabelecia a realização de eleições diretas para presidente da República. O país foi tomado de norte a sul por maciços atos de protesto. Os mais importantes aconteceram no Rio de Janeiro, com a presença de um milhão de pessoas, e em São Paulo, que contou com 1,5 milhão de participantes. Apesar de a emenda não ter sido aprovada, as mobilizações prosseguiram em greves gerais, inúmeras paralisações localizadas e na grande pressão para a aprovação de emendas populares – algo inédito – na Constituinte, instalada em 1987 (Marangoni, 2012)

O movimento popular pelas diretas já, não visava a votação da emenda Dante de Oliveira. As ruas se encheram de esperança para o fim da ditadura, a queda de todo governo cívico-militar. Tratava-se de um movimento contra todos os prefeitos indicados, os senadores biônicos do golpe de abril e pelo restabelecimento da democracia pela via de uma constituinte originária, soberana, eleita para esse fim. Era o fim do pacto das elites, o fim do regime militar que as ruas clamavam de sul a norte do país:

a campanha pelas eleições diretas que, de novembro de 1983 a abril de 1984, incendiou o país. Foram realizados cerca de 50 grandes comícios, iniciados pelo comício realizado no estádio do Pacaembu, em São Paulo, no dia 27 de novembro de 1983, e que reuniu 15 mil pessoas, e terminados de forma apoteótica com 1 milhão de manifestantes no comício da Candelária, no Rio de Janeiro, no dia 10 de abril de 1984, e 1 milhão e meio de pessoas no comício do Anhangabaú, em São Paulo, no dia 16 de abril de 1984 (...) 80% dos municípios do país teriam presenciado manifestações em favor das diretas, o que equivale a cerca de 4 mil comícios (cf. Leonelli e Oliveira, 2004, p. 362). Os depoimentos e as análises sobre aquele período frequentemente ressaltam o clima de otimismo, quase de euforia, que tomava conta dos participantes dos comícios, como se o país tivesse passado por uma catarse política (Comparato, 214:159).

A reação das elites

Ao correr risco do fim abrupto do pacto da transição por iniciativa popular, pelo fervor das ruas, as elites trataram de vincular o movimento à votação da emenda Dante de Oliveira no Congresso Nacional. Com isso esperavam conter as manifestações e recolocar os poderes constituídos na ofensiva. Sarney, líder do governo militar no Congresso, sairia do PDS – Partido Democrático Social, e montaria a Frente Liberal, formando a Aliança Democrática para concorrer ao colégio eleitoral junto com Tancredo Neves da ala conservadora do PMDB para, em seguida à derrota das Diretas Já nas votações do Congresso Nacional, sepultar o movimento social e dar uma saída constitucional à transição do poder militar para o civil, com a unidade entre oposição e situação na mesma frente. A Aliança Democrática é a

sedimentação do acordo entre as elites e militares que levam dois políticos liberais conservadores, ambos civis, a sentarem no topo do governo civil para iniciar o processo de contenção política, gradual liberação dos direitos civis e eleição de um Congresso Constituinte derivado, em vez de uma constituinte originária, para não colocar em risco, e ao contrário, manter toda estrutura administrativa e policial repressora, todo arcabouço da ideologia da segurança nacional que organizou o Estado militarizado (Florestan Fernandes, 1986b).

Em 8 de janeiro de 1985, a poucos dias da reunião do Colégio Eleitoral, Ulysses Guimarães entregaria ao candidato Tancredo Neves o plano de governo da Aliança Democrática, intitulado “Nova República”²³. Nele, estavam previstas eleições diretas nas capitais em 1985 e eleições para uma Assembleia Nacional Constituinte em 1986²⁴. No discurso em que lançou a Nova República, proclamaria Tancredo: “Ela será iluminada pelo futuro Poder Constituinte, que, eleito em 1986, substituirá as malogradas instituições atuais por uma Constituição que situe o Brasil em seu tempo” (Rocha, 2013: 53).

A Nova República já nasceu com, pelos menos, 21 anos e com estrelas nos ombros. Dá-se, então, início à segunda fase do acordo, evitar a radicalização, para tanto, é necessário dominar o cavalo selvagem dos movimentos sociais através de sua incorporação à normatividade institucional, pela via do voto, das eleições.

Institucionalização da esquerda e consequências políticas

As consequências à esquerda por ter aceitado por omissão a articulação das elites contra o movimento de derrubada da ditadura não tardaram. Deputados do PT votam no colégio eleitoral e são expulsos; o PCB racha ao meio em razão do apoio a Tancredo Neves (Pereira, 2007); o antes guerrilheiro MR-8, perde a maioria de seus militantes e praticamente some do movimento social em razão do mesmo apoio. Os anos 90 marcariam a revisão pela grande maioria dos partidos de esquerda de seu caráter subversivo e revolucionária, da crítica “democracia burguesa”, para incorporar o sentimento democrático como universal e o respeito a arena constitucional como fundamento para as reformas socializantes. A resolução do VII Encontro Nacional do PT ilustra bem a revisão de toda a esquerda nacional:

Na raiz do nosso projeto partidário está, justamente, a ambição de fazer do Brasil uma democracia digna desse nome. Porque a democracia tem, para o PT, um valor estratégico. Para nós, ela é, a um só tempo, meio e fim, instrumento de transformação e meta a ser alcançada. Aprendemos na própria carne que a burguesia

não tem verdadeiro compromisso histórico com a democracia. A relação das elites dominantes com a democracia é puramente tática, elas se socorrem da via democrática quando, pragmaticamente, lhes convém. Na verdade, a democracia interessa sobretudo aos trabalhadores e às massas populares. Ela é imprescindível, hoje, para aprofundar suas conquistas materiais e políticas. Será fundamental para a superação da sociedade injusta e opressiva em que vivemos. Assim como será decisiva, no futuro, a instituição de uma democracia qualitativamente superior, para assegurar que as maiorias sociais de fato governem a sociedade socialista pela qual lutamos (PT: O socialismo Petista, 1990: p.1)

Há um aprofundamento da distância entre partidos, eleitores e movimento social, à semelhança do que se passa entre trabalhadores, sindicalizados (excetuando-se as direções) e as organizações sindicais. As direções sindicais, na medida em que tendem a se afastar do discurso rebelde para outro que visa resultados, assumem a gestão negociada como padrão de resolução da crise entre capital e trabalho dentro das empresas e, em seguida, adicionam a esse discurso a defesa partidarizada dos governos de esquerda. O afastamento da tese de autonomia sindical frente a partidos e governos cria um fosso entre o conjunto dos trabalhadores e os diretores dos sindicatos e, de igual modo, ocorre o afastamento entre movimento social e os partidos da esquerda da ordem, nomeadamente o PT, a partir de sua inserção na institucionalidade eleitoral:

O Partido dos Trabalhadores guarda resquícios do seu passado socialista, segundo a análise de Singer (2010), mas sua conotação radical esvaziou-se e o partido cedeu a pressões do status quo. Em perspectiva comparada, o PT é considerado parte da esquerda sul-americana moderada. Para Kenneth Roberts (2007), o partido compõe a “esquerda partidária institucionalizada”, essa vertente esquerdista teria passado por uma contínua moderação e transformação ideológica. Saiegh (2015) estimou o posicionamento ideológico de diversos partidos da América Latina em uma única escala. Na estimação do autor, o PT é localizado na centro-esquerda, próximo a partidos chilenos como o Partido pela Democracia e o 166 Pedro Feliú Ribeiro e Amanda Silva Mendes Partido Democrata Cristão, distante de partidos mais à esquerda como a Frente Ampla no Uruguai e o Movimento ao Socialismo na Bolívia (Saiegh, 2015, 377) [Ribeiro; Mendes, 2019: 165].

A partir do fim da década de 90, a partidarização dos sindicatos somadas à desconfiança eleitoral com partidos e governos se asseveraram com a popularização dos meios de comunicações digitais, web e rede móveis individualizados, primeiro, vias redes sociais, depois via telefonia celular. Há um crescimento da desconfiança sobre as organizações mais tradicionais da democracia brasileira e possivelmente no mundo, já o havia analisado em minha dissertação (Autor), quando discuto a fragilidade dos filtros sociais que impediam a participação direta das pessoas nos mecanismos sociais deliberativos (sindicatos,

movimentos sociais, organismos do Estado, corporações empresariais midiáticas, entre outros).

Com a eleição de Lula e Dilma, o governo petista assume compromisso com o capital. Populista, distribui alguns direitos aos miseráveis e os contrapõe aos trabalhadores organizados, ao mesmo tempo em que avança na aplicação do neoliberalismo.

Parte da literatura especializada no tema ressalta o seguimento que o governo do Partido dos Trabalhadores deu às medidas neoliberais de seus antecessores (Coutinho, 2006). A principal continuidade estaria no tom em relação às variáveis macroeconômicas (Wiesehomeier, 2010; Power e Zucco, 2012). O argumento é o que se segue: 1) o governo petista honrou seus compromissos com o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e os outros credores da dívida pública do país, instituições que eram alvo de duras críticas do partido nos anos 1980, 2) prestou auxílio aos grandes latifundiários, em detrimento da reforma agrária defendida reiteradamente pelo PT durante seus primeiros anos de existência e 3) favoreceu as grandes empreiteiras e o setor privado com projetos de infraestrutura que capturaram a maior parte da receita do governo (Singer, 2010) [Ribeiro; Mendes, 2019: 165].

O resultado é a taxa de sindicalização cair a partir de 2016, chegando a seu menor índice, 9,2 % em 2022.

O fim da transição: a ruptura do movimento social à esquerda

As jornadas de junho foram, do ponto de vista do movimento popular, rejeição, para não dizer o fim, da transição negociada, dos acordos entre as elites. Os militares e a classe burguesa perceberam a envergadura e o perigo representado por aquele movimento social de ruptura institucional. Construíram, então, uma estratégia de fechar o cerco contra o governo petista, a partir de 2010, através do denunciamento jurídico e de ameaças com a ruptura da ordem democrática. De outro lado, a frustração política popular quanto aos caminhos de reformas trabalhistas, previdenciárias, entre outras, acordadas entre governo de esquerda com os setores empresariais do campo e da cidade, deram a tônica para o discurso das ruas. Aprofundou-se o isolamento do governo com as decisões do final do primeiro mandato de Dilma, que atacava os direitos dos trabalhadores. O sentido de traição à população, reverberado pelos conservadores no parlamento e na imprensa da ordem, desnorteou a base eleitoral de apoio dos petistas, expressos na baixa adesão dos populares à luta contra a derrubada do governo reformista social, através de uma manobra política legalista. 2013 apontava não só o limite

político das reformas, mas da democracia e demonstrou que os próprios partidos da esquerda da ordem não romperiam o laço da legalidade, ainda que considerassem a derrubada do seu governo uma manobra ilegítima, e, ao contrário disso, realizavam um discurso confuso de golpe, enquanto participavam das votações do *impeachment*, mantendo-se obedientes ao sistema legal que pareciam condenar, enquanto publicamente o denunciava como golpista.

A junção de todos esses acontecimentos anteriores ao impeachment, explode nas ruas em 2013. A incapacidade ou mesmo a impossibilidade em lidar com as novas formas de participação, sem uma proposta específica a negociar, mas com um conjunto de demandas que implicava desde mudanças na legislação até mudanças no próprio Estado ou o fim dele. A presença do indivíduo desorganizado e ao mesmo tempo associado momentaneamente aos demais indivíduos, com diversificadas plataformas políticas era algo novo, sem precedentes, comparado a situações espontâneas de explosão social, “Já não havia um centro nem um representante, e os cartazes e faixas multiplicaram-se nas ruas, contra a corrupção, em favor do SUS e da educação pública (“Enfia esses 20 centavos no SUS”), pela radicalização da democracia, e chegando ao limite de contrariar o grande símbolo nacional do futebol nos gritos e cartazes de “Não vai ter Copa” (Teixeira, 2018, online). No entanto, o surgimento de diversas assembleias populares indicava que a população, naquele momento, queria ela mesma, diretamente, participar da escolha das soluções dos problemas que geraram as manifestações de descontentamento. Em seguida, vê-se a constituição de muitos coletivos independentes que contestam a ordem, e com isso rejeitam a participação no espectro político-institucional apregoado pela esquerda da ordem

Apesar da diversidade das organizações que se definem como coletivos, em geral a literatura entende os coletivos como organizações políticas fluidas, horizontais e autônomas (Maia, 2013; Vommaro, 2015; Gohn, 2017). Conforme esse tipo de interpretação, nos coletivos não haveria um líder autorizado a falar em nome dos demais, a liderança seria compartilhada por todos. As decisões seriam tomadas de forma horizontal, mediante a livre expressão dos seus membros. Os jovens se identificariam com os coletivos pois eles seriam diferentes das formas de organização política que repudiam: partidárias, centralizadas, hierárquicas e burocráticas (Gohn, 2017). Em sentido complementar, segundo Vommaro (2015), os coletivos rechaçam o vínculo com partidos políticos, sindicatos ou igrejas, pautando a luta de forma direta, sem a necessidade de mediadores (Perez, 2019: 583)

As jornadas de junho buscavam radicalizar a democracia para as periferias, mudar o sentido do acesso aos bens pela população mais pobre. A impotência do governo da esquerda da ordem em responder às demandas populares marcaram seu futuro e o perigo à esquerda

que representaram para o *establishment* definiu a postura dos militares e do empresariado dali por diante.

O fim da transição à direita

Com um discurso antissistema e com farto uso da tecnologia digital comunicacional massiva e individualizada a um só tempo, a ultradireita roubou a cena dos acordos entre direita e esquerda, atacou as instituições e obteve seu crescimento associado ao desencanto de uma parte da população em razão dos limites das políticas públicas, introduziu o discurso contra as pautas identitárias e as denúncias de corrupção, contou ainda com a ira da classe média que perdia seus privilégios de acesso aos bens de consumo e serviços e com as camadas militares desconfortáveis com a Comissão da Verdade, que, ainda que pouco tenha feito, buscou descortinar os crimes cometidos pela ditadura cívico-militar instalada por vinte e um anos no país.

Ao mesmo tempo, e em razão da crise ideológica e partidária que se abate sobre as esquerdas da ordem, com as denúncias de corrupção ainda no governo Lula, há um crescimento do neopentecostalismo, que será a base popular da ascensão do discurso da ultradireita, que associa religiosidade (Estado não laico), corrupção e moralismo conservador contra as pautas identitárias à violência epidêmica (pena de morte aos bandidos e corruptos através das milícias urbanas e rurais), fruto da aceleração do desemprego estrutural, das desigualdades, principalmente nos centros urbanos e industriais, se espalhando mais tarde para o campo, para o interior do país, tradicionalmente católico.

A disputa religiosa pelas classes populares entre católicos e evangélicos ganhou força com a exclusão dos padres de esquerda ligados à teologia da libertação. A maioria acabou expulsa ou relegada às funções episcopais administrativas, tendo como consequência o desmonte e enfraquecimento das variadas comunidades eclesiais de base, pastorais (operaria, da criança, da terra, entre outras) da igreja católica brasileira no governo do Papa Bento XVI⁴⁶. Assim, não tendo os Carismáticos católicos a mesma inserção entre os pobres que a teologia da libertação, os católicos deixaram o caminho aberto para o pastoreio dos evangélicos, principalmente os neopentecostais. Para se ter uma noção real do significado

⁴⁶ Folha de São Paulo: (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1004200509.htm>).

político desse crescimento, Cardoso e Miranda (2020) afirmam que em 2030 as projeções apontam os evangélicos entre 40% da população, enquanto os católicos ficariam com 38,5%. Em 2016, os evangélicos foram 42,2 milhões, destes 25,4 milhões são pentecostais e pesquisa do Instituto DataFolha indica um número de 58,8 milhões de evangélicos no Brasil em 2017 (Cardoso e Miranda, 2020).

Particularmente os pentecostais e neopentecostais, mais tradicionalistas no campo dos costumes, diante da crise social, política, ideológica, da violência e da corrupção dos costumes tradicionais, perceberam como luta política pelos valores cristãos a ascensão das subjetividades de gênero elevadas à categoria de políticas públicas de igualdade, politizando o evangelho à direita, propondo a seus adeptos a apoiar candidatos e partidos que tivessem como base os valores “cristãos”, antídoto para todos os males que as sociedades apresentavam (Sélman, 2019).

A estratégia militar de manutenção da tutela sobre o poder civil encontrou na figura de Bolsonaro, ligado às milícias e obediente ao comando militar, o candidato antissistema democrático ideal, já que o sistema partidário à direita se via impopular e incapaz de combater a esquerda partidária. Com esposa evangélica e discurso moral conservador, família acusada de ligação a criminosos, defensor do armamento e da matança geral de delinquentes, unia o discurso antissocialista à moralidade e ao governo forte, antipolítico sendo político e antissistema sendo do sistema e contra a tripartição dos poderes, a implicar volta à ditadura. O resultado foi um país dividido entre o conservadorismo e o humanismo positivista. A esquerda da ordem, apesar de manter substancial apoio eleitoral, perdeu seu poder de mobilização, em razão não somente dos ataques jurídicos e midiáticos, também da crise das organizações sociais tradicionais, acossada pela desconfiança popular e pela perda da autonomia organizacional.

Esse caldeirão político mixou novas tecnologias de comunicação virtual via web e celular, enfraquecimento e questionamento das estruturas sindicais, descrença nos partidos políticos e nas instituições do Estado, aumento da miserabilidade e periferização dos trabalhadores e explorados, limites e contradições das políticas de inclusão social via consumismo, dentro de uma estratégia de desenvolvimento e modernização que muda a característica da empregabilidade e torna várias profissões obsoletas com flexibilização dos direitos trabalhistas e precarização do trabalho, implementação da automação do campo e

aumento da robotização e informatização das fábricas, dos serviços, dos bancos, do comércio e do setor público, que implicaram grave crise estrutural de emprego e condições de vida no capitalismo globalizado brasileiro, aprofundado ainda mais pela aplicação da receita neoliberal, com enfraquecimento dos sistemas de educação, segurança pública, assistência social e saúde, das leis trabalhistas, cuja pandemia do COVID-19, no primeiro semestre de 2020, veio visibilizar de forma dramática.

Dessa forma, a direita burguesa tradicional diante de um discurso da ultradireita contra todo o *establishment*, que a incluía, não teve alternativa senão apoiar as teses da ultradireita que já havia incorporado ao jogar todas as suas cartas políticas na derrubada do governo da esquerda da ordem. Sem uma alternativa eleitoralmente viável, Bolsonaro surge como catalisador de parte da população que via a corrupção política partidária, do Estado, e também a violência, como resultados das perdas dos valores morais e cristãos. É difícil dizer, apesar das pesquisas, que Lula tivesse fim diferente de Haddad nas eleições presidenciais de 2018 e lograsse vencer Bolsonaro no segundo turno, embora fosse possível vencê-lo no primeiro turno. Seja como for, a indiferença da maioria dos trabalhadores implicou uma alta taxa de abstenção eleitoral. No segundo turno, as abstenções chegaram a 31.370.372, 21,3% do eleitorado brasileiro, sendo 2.486.571 (2,14%) de votos em branco e 8.607.999 (7,43%) de votos nulos, são 42.464,942 milhões de eleitores que deixaram de votar em um dos candidatos ou sequer foram as urnas, em um país de voto obrigatório. É praticamente os mesmos números de abstenção, brancos e nulos do primeiro turno eleitoral, demonstrando que, pelo menos, um terço dos eleitores brasileiros rejeitavam todos os candidatos ou o processo eleitoral em si⁴⁷.

Todo processo eleitoral, assim como o *impeachment* de Dilma Rousseff, as decisões judiciais no período eleitoral sobre Lula tiveram a interferência explícita das FFAA, dos generais e comandantes que saíram a público ameaçando intervenção, caso as decisões não fossem de acordo com os “sentimentos da nação”, representados pelos postos mais altos das FFAA.

Conclusão

⁴⁷ Fonte: Tribunal Superior Eleitoral <http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-antiores>).

A insistência militar em manter indefinidamente a transição democrática burguesa sob sua tutela não terá fim enquanto a própria esquerda for dela refém. A ameaça totalitária que paira sobre os rumos da democracia e da sociedade brasileira, implica submissão dos setores populares aos interesses dos homens armados que, mesmo da caserna, “protegem os interesses e a ordem do Estado brasileiro”, leia-se, interesses da burguesia brasileira e os interesses norte-americanos, definidos na privatização do pré-sal e na manutenção do Brasil como sua força auxiliar na América Latina e do Sul, motivos suficientes para tornar o Brasil seu satélite e para impedir quaisquer tentativas de insubordinação, ainda que pequenas, àqueles interesses econômicos e sociais.

O movimento social e popular guindado à condição de apoio eleitoral e suplicante por reformas estatais vindas de cima, não é, ainda, capaz de apresentar uma alternativa de luta política que fuja à transição lenta gradual e segura definida pelos militares, apesar de 2013.

Porém, os novos movimentos e a redefinição dos espaços públicos e privados pela via das tecnologias comunicacionais se dão margem de manobras à direita, também possibilitam uma revisão das bases em que se fundam a organização popular, podendo mudar significativamente, a médio prazo, as políticas que a tornou apêndice de partidos e de governos, construindo autonomia e independências que podem abalar a negociação da transição democrática consentida entre militares e elites econômicas e partidárias, porque fogem ao controle dos filtros organizativos tradicionais. Nada é tão forte que dure para sempre, nada é tão permanente que não sucumba diante de novos meios e das mudanças que a luta e a história da humanidade sempre trazem.

Referências

ANGELO, Vitor Amorim de. The Dictatorship and its Legacy. Ditadura militar, esquerda armada e memória social no Brasil* (Military dictatorship, the armed left and the social memory in Brazil). Apresentado no XI BRASA Congress 06-08 September 2012 University of Illinois at Urbana-Champaign, 2012.

<https://www.ime.usp.br/~abe/lista/pdfSFAuSaJ4Tj.pdf>.

APEOESP - <http://www.APEOESP.org.br/o-sindicato/historia/>

CODATO, Adriano Nervo. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. Curitiba: Revista de Sociologia e Política, (25), 83-106, 2005.

COMPARATO, Bruno Konder. Memória e silêncio: a espoliação das lembranças. São Paulo: Lua Nova. Revista de Cultura e Política, (92), 145-176, 2014.

CARDOSO, André e MIRANDA, Fábio. O crescimento pentecostal e os desafios para o campo popular. São Paulo: Tricontinental, 2020.

<https://www.thetricontinental.org/pt-pt/brasil/o-crescimento-pentecostal-e-os-desafios-para-o-campo-popular/>.

DEL RIO, Marcos. Ciclo de Debates: 75 anos do Partido Comunista no Brasil, realizado durante o ano de 1997, entre 01 de abril e 30 de setembro. Tempos de ditadura militar: resistência e cultura, ocorrida em 30/09/1997, coordenação do Professor Marcos Del Roio, da Faculdade de Filosofia e Ciência da UNESP, campus de Marília, e a participação dos professores Martim César Feijó, da FAAP e Universidade Mackenzie, Marcelo Ridenti e João Quartim de Moraes, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da UNICAMP, 2007.

FERNANDES, Florestan. Que tipo de República? São Paulo: Brasiliense, 1986.

FERNANDES, Florestan. Nova República? Rio de Janeiro: Zahar, 1986b.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Verbetes.

<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbetes-tematico/greve>.

FOLHA DE SÃO PAULO. Papa silenciou progressistas brasileiros, LOCA, 2005.

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1004200509.htm>.

FURTADO, Celso. Formação econômica do Brasil. São Paulo. Cia Editora Nacional, 2003.

HUR, Domenico Uhng. “Memórias da guerrilha: construção e transformação”. Belo Horizonte: Psicologia & Sociedade, 25(2), 311-320, 2013.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822013000200008&lng=en&tlng=pt.

MARANGONI, Gilberto. Anos 1980, década perdida ou ganha? Brasília: Revista Desafios do Desenvolvimento/Ipea. Ano 9. Edição 72, 15/06/2012.

MATHIAS, Suzeley kalil. “O projeto militar de distensão notas sobre a ação política do presidente Geisel”. Curitiba: Revista de Sociologia e política, n.4/5, p. 149-159, 1995.

MEDEIROS, Josué. As dimensões das comissões de fábrica na história do sindicalismo brasileiro: um estudo de caso sobre a democracia operária na ASAMA. Goiânia: Revista Mosaico – Volume 4 – Número 6, 2013.

NAPOLITANO, Marcos. A MPB sob suspeita: a censura musical vista pela ótica dos serviços de vigilância política (1968-1981). São Paulo: Revista Brasileira de História, 24(47), 103-126, 2004. . <https://doi.org/10.1590/S0102-01882004000100005>.

PEREIRA, Fabrício. Utopia dividida: a crise do PCB (1979-1992). Rio de Janeiro: História Oral, v. 10, n. 1, p. 63-92, jan.-jun., 2007.

PEREZ, Olívia Cristina. Relações entre coletivos com as Jornadas de Junho. Campinas: Opinião Pública, 25(3), 577-596, 2019.

PRADO JR., Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Brasiliense [1ª ed. 1942],1996.

PT – PARTIDO DOS TRABALHADORES. Resoluções de Encontros e Congressos & Programas de Governo Partido dos Trabalhadores (www.pt.org.br) / Fundação Perseu Abramo (www.fpabramo.org.br). VII Encontro Nacional do PT. Socialismo Petista. São Paulo, 1990.

REIMÃO, Sandra. Proíbo a publicação e circulação... - censura a livros na ditadura militar. São Paulo: Estudos Avançados, 28(80), 75-90, 2014.

RIBEIRO, Pedro Filiú; MENDES, Amanda Silva. Ideologia e Discurso: o posicionamento do Partido dos Trabalhadores na oposição e no governo. Brasília: Revista Brasileira de Ciência Política, nº 28, janeiro – abril, pp 161-194, 2019.

ROCHA Antônio Sérgio. Genealogia da constituinte: do autoritarismo à democratização. São Paulo. Lua Nova, 88: 29-87, 2013.

RODRIGUES, Iram Jacob. O sindicalismo brasileiro nos anos 80 / Armando Boito J [et al.]. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SANZ, Beatriz; MENDONÇA, Heloísa. Olado obscuro do 'milagre econômico' da ditadura: o boom da desigualdade. El País, 28nov, 2017.

https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/29/economia/1506721812_344807.html.

SEDES SAPIENTIAE. 3ª Conversa Pública da Clínica de Testemunho do Instituto Sedes Sapientiae. Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva. Núcleo de Preservação da Memória Política. São Paulo: Boletim Online, edição 26, 2013.

http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/arquivos_comunicacao/ANISTIA%201979%20-2013-%20O%20QUE%20FALTA_.pdf.

SELMÁN, Pablo. O crescimento dos evangélicos. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Edição impressa de março-abril, 2019.

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588669-quem-sao-por-que-eles-crescem-no-que-eles-creem-pentecostalismo-e-politica-na-america-latina>.

SENADO NOTÍCIAS.

<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/petronio-portella-o-senador-que-negociou-o-desmonte-da-ditadura-militar>, 2020.

SILVA, Marco Antônio. A última revolução: o governo Leonel Brizola no Rio Grande do Sul, 1959-1963. Tese para a obtenção do título de Doutor submetida ao Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC, Porto Alegre, 2015.

<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6308/2/474714%20-%20Texto%20Completo.pdf>.

TEIXEIRA, Daniel Bustamante. As jornadas de junho de 2013 e a crise da democracia. Porto Alegre: Revista IHU on-line, n. 524, 2018.

<http://www.ihu.unisinos.br/188-noticias/noticias-2018/580737-as-jornadas-de-junho-de-2013-e-a-cri-se-da-democracia>.

VELOSO, Fernando A., VILLELA, André, & GIAMBIAGI, Fabio. Determinantes do "milagre" econômico brasileiro (1968-1973): uma análise empírica. Rio de Janeiro: *Revista Brasileira de Economia*, 62(2), 221-246, 2008.

<https://doi.org/10.1590/S0034-71402008000200006>.

ZAVERUCHA, Jorge. A tutela militar restaurada. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 3(1), 19-21, 1986. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451986000200004>.

**SOBRE A RESPONSABILIDADE REPRESENTATIVA DE FIGURAS HISTÓRICAS
MARGINALIZADAS: O CASO DE KAN'NO SUGAK (1881-1911), UMA
ANARQUISTA JAPONESA**

**ON THE REPRESENTATIVE RESPONSIBILITY OF MARGINALIZED
HISTORICAL FIGURES: THE CASE OF KAN'NO SUGAKO (1881-1911),
A JAPANESE ANARCHIST**

Felipe Chaves Gonçalves Pinto

Doutorando em literatura comparada pela Universidade de Tsukuba.

RESUMO

O objetivo deste texto é discutir as questões que envolvem a criação e recepção de narrativas que representam figuras históricas marginalizadas. Para tanto, elencamos o caso de recepção e representação da figura de Kan'no Sugako (1881-1911), uma ativista da causa feminina e do movimento anarquista japonês que foi garroteada pelo Estado sob a acusação de planejar o assassinato do imperador. Propomos que as narrativas que enfocam figuras históricas marginalizadas são relegadas a uma condição ainda mais delicada com relação à veracidade, manipulação e falsificação das próprias fontes que tornam essas narrativas possíveis. Portanto, o objetivo deste texto é explorar, tendo como base o caso de Kan'no, o que está por trás dessas criações de narrativas de figuras marginalizadas e, conseqüentemente, examinar brevemente o processo diacrônico e ideológico que possibilita essas criações. Assim, busca-se evidenciar a responsabilidade ética daquele que se propõe a realizar a representação destas figuras.

PALAVRAS-CHAVE

Representação; Kan'no Sugako; recepção de narrativas; anarquismo; figuras históricas marginalizadas.

ABSTRACT

The aim of this text is to discuss the issues surrounding the creation and reception of narratives that represent marginalized historical figures. To this end, we look at the case of the reception and representation of the figure of Kan'no Sugako (1881-1911), a women's activist and member of the Japanese anarchist movement who was imprisoned by the state on charges of planning to assassinate the emperor. We propose that narratives focusing on marginalized historical figures are relegated to an even more delicate condition with regard to the veracity, manipulation and falsification of the very sources that make these narratives possible. Therefore, the aim of this text is to explore, based on the case of Kan'no, what lies behind these creations of narratives of marginalized figures and, consequently, to briefly examine the diachronic and ideological process that makes these creations possible. The aim is to highlight the ethical responsibility of those who propose to represent these figures.

KEYWORDS

Representation; Kan'no Sugako; narrative reception; anarchism; marginalized historical figures.

SOBRE A RESPONSABILIDADE REPRESENTATIVA DE FIGURAS HISTÓRICAS MARGINALIZADAS: O CASO DE KAN'NO SUGAK (1881-1911), UMA ANARQUISTA JAPONESA

Proposições iniciais e método

O foco deste trabalho é analisar o processo pelo qual a criação e representação da figura de Kan'no Sugako (1881-1911) passou até que fosse sedimentada no imaginário social. Kan'no foi uma escritora e ativista pela causa da mulher e do incipiente movimento anarquista de seu país que foi executada pelo estado japonês sob a acusação de Alta Traição. A predileção pelo caso da representação da figura de Kan'no enquanto material de análise para este trabalho se deu por dois motivos. O primeiro diz respeito ao, em nossa leitura dos fatos, papel marginalizado ao qual Kan'no foi relegada durante toda a sua vida, principalmente em seu desfecho. O segundo é pela sobrevida e pela relevância social com que sua figura foi revestida mesmo após ter sido executada pelo estado enquanto uma inconfidente. Sobrevida e relevância que, talvez, se explique pela excepcionalidade do caso de Kan'no, como veremos posteriormente.

Nosso trabalho parte da proposição de que uma figura histórica marginalizada é consideravelmente mais suscetível a manipulações, ficcionalizações e falsificações quando é transformada em objeto representativo de uma narrativa. Neste sentido, propomos que o caso de Kan'no é exemplar por nos oferecer narrativas de uma figura que, mesmo marginalizada, teve sobrevida e, portanto, nos oferece vasto material de análise acerca das supracitadas tendências.

Através das muitas narrativas sobre a figura de Kan'no é possível identificar um percurso diacrônico e ideológico que estruturou os principais alicerces que sustentaram a sedimentação desta figura no imaginário social. Percorrer este caminho, então, pode converter-se em uma ferramenta que evidencie o processo mais nuclear que influenciou as decisões que determinaram as escolhas que moldaram este percurso. De modo que o objetivo mais latente deste trabalho é, justamente, expor este processo e debater suas características

mais flagrantes e, evidentemente, suas consequências sociais e políticas. Portanto, neste trabalho, através do caso da representação da figura de Kan'no Sugako, realizaremos três movimentos: (1) o movimento de identificação e exposição do percurso por qual a representação da figura de Kan'no passou; (2) o de análise das características deste percurso a fim de evidenciar os motivos que levaram a sua adoção; e (3) o movimento de debate acerca dos motivos identificados na análise precedente.

Para tanto, necessitamos, primeiramente, delimitar ao que nos referimos neste trabalho ao dizer “marginalidade” e “representação”. Consequentemente, a questão mais nuclear de “narrativa” também ganha uma relevância analítica e, portanto, anotaremos qual a posição teórica que tomaremos neste trabalho diante disto.

Marginalidade e representação

Como ponto de partida, apresentamos o que, grosso modo, entendemos neste trabalho por “marginalidade” e, conseqüentemente, por “marginal”.

O conceito de “marginal” é usado aqui para categorizar as pessoas consideradas “desviantes” do padrão social que rege um determinado grupo ou que foram colocadas à margem da sociedade de acordo com padrões étnicos, regionais, religiosos, socioeconômicos, de gênero e idade (Kendall, 2016: 58; Kurokawa *et al.*, 2018, p. 223). Contudo, nem todo marginal está, em rigor, na “marginalidade”. Isto é, o marginal pode ser socialmente lido enquanto um sujeito colocado à margem sem, contudo, ser refém de uma condição marginalizada. Dito de outra maneira, “marginalidade” pressupõe exclusão social e o que ela acarreta ao sujeito nesta condição, “marginal”, não necessariamente.

Mas, a despeito das diferenças teóricas e classificatórias entre “marginal” e “marginalidade”, para fins argumentativos, usaremos os dois termos enquanto sinônimos neste trabalho. Deste modo, quando nos referirmos ao “marginal” estamos necessariamente nos referindo ao marginal em condição de marginalidade.

Ao tratar de “representação”, partimos, junto à Spivak, da dupla acepção de “representação”. Grosso modo, representar pode ser tanto “falar pelo outro”, em um concepção política, quanto “performar o outro”, em uma concepção estética (Spivak, 2010: 31). Neste sentido, a concepção política do termo naturalmente exige do representante uma

responsabilidade a mais quanto ao seu ato tendo em vista o que diretamente está em jogo. Já a concepção estética daria uma certa liberdade ao representante dado seu caráter abertamente lúdico, de entretenimento, e com isso diminuiria a grau de responsabilidade necessária.

A dupla acepção, contudo, não é polar, mas ambivalente. É improvável que se possa falar de representação enquanto “falar pelo outro” sem que com isto não se esteja em certa medida “performando o outro” e vice-versa. Esta divisão semântica funciona mais enquanto argumento teórico do que prático. Nos é cara mais por seu caráter ontológico do que pelo palpável. O que existe não são polos, mas sim tendências mais ou menos políticas e/ou estéticas que caracterizam uma dada representação. Observando a questão por esse prisma, duas questões surgem. Como o representante posiciona-se diante destas tendências e como o representado exerce influência nessa tomada de posição.

Quanto ao posicionamento do representante, a questão é relativamente simples. A despeito da impossibilidade dissociativa entre a concepção política e a estética do ato representativo, existe uma tendência bastante sedimentada. Aquele que busca “falar pelo outro” tende a fazê-lo seguindo preceitos retóricos que evidenciam um certo posicionamento científico e autoproclamado neutro, transparente. O resultado deste tipo de representação tende a gerar textos que são amplamente lidos como veiculadores de conhecimento (acadêmico), de fatos, de testemunho e etc. Já aquele que busca “performar o outro” está muito mais preocupado em produzir uma experiência estética a partir de uma dada narrativa do que em transmitir o que seria a “realidade dos fatos”. O resultado deste tipo de representação tende, portanto, a gerar textos que são costumeiramente lidos enquanto ficção, entretenimento e etc. As duas posições, contudo, não são exclusivamente só uma ou outra. Elas são, isto sim, argumentativamente mais tendenciosas a uma do que outra. De modo que não existe uma representação política que não seja, ainda que obliquamente, estética como não existe uma representação estética que não seja em certa medida também política.

Entretanto, a questão da influência do representado para a realização do ato representativo não é tão simples. É de fácil percepção o fato de que as representações são altamente influenciadas pelo objeto representado. Isto é, em uma constatação algo que corriqueira, é bastante improvável que um Napoleão seja representado do mesmo modo que algum outro general francês. Ou que, se compondo um mesma estrutura social, um nobre qualquer seja representado do mesmo modo que um cidadão comum. Para além das

diferenças no nível das realizações pessoais dessas figuras, existe a crucial diferença de prestígio social inerente a estrutura a qual pertencem. De modo que a forma representativa está em uma relação de dependência com o nível de prestígio de determinada figura em um dado contexto histórico. Seguir esta argumentação nos levaria a pensar na situação em que os sujeitos marginais se encontram: sem prestígio social algum, efetivamente à margem da sociedade. Como a representação destes sujeitos se efetivaria? É deste modo que a questão da representação ganha uma camada a mais.

Spivak ao tratar do assunto em seu famoso texto, faz a pergunta necessária: pode o subalterno (que denominaremos neste trabalho enquanto “marginal” por adequação a nossa argumentação) falar? Levado em conta o caráter dialógico do discurso e a estruturação social que conhecemos, a resposta tende a ser negativa. Não é a capacidade articulatória de fala deste sujeito que esta em questão. Este sujeito é plenamente capaz de “falar” para aquele que o escuta. Contudo, esse lugar de escuta via de regra não se encontra em uma posição de validação social. Se o sujeito marginal dialoga efetivamente somente com outro sujeito marginal, esse diálogo se encontra necessariamente dentro da marginalidade e, nessa condição, não possui o necessário para obter reconhecimento social. Assim, seu poder de fala enclausura-se na própria marginália. Portanto, o sujeito marginal não pode falar porque, para isto, seria necessário que o outro que ocupa uma posição de poder o escutasse. Condição que leva à pergunta feita por Spivak: na realidade prática, veiculadora de validadores sociais, este sujeito pode falar? A resposta tende a ser negativa.

Diante disto, surge a “necessidade” de que alguém fale por este sujeito, alguém que ocupe uma posição que em seu cerne coadune com a hegemonia cultural de determinado tempo e local. Alguém que poderíamos denominar “intelectual”. Então as questões referentes ao posicionamento representativo ganham mais força. A partir do momento em que se toma consciência desta posição vulnerável daquele que será representado, este “intelectual” deveria reter-se por um momento em perguntas de teor ético acerca de seu próprio posicionamento enquanto representador para não incorrer em maiores silenciamentos destes sujeitos do que os já infligidos pela estrutura social vigente.

Aspectos linguísticos/psicanalíticos, ideológicos e sociais

Resta, então, estabelecer o papel ontológico da linguagem propriamente dita enquanto possibilitadora das narrativas. De maneira geral, é sob esta ótica que tomaremos “narrativa” neste trabalho, isto é: enquanto realização atravessada por um processo que, em essência, é ontológico.

Kristeva propõem, partindo da fenomenologia e da psicanálise, a existência de duas modalidades operantes no processo de significação, a modalidade semiótica (Kristeva, 1984: 25) e a simbólica (Kristeva, 1984: 43). É somente no campo do simbólico que passamos a ter consciência do outro e, portanto, podemos desenvolver nossa capacidade comunicativa, capacidade de operar símbolos, sejam eles linguísticos ou não. Não entraremos em discussões mais detalhadas acerca da definição de Kristeva dos termos. O ponto a notar aqui é que, grosso modo, o campo do semiótico é responsável por acomodar os nossos desejos inconscientes e, então, os preservar. O campo do simbólico, por outro lado, é responsável pela contenção da exteriorização dos desejos afim de efetivar a realização do símbolo, da possibilidade de vida em sociedade. Neste sentido, então, “domesticando” nossos desejos e fazendo-os compatíveis com as regras sociais.

Gannett, por sua vez, aprofundando a questão da efetivação do símbolo e, portanto, da linguagem socialmente inteligível, discute o peso que o gênero exerce nesse processo. A autora enfatiza que a ruptura que propicia o simbólico é também um mergulho na ideologia de determinado tempo e local, afinal estamos lidando com a adequação dos desejos às normas sociais vigentes. Neste sentido, a mulher, em uma sociedade profundamente patriarcal, primeiro se entende como outro e não como eu (Gannett, 1992: 47-8). Se, então, é através dessa ruptura que a linguagem (social) é possível, a mulher está relegada, desde o nascimento, a uma condição marginalizada em uma sociedade regida ideologicamente pelo patriarcado.

Diante das proposições oferecidas pelas autoras, é possível verificar o carácter formativo do processo que precisa ser realizado para, enfim, se ter acesso ao símbolo, à possibilidade linguística e, portanto, à fala propriamente dita. Além disso, esse processo pressupõe a marginalização de determinados sujeitos já em seu cerne. Portanto, o debate acerca da (im)possibilidade do sujeito marginal falar, ou da representação feitas por terceiros deste mesmo sujeito marginal passa, necessariamente, por essa primeira ruptura que dá acesso ao simbólico, passa por este traço formativo, ontológico, que, por mais que não seja nada

além de um dado teórico, dificilmente pode ser ignorado. De modo que são questões que exercem, naturalmente, grande influência nas realizações narrativas.

Contudo, ainda é válido salientar que mesmo entre um grupo maior de sujeitos marginalizados por motivos interiores e estruturais, neste caso as mulheres, ainda existe heterogeneidade. É o que Spivak relata ao afirmar que a mulher que, entre outras mulheres, se encontra em uma posição ainda mais vulnerável e marginal está “duplamente na obscuridade” (Spivak, 2010: 70).

Assim sendo, para evitar o agravamento desta situação é necessário um cuidado ainda mais consciente ao tratar destes sujeitos marginalizados. É necessária uma preocupação extra ao tratar da concepção de fala do marginalizado e sua escuta atenta. E, portanto, é igualmente necessário questionar o lugar, o modo e o tom em qual se faz as representações destas figuras.

Metodologia

Tendo em conta as colocações de Spivak quanto a (im)possibilidade do sujeito marginal efetivamente falar e quanto ao ato de representação deste sujeito, iremos dividir as narrativas sobre Kan’no Sugako em dois tipos. Isto é: (1) as que serviram de base para a criação da figura de Kan’no, que denominaremos “narrativas de fontes primárias”; e (2) as que, recebendo e utilizando as “narrativas de fontes primárias”, criaram representações da figura de Kan’no.

Dividiremos ainda as narrativas agrupadas em (2) em duas outras categorias: (a) “narrativas especializadas” e (b) “narrativas não-especializadas”. A categorização acompanha o debate de Spivak quanto ao caráter de especialista (acadêmicos, por exemplo) e não especialista (Spivak, 2010: 54). Deste modo, as narrativas agrupadas na categoria (a) têm como característica serem detentoras (ou assim se é pressuposto) de um certo domínio consciente da episteme difundida em determinado tempo e grupo de pessoas ou sociedade e, por isso, “especializadas”. As agrupadas em (b), por outro lado, caracterizam-se por não necessitarem explicitamente deste domínio consciente ou por não serem lidas como detentoras dos mesmo, portanto: “não-especializadas”.

Quanto ao escopo, nessa oportunidade manteremos o foco em narrativas registradas em prosa escrita de modo que não lidaremos com aquelas que foram veiculadas por mídias

audiovisuais. Naturalmente não iremos passar por todos os textos em prosa que podem ser agrupados sob as respectivas categorias. A seleção se deu através dos critérios de relevância e de alcance. Portanto, as narrativas que apresentaremos são as que entendemos ser mais relevantes (isto é: mais influentes) e as que tiveram uma circulação mais expressiva (isto é: que chegaram a mais pessoas).

A partir da identificação, interpretação e análise dos dois tipos de narrativa e das duas categorias do segundo tipo, discutiremos os processos diacrônicos e ideológicos que sustentaram a aparição e a sobrevivência da figura de Kan'no Sugako no imaginário social. Neste aspecto, analisaremos ainda a questão sob a ótica da responsabilidade representativa proposta por Spivak a fim de entender como todo o processo se deu.

Contextualização: o caso de Kan'no Sugako

Antes de partirmos para o cerne do trabalho apresentaremos, em linhas gerais e mais factuais, quem foi Kan'no Sugako.

Kan'no Sugako nasce dia sete de julho de 1881 em Osaka. Em 1886 inicia seus estudos na escola primária na mesma província e, no ano seguinte, se muda com sua família para Tóquio. Em 1887 sua irmã, Hide, nasce.

Aos nove anos, em 1890, volta para Osaka após provável falência do pai em um negócio de mineração. Aos onze, em 1892, sua mãe, Nobu, morre vítima de uma doença aos 35 anos e a vida da família começa a se deteriorar financeiramente. Em decorrência disto, Kan'no deixa a escola para cuidar dos irmãos mais novos.

Após algumas mudanças e do novo casamento de seu pai, retoma os estudos aos quatorze anos, em 1895. No ano seguinte se forma e seu irmão mais velho, Masuo, morre em Osaka. Aos dezessete anos, em 1898, vai para Tóquio almejando tornar-se assistente de parteira e, assim, conquistar sua autonomia. No ano seguinte, a pedido de seu pai, casa-se com um comerciante, mas se separa três anos depois.

Em 1902, aos 21 anos, volta para Osaka a pedido do pai para cuidar deste que estava doente. No mesmo ano, através de Udagawa Bunkai (1848-1930), mestre de Masao, seu irmão mais novo, é contratada como escritora do jornal Osaka Chôhô. Ali escreve alguns textos sobre temas como a prostituição, a condição precária das mulheres que trabalhavam em

fábricas, sobre os direitos humanos e os direitos das mulheres. Foi uma das primeiras mulheres jornalistas do Japão moderno. No ano seguinte, 1903, o jornal fecha abruptamente e a autora fica sem emprego. Neste mesmo ano o irmão mais novo, Masao, vai para os Estados Unidos. A autora tem um envolvimento com o movimento cristão no Japão nesta época e, em outubro, publica seu *Zekkô*, um romance antiguerra, em uma revista cristã.

Em 1904, aos 23, encontra-se pela primeira vez com Sakai Toshihiko (1871-1933), um famoso ativista que teria exercido grande influência nela através de um artigo sobre as vítimas de estupro. No fim deste ano se muda para Quioto.

Em 1905 corta os laços com Udagawa. Seu pai falece neste mesmo ano e, como o irmão mais novo tinha ido para os Estados Unidos, só sobraram no Japão Kanno Sugako e sua irmã mais nova, Hide. Ainda neste ano a autora foi contratada como jornalista no *Muro Shinpô*, um jornal da província de Wakayama. Escreveu para este jornal durante um tempo até o seu desligamento. Em 1906 passa a morar, junto a irmã, Hide, com Arahata Kanson (1887-1981), então seu companheiro amoroso. Em meados de outubro se muda com a irmã para Tóquio. Após a mudança é empregada como jornalista no *Mainichi Denpô*.

Em 1907, aos 26 anos, sai do antigo emprego para trabalhar como jornalista do recém fundado *Heimim Shinbun*. No mesmo ano a autora perde a irmã mais nova para a tuberculose e descobre que está contaminada pela doença. Em seguida se separa de Arahata e, devido a doença, se afasta do trabalho. Após relativa recuperação, volta a trabalhar no *Mainichi Shinpô*. No ano seguinte Kan'no, Arahata, Sakai, entre outros ativista, foram presos pelo que ficou conhecido como Incidente de Bandeira Vermelha (*Akahata jiken*). A autora foi liberada após dois meses. Em decorrência da prisão perde seu antigo emprego.

Em 1909, aos 28 anos, começa a editar a revista *Jiyû Shisô* junto a Kôtoku Shûsui (1871-1911) com quem passou a ter um relacionamento afetivo. A saúde da autora volta a piorar. É presa pela segunda vez acusada de ter violado as leis de imprensa. É solta após quase dois meses sob o pagamento de fiança. Após todos esses dissabores, Kan'no e companhia limitada começam a frequentar reuniões em que planejavam formas de assassinar o imperador Meiji.

Em 1910 é detida sob a acusação de crime de alta traição e é presa pela terceira vez em maio, junto a mais 25 pessoas, por supostamente ter planejado o assassinato do imperador através de um atentado à bomba. No início de 1911 o veredicto e as respectivas penas são

anunciados. Dois entre os 26 acusados tiveram uma pena mais branda e receberam somente alguns anos de prisão. Todos os outros 24 acusados foram condenados à morte. No entanto, alguns dias depois, doze destes 24 receberam indulto imperial e tiveram a pena comutada a prisão perpétua. Onze dos doze condenados restantes, entre eles Kôtoku, foram executados no dia 24 de janeiro do mesmo ano. Kan'no Sugako, aos 29 anos, foi executada por meio de garrote pelo estado japonês na manhã do dia seguinte, 25 de janeiro.

Após ter recebido a pena de morte, Kan'no voltaria para o Presídio Feminino de Tóquio onde passou os últimos dias de sua vida. Kan'no recebeu a sentença no dia 18 de janeiro e foi executada no dia 25 do mesmo mês. Durante esses oito dias esteve bastante ativa, escreveu cartas, atribuiu alguns de seus pertences a outras pessoas, delegou algumas tarefas para amigos, recebeu visitas, estudou inglês, compôs poemas, e escreveu um diário, o *Shide no michikusa*⁴⁸.

Em linhas mais gerais e factuais, esta é Kan'no. Uma ativista revolucionária executada pelo estado japonês em um julgamento absurdo e comprovadamente injusto (Tanaka, 2018). E, em certa medida, talvez tenha sido o fato de Kan'no ser a primeira mulher executada pelo estado moderno japonês que a salvou do anonimato e do esquecimento e, ao mesmo tempo, a relegou a uma série de fantasiosas narrativas. Ou ainda, recorda Raddeker, mesmo “se o movimento das últimas décadas para restaurar a história das mulheres não tivesse ocorrido, seu romance com Kôtoku Shûsui, o líder incontestável da ala radical do movimento socialista Meiji, teria garantido a ela um lugar, ainda que pequeno, no livro de história” (Raddeker, 1997: 4, todas as traduções são nossa). Já que, “de fato, durante algum tempo ela foi tratada como uma heroína romântica, em grande parte devido a esse relacionamento” (Raddeker, 1997: 4).

O movimento de criação da figura de Kan'no Sugako

Os principais textos que aparecem enquanto referência para a criação da figura de Kan'no Sugako são dois romances de próprio punho da autora, *Omokage* (1902 [Kan'no,

⁴⁸ Informações retiradas e resumidas de: Kanno Sugako Kenkyuukai, 2016: 327-334, Itoya, 1970: 219-226; Shimizu, 2002: passim.

1984: vl. 2, 292-303]) e Tsuyoko (1905-1906 [Kan'no, 1984: vl. 3, 83-128]), o seu diário de cárcere, Shide no michikusa (1911[Kan'no, 1984: vl. 2, 245-72]), os autos de seu julgamentos e interrogatório (1910-1911 [Kan'no, 1984: vl. 3, 193-292]) e a autobiografia de Arahata Kanson (1976), principalmente o subcapítulo “Kan'no Sugako no shutsugen” (Arahata, 1976: vl. 1, 182-187).

Seguindo cronologicamente, comecemos pelos romances de próprio punho. Ambos os textos são romances que, costumeiramente, são lidos enquanto (semi)autobiográficos, tradição alavancada por Itoya (Itoya, 1970: 5), um dos biógrafos da autora. Omokage narra a história da protagonista Akiko, uma mulher na casa dos 20 anos que, durante a infância, passou de uma condição financeira abastada direto para a pobreza devido à falência do negócio de minas de seu pai. Outro ponto de inflexão da narrativa é a doença que acomete a mãe da protagonista. Kan'no, em um de seus interrogatórios, narra acontecimentos bastante semelhantes quando faz um panorama da própria infância (Kan'no, 1984: vl. 3, 197). A premissa da narrativa de Omokage, portanto, autoriza uma aproximação fácil com a infância da própria autora e é natural que tenha sido feita. Entretanto, a versão deste romance que atualmente temos acesso é uma versão com pelo menos dois capítulos perdidos, o quinto e o sexto, e que, provavelmente, foi descontinuada. Talvez por isto não forme uma narrativa fechada. Contudo, a premissa narrativa apresentada no início de Omokage dá a entender que a autora seguiria um percurso que descreveria a vida miserável que Akiko viveria pós-falência paterna, o que não chega a se realizar no texto propriamente dito.

Já Tsuyuko narra a história da protagonista que dá título ao romance. Tsuyuko é uma mulher que aos 17, 18 anos se casou, através de um arranjo paterno, com um comerciante medíocre e vive uma vida infeliz. Outro ponto que é tratado com certa relevância biográfica neste romance é a presença de uma madrasta vilanesca. Como no caso de Omokage, Kan'no deu depoimentos em seu interrogatório que lista acontecimentos que podem ser correlacionáveis com os narrados no romance (Kan'no, 1984: vl. 3, 197- 198). A correlação foi feita pela posterioridade e o texto fez as vezes de mais um referencial biográfico. A versão deste romance que temos acesso atualmente não conta com o capítulo dez e o vigésimo terceiro. Apesar de não ser possível afirmar que o romance esteja ou não concluído, o tom da narrativa dá a entender que o que aguarda a protagonista é ainda mais sofrimento e miséria, motivo semelhante ao desenvolvimento narrativo de Omokage.

Para citar somente um exemplo de um estudo que utilizou os dois textos anteriores como referencial biográfico, ficamos com o caso de Itoya, autor de uma das obras que discutiremos posteriormente na quinta seção deste trabalho. O autor, que se enquadra no que chamamos de representação especializada, faz uso destes romances, junto aos registros do interrogatório e outras fontes, como depoimentos de terceiros e a autobiografia de Arahata, para reconstruir principalmente a infância da autora (Itoya, 1970: 5; 13 e passim). Infância esta que, por falta de material concreto, é matéria de quase exclusivamente pura especulação e extrapolações interpretativas.

O ponto que gostaríamos de levantar com este dois romances diz respeito a ficcionalidade inerente ao gênero romance. Isto é, por mais que um texto seja lido como (semi)autobiográfico, se estamos tratando de literatura, é impossível dissociar os aspectos ficcionais que lhe são próprios. Sem dúvidas é um argumento válido levantar questões referentes à tradição do Watakushi-shôsetsu (Romance do Eu) no Japão e seu alto índice de factualidade. Isto, contudo, não quer dizer que a obra é estritamente fiel aos fatos da realidade, mas antes que existe um pacto de leitura que permite sua apreciação por esta chave. Em outro termos, a pressuposta factualidade do texto se constrói a priori à própria leitura e não através de um posicionamento investigativo a posteriori à leitura. De modo que o relato corresponde ao real mais por pertencer à uma determinada tradição, a do Watakushi-shôsetsu, do que por seu conteúdo de fato. Sendo, portanto, resultado de um pacto de leitura e não necessariamente de um esmiuçamento verificável e fidedigno da vida do autor. Então, mesmo que, cedendo cem passos, assumíssemos que Kan'no estava comprometida com uma narrativa que poderíamos chamar de semi(autobiográfica), precisaríamos levar em conta a ficcionalidade que o gênero ao qual a autora se debruça pressupõe. Só então poderíamos começar a utilizar estes textos enquanto possíveis fontes biográficas.

Itoya, é verdade, não utiliza os romances da autora acriticamente. Existe todo um trabalho de associação factual com outras fontes e nunca é dado um veredicto acerca da acuracidade dos relatos. Apesar disto, o autor não coloca em sua equação o fator “discurso” e o que ele pode implicar. Em linhas gerais, não há um questionamento direto das fontes e ao que elas servem, para quem e por quem foram redigidas etc. O traço discursivo e profundamente subjetivo é deixado de lado em favor de uma sistematização e ligação mais

dura, estrutural. Não importam as condições que geraram as narrativas, importa somente o conteúdo nelas registrado.

Em seguida, foquemos brevemente em Shide no michikusa. Este texto é um diário escrito por Kan'no em cárcere entre o período de 18 a 24 de janeiro de 1911, do dia em que recebeu a sentença ao dia anterior de sua execução. Em se tratando de um diário de cárcere nas condições dadas, é evidente que seu conteúdo traz traços mais intimistas e que dizem respeito ao estado de espírito em que Kan'no estava (ou tentava/simulava estar) durante o período em questão. O papel deste texto foi justamente este: apresentar esta Kan'no que aguardava a execução de sua pena e, entretantes, remoía a injustiça que enfrentava sem que com isto demonstrasse, superficialmente, perder suas convicções ideológicas. Nos apresenta uma Kan'no combativa, mártir, revolucionária. Imagem esta bastante reivindicada pela posterioridade dos movimentos de esquerda pelo mundo. Para citar somente um célebre exemplo, ficamos com Akiyama que, apesar de afirmar não ter localizado um certo heroísmo nos poemas que aparecem rasurados neste diário, anota também que, em todo o texto, não se encontra nenhuma lamúria ou dúvida quanto aos intentos revolucionários, como se é de esperar (Akiyama, 2006: 64-68).

Passemos brevemente pelos Autos do julgamento e do interrogatório de Kan'no. Como comentado anteriormente nesta seção, os autos também foram utilizados como fontes biográficas. Para não nos alongarmos, basta duas considerações acerca da questão. Deixando de lado a (grande) possibilidade da adulteração destes autos (cf.: Mimoto, 2016: 133-135), um ponto que precisa ser levado em conta é a condição em que estes depoimentos e interrogatórios foram realizados. Não é lícito esquecer a excepcionalidade e velocidade do julgamento de Kan'no e seus companheiros e posterior execução da pena. Tampouco devemos esquecer o cenário de repressão dos movimentos de esquerda revolucionária que se desenhava à época. Tudo isso soma-se para a necessidade de lidar com estes registros de forma cuidadosa. Estamos lidando com os depoimentos e interrogatórios de um sujeito acusado de planejar o assassinato do imperador, na época considerado figura máxima de poder e descendente dos deuses. Precisamos levar isto em conta ao ler as declarações dadas. No mais, é uma farta fonte referencial e foi amplamente operacionalizada nesta chave.

Relativo ao diário e aos autos, reforçamos nossa posição com outro comentário. Como Raddeker pontua em sua pesquisa, seria preciso olhar para esses registros através de uma

lógica discursiva, uma lógica que leve em conta as condições e as possíveis intenções veladas que motivaram Kan'no a relatar seus pontos de vista da forma que o fez. Nas palavras de Raddeker:

Primeiramente, eu observaria que os biógrafos e outros comentaristas [...] parecem ter dedicado muito pouco tempo à reflexão historiográfica autorreflexiva. Eles não refletiram sobre questões como a forma como os textos de seus personagens podem ter sido afetados ou até mesmo afetados pelas condições em que foram produzidos e pelo público para o qual foram produzidos. Um problema relacionado é a tendência de se envolver em reconstruções das histórias de vida dos sujeitos de forma teleológica, sem refletir sobre como seus fins (morte iminente) já haviam determinado seus “começos” (Raddeker 1997: 21).

Para finalizar esta seção, falemos um pouco de Kanson jiden, de Arahata Kanson. O texto que nos interessa em particular é um capítulo em específico, o “Kan'no Sugako no shutsugen”. O autor foi companheiro amoroso de Kan'no até que ela estabelecesse um relacionamento com Kôtoku Shûsui. A situação que levou ao rompimento amoroso deixou profundos ressentimentos em Arahata. Após a morte de Kan'no e dos demais ativista, Arahata sobreviveu muitos anos e angariou uma reputação bastante sólida tanto intelectual quanto politicamente. Condição esta que favoreceu em muito a adoção da narrativa de Arahata sobre Kan'no enquanto fato inquestionável. Somado, claro, com os ditames patriarcais e machistas que regem nossas sociedades. Este conjunto contribuiu para forrar de prestígio as declarações acerca de Kan'no feita por este ex-companheiro amoroso e possibilitar que estas fossem extensivamente referenciadas pela posterioridade.

Em poucas palavras, o problema da representação feita por Arahata é tanto formal quanto em nível de conteúdo. O formal caracteriza-se justamente pela posição narrativa do autor. Arahata escreve sua autobiografia enquanto se candidata a um cargo político e após recente casamento, fatos estes que, naturalmente, pressupõem um posicionamento de autoconservação por parte do autor (Mimoto, 2016:113). Além disto, grande parte das caracterizações de Kan'no são baseadas em rumores, fofocas e especulações grosseiras (Ôya, 1989: 4-5). Já em nível de conteúdo, Arahata, narrativamente, constrói a figura de Kan'no em oposição à sua própria. Se Arahata retrata-se como um jovem inexperiente emocionalmente, Kan'no é uma mulher cheia de experiencia e faz uso desta em seu proveito, se o autor descreve-se como enganado, como inocente, Kan'no é apresentada como enganadora, manipuladora e vilanesca (Ôya, 1989: 5-11).

Reforçamos que tudo isto se dá em nível de construção narrativa e que, por isso mesmo, não demonstra traços de uma crítica expressa à Kan'no, mas somente de uma (pseudo)neutralidade descritiva da própria vida e, portanto, passível de ser lida enquanto fato. Estas questões ganham mais destaque quando o texto de Arahata é alçado ao patamar de referência confiável e extensivamente reproduzida pela posterioridade, como comentamos anteriormente.

Representação e recepção não-especializada da figura de Kan'no Sugako

Quanto às narrativas não-especializadas, lidaremos com dois romances em japonês e a tradução do diário de Kan'no, *Shide no michikusa*, para o inglês. Os romances são *Tôi Koe*, de Setouchi (197 [Setouchi 2020]) e *Hana no ran*, de Nagahata (1987). A tradução foi publicada na coletânea *Reflections on the way to the gallows*, de Hane (1988).

Começemos por *Tôi koe*, de Setouchi. Trata-se de um romance biográfico que tem como personagem principal Kan'no Sugako já presa e rememorando sua vida pregressa. O romance é narrado em primeira pessoa e em tom confessional. Esteticamente, são estratégias bastante eficazes em cativar o possível leitor. A apresentação de uma lista de trinta obras usadas como referência na elaboração do romance também reforça o caráter “biográfico” e o apelo formal. Tudo isto contribuiu para o grande sucesso que a obra colheu, sucesso que pode ser verificado também com a recente republicação da obra.

Mas, além destas estratégias estéticas, por si mesmas dignas de uma abordagem própria, o que nos interessa aqui é o conteúdo da representação. Neste romance podemos identificar um dos traços mais evidentes no trato da figura da autora. Isto é, a costumeira tendência de descrevê-la como uma mulher de vasta experiência sexual e amorosa e de gênio ardiloso. Trazemos a seguir somente alguns exemplos do tom narrativo.

Logo nas primeiras páginas do romance, a personagem em cárcere descreve, após sentir o cheiro do próprio suor, como não pode esquecer a última vez que teve relações sexuais com Kôtoku; algumas páginas depois, nomeia alguns de seus ex-companheiros ao se perguntar o que sentiram ao saber que alguém com quem dormiram será executada; são tantos os seus parceiros, que até mesmo o meio-irmão está entre eles, apesar do sentimento de culpa (Setouchi, 2020: 4; 11-12; 179 respectivamente). O tom narrativo é notório. Contudo, não

possue respaldo algum senão a ficcionalização, já que nem o diário da autora, nem os seus romances ou mesmo os autos do julgamento dão margem para qualquer uma destas especulações.

Na verdade, estas características são destacada e diretamente influenciadas pela narrativa de Arahata (Ôya, 1989: 11). A presença das caracterizações feitas por Arahata estão todas na obra de Setouchi. Setouchi e Arahata, na realidade, mantiveram uma relação amigável durante e após a escrita da obra (Mimoto, 2016: 18-21). De modo que, apesar da primeira pessoa empregada e do tom confessional, o romance é construído mais amparado pela percepção de Arahata dos fatos do que de uma reconstrução daquilo que teria sido a percepção de Kan'no dos acontecimentos.

Seguindo, passemos para Hana no ran, de Nagahata. A obra não tem Kan'no como personagem de enfoque principal. Ela é muito mais sobre as mulheres japonesas das primeiras décadas do século XX e sobre a notável influência destas em diversos campos, inclusive no debate de gênero. A personagem que, percentualmente, mais esta em destaque é, talvez, Yosano Akiko (1878-1942), a famosa poetisa. Kan'no, por sua vez, ocupa cerca de dez páginas do livro. Além de uma outra menção pontual acerca da sua ocupação jornalística junto a outras mulheres, a figura de Kan'no é trabalhada em um capítulo a parte que lida com as questões referentes aos embates da autora com o estado em forma de repressão policial e carcerária.

Contudo, ainda no âmbito destas quase dez páginas, ainda há o que ser dito. Como ponto de partida, reforçemos que este texto, como o de Setouchi, também traz consigo uma autoproclamada “historicidade” em sua elaboração. Apesar de não ser em primeira pessoa, a narrativa é uma (semi)ficionalização da experiência das mulheres em foco. Mas o que nos interessa mais aqui é o conteúdo que a narrativa veicula. A abertura do capítulo que focaliza Kan'no é bastante sintomática neste aspecto. Nagahata inicia o capítulo com a citação de um texto de Kan'no que evidencia o fervor de sua paixão. Em seguida, após uma única frase sobre sua formação, aponta para a larga experiência sexual/amorosa da autora. Na frase seguinte descreve seus lábios e cabelos e afirmar seu poder atrativo sobre os homens (Nagahata, 1987: 70). Através desta abertura, é possível vislumbrar o tom que a narrativa assumirá. A história que será narrada é principalmente sobre a vida amorosa desta ativista prestes a ser executada, não muito diferente do posicionamento narrativo de Setouchi.

Quanto à coletânea de traduções e ensaios de Hane, *Reflections on the way to the gallows*, reforçamos seu caráter limítrofe. Isto se dá justamente por sua natureza de coletânea. O autor elabora ensaios introdutórios para cada tradução que apresenta e é exatamente nesta atividade dupla que identificamos o tensionamento entre o que entendemos neste trabalho por “não-especializado” e “especializado”. A tradução, desacoplada do ensaio, é facilmente alocada na categoria utilizada nesta seção, “não-especializada”. Contudo, o trabalho ensaístico e introdutório, que têm viés de contextualização e, então, necessariamente histórico/sociológico, não é um texto que podemos englobar nesta mesma categoria devido ao seu pressuposto domínio epistemológico. Sendo, por estes motivos, um texto que a depender do direcionamento da leitura pode ser “não-especializado”, as traduções, ou “especializado”, os ensaios. Trataremos aqui das questões referentes à primeira categoria, mas voltaremos a comentar o mesmo enquanto “especializado” posteriormente.

Enquanto representação não-especializada, destacamos a tradução do diário de Kan’no, *Shide no michikusa*. Comentamos na seção anterior que este diário foi um dos materiais utilizados na criação da figura da autora. De modo que, enquanto narrativa de fonte primária, a tradução deste texto é relevante. Contudo, em se tratando de uma tradução, não seria mais apropriado entendê-la enquanto uma narrativa de fonte primária traduzida? A resposta seria afirmativa se realmente estivéssemos diante de somente uma tradução, o que não é o caso. Durante a tradução Hane não só traduziu a obra, ele também a editou severamente. E é neste sentido que a análise desta tradução passa a fazer sentido também enquanto representação não-especializada de Kan’no.

Conquanto estejamos ciente da impossibilidade de realizar uma tradução “perfeita”, não é a isto que nos referimos quando afirmamos que o autor editou o diário. Tampouco seria um problema se a edição viesse acompanhada de uma explicação ou, mais importante, viesse explicitamente referida. O problema é quando o resultado da tradução e edição é apresentado enquanto uma tradução completa da obra. Assim, o texto editado e traduzido passa a ser acolhido pelos falantes do idioma de destino como uma versão fidedigna da obra original, o que não é o caso. E, como apontado por Pinto, a questão agrava-se quando constatamos que as três traduções da obra para o espanhol que foram identificadas têm como modelo a tradução de Hane e, portanto, apresentam os mesmos problemas (Pinto, 2023: ch. “Questões tradutórias”).

Para não nos alongarmos, citamos apenas duas ocorrências pontuais que exemplificam a questão levantada. A primeira diz respeito ao tratamento que o tradutor dá aos tanka, um estilo de poema japonês, presentes na obra. A segunda é a omissão sistemática de sete parágrafos consecutivos da obra original sem qualquer explicação.

O tradutor trata sistematicamente os tanka presentes na obra como se fossem textos de prosa e os incorpora aos parágrafos que os precedem (e.g. Hane, 1988: 58). Mais notável, no entanto, é a tradução que Hane dá para a seguinte passagem do original: “Vou registrar aqui dois ou três tanka do meu diário anterior⁴⁹” (Kan’no, 1984: vl. 2, 255, grifo nosso). A tradução é a seguinte: “Kan’no, então, anotou alguns pensamentos aleatórios, que ela apagou⁵⁰” (Hane, 1988: 63) e é sucedida pelos 23 tanka traduzidos como se fossem prosa. Não é necessário pormenorizar os problemas inerentes ao trato destes registros poéticos como se fossem prosaicos. Não realizar nem que seja minimamente essa diferenciação compromete sobremaneira o tom e teor do texto original. Mas o tradutor vai além e os classifica como “pensamentos aleatórios” em um, mesmo que velado, evidente menosprezo da produção de Kan’no.

Quanto a omissão dos sete parágrafos, ela não é a única, mas é a mais comprometedor e, portanto, a elencamos enquanto exemplo. Trata-se da omissão dos sete parágrafos em que Kan’no rememora o período que passou com Arahata, então seu companheiro, em Yoshihama (Kan’no, 1984: vl. 2, 262-263; a não presença é verificável em Hane, 1988: 68). Já constatamos o papel que a autobiografia de Arahata desempenhou na criação da figura de Kan’no. A omissão, portanto, de uma passagem que traz justamente o ponto de vista da autora sobre essa relação, que é um ponto de vista carinhoso, nostálgico e respeitoso, é alarmante. O que nos faz, naturalmente, questionar a intencionalidade do tradutor.

Retomando o texto de Setouchi e de Nagahata, é evidente que, enquanto literatura, não há problema algum com a ficionalização de personagens históricas. Tampouco, tendo como norte as proposições deste trabalho, consideremos ser um problema o grande enfoque dado ao aspecto amoroso/sexual da vida de Kan’no (talvez, sob outras diretrizes, o enfoque excessivo possa ser problematizado, principalmente quando comparados às narrativas feitas sobre os

⁴⁹ No original: “前の日記から二、三の短歌を書き抜いて置かう”.

⁵⁰ No original: “Kanno then jotted down some random thoughts, which she inked out”.

ativistas homens, mas não é o foco aqui). As questões que buscamos ilustrar com as duas narrativas ficcionais são as que evidenciam as pistas que levam diretamente para as fontes primárias e seus problemas originários. Nomeadamente: como as representações de Arahata, um ex-companheiro ressentido, impactaram, junto as outras narrativas analisadas anteriormente, na construção ficcionalizada de Kan'no. A relevância deste impacto é intensificado quando atestamos que, através de um verniz estético próprio da literatura, a figura de Kan'no ganha força e espaço na sociedade justamente através destas representações que são frutos diretos de fontes comprometidas.

Já em se tratando da tradução de Hane, a questão fica um pouco mais séria. A tradução em si, quando decide não explicitar as edições, omissões etc., esta fadada à crítica. Esta crítica ganha mais força quando observamos o teor destas edições. E, ato consciente ou não, esta tradução acaba por reforçar as representações deletérias feitas por Arahata a partir do momento que nega voz à Kan'no. Evidenciando, assim, a exemplo dos romances anteriores, a “cumplicidade” que os textos não-especializadas analisados aqui tem com uma leitura pouco crítica das fontes primárias.

Representação e recepção especializada da figura de Kan'no Sugako

Seguindo as mesmas diretrizes de seleção, elencaremos enquanto representações especializadas três textos em japonês, dado a sua relevância, e três textos em língua inglesa, dado o seu maior alcance e circulação. Os texto em japonês são o Kan'no Suga, de Itoya (1970), o Kan'no Sugako to Isonokami Tsuyuko, de Ôya (1989) e o “Kan'no no kyojô to jitsuzô”, de Mimoto (2016). Os inglês são o Flowers in salt, de Sievers (1983), o Reflections on the way to the gallows, de Hane (1988) e o Treacherous women of imperial Japan, de Raddeker (1997).

Sobre o Kan'no Suga, de Itoya podemos afirmar que é um dos textos mais centrais e influentes nos estudos biográficos de Kan'no. Essa influência é fruto de seu pioneirismo e, na época, aprofundamento ao tratar a biografia da autora. Como apontado por Pinto, desconhecemos um texto que tematize Kan'no e não referencie o trabalho de Itoya (Pinto, 2023: ch. “Kan'no Sugako”), prova de sua relevância.

O texto, como comentado na terceira seção, utiliza enquanto fonte primária para a infância da autora principalmente os dois romances de próprio punho lidos como semi-autobiografia e autos e memórias de terceiros, que funcionam enquanto reforço argumentativo. Já ao tratar da vida adulta de Kan’no, apresenta flagrante influencia das representações feitas por Arahata e, conseqüentemente, conserva quase que intacta a imagem vilanesca que autor pintou da autora (Mimoto, 2016: 117). Se podemos relativizar o impacto negativo do texto de Itoya apelando para sua faceta pioneira, não devemos ignorar que o resultado obtido pelo texto é o de validar academicamente as colocações de Arahata, visto que são utilizadas sem muito esmero crítico.

Já sobre o *Flowers in salt*, de Sievers, podemos dizer com certa folga que é um dos mais influentes textos em língua inglesa que tematiza o incipiente movimento feminista japonês no início do século XX. Nisto, aborda também a figura de Kan’no Sugako. A autora, conquanto apresente ressalvas quanto às informações oferecidas por Arahata enquanto fonte primária (Sievers, 1983: 140; 152-3; 221), veicula informações de terceiros que tem como fonte justamente Arahata.

Assim, apesar de afirmar que “a maioria das descrições de sua vida pessoal [a de Kan’no] vieram, infelizmente para Kan’no, de um amante abandonado, Arahata Kanson” (Sievers, 1983: 140), a autora julga relevante usar esta mesma autobiografia para informar que a madrasta de Kan’no arranhou que ela “fosse estuprada por um mineiro que trabalhava para seu pai, e depois usou o incidente para alienar pai e filha, depositando a culpa em Suga” (Sievers 1983: 141). Informação essa que é utilizada pelo próprio Arahata para criar uma espécie de narrativa que justifique uma vida de libertinagem por parte de Kan’no (Arahata, 1976: vl. 1, 186). É ainda revelador que Sievers julgue relevante destacar o relacionamento que Kan’no teria tido com Udagawa Bunkai e o trate nos termos de que “alguma assistência intelectual e econômica em troca de favores sexuais” (Sievers 1983: 141). Informação que tem novamente como referência (indireta) a autobiografia de Arahata, já que a autora cita Itoya (Sievers, 1983:220) que, por sua vez, cita Arahata para retificar essa informação (Itoya, 1970: 16-7). Portanto, é evidente que, apesar do primeiro movimento de desconfiança com o texto de Arahata, o que resta enquanto resultado é justamente a representação que este fez de Kan’no.

Passemos para a faceta especializada, os ensaio que antecede a tradução, do *Reflections on the way to the gallows*, de Hane. Aqui nosso foco principal é o breve debate que o autor faz acerca do relacionamento de Arahata e Kan'no e a veiculação de informações baseadas em romances.

Quanto ao relacionamento entre Arahata e Kan'no, Hane abertamente defende Kan'no das acusações de Arahata. Arahata questionava a compreensão filosófica de Kan'no e associava suas ações ao pessimismo, misantropia e aos efeitos colaterais da tuberculose negando, portanto, o comprometimento e paixão sincera da autora pela causa social e revolucionária (Hane, 1988: 55). No entanto, essa defesa perde muita de sua força quando verificamos a omissão na tradução do diário de toda a passagem em que Kan'no rememora afetivamente sua vida com Arahata, como anotado anteriormente. Além disso, é revelador, por exemplo, que Hane pareça mais interessado, ao apresentar a autora, em apontar, tendo como fonte o romance de Setouchi, que Kan'no teve relações amorosas com diversos homens, inclusive um suposto meio-irmão (Hane, 1988: 54) do que descrever as dificuldades financeiras e emocionais por quais a autora passou após a morte da irmã por tuberculose, doença com a qual também sofreria no futuro. Para não citar que as afirmações feitas por Setouchi foram, em grande conta, colhidas de Arahata. Ou, ainda, para não entrar no mérito da utilização de um romance enquanto fonte biográfica para um trabalho especializado.

Se a representação de Arahata seguiu forte até aqui, é com o Kan'no Sugako to Isonokami Tsuyuko, de Ôya que isso mudaria. Esse texto é uma pesquisa material e historiográfica sobre a vida das autoras que dão nome à obra. A pesquisa é a responsável por questionar, argumentar e trazer provas materiais, retóricas e argumentativas que descreditaram as alegações de Arahata sobre Kan'no. E, neste aspecto, apresenta como motivação da pesquisa a vontade de desconstruir a figura falsa que haviam criado de Kan'no e trazer à tona sua verdadeira figura junto a todas as outras características que haviam sido deixadas de lado em prol de uma narrativa que apelava para sua suposta larga experiência amorosa/sexual e seu gênio ardiloso (Ôya, 1989: 234-235).

Contudo, apesar deste valioso empenho historiográfico e desmistificador, o trabalho de “reconstruir” exige muito mais energia do que o de “construir”. Neste sentido, mesmo após a publicação desse texto, a situação em que a figura de Kan'no se encontrava no imaginário social não se alterou muito. Seja pelo número de edições, seja por sua baixa presença em

outras pesquisa, tudo leva a crer que o texto de Ôya tenha circulado pouco. Talvez o exemplo mais emblemático em nível internacional seja o fato de que a pesquisa de Ôya não conste no trabalho de Raddeker, uma das pesquisadoras mais sérias e comprometidas sobre Kan'no Sugako (e Kaneko Fumiko) que se tem notícia em língua inglesa. E é para o texto de Raddeker que voltaremos nossas atenções agora.

O *Treacherous women of imperial Japan*, de Raddeker, em nossa leitura, é o texto especializado mais aprofundado em língua inglesa que encontramos. Trata-se de um estudo de vieses discursivos da obra e vida de Kan'no Sugako e Kaneko Fumiko. A autora busca, através dos textos escritos pelas figuras em enfoque, traçar uma argumentação que evidencie o embate que ambas estavam travando contra as forças patriarcais que as haviam oprimido durante toda a vida. A autora, devido a esse posicionamento teórico, parte de uma posição em que não atribui uma veracidade intrínseca a nenhum tipo de texto, seja ele composto por Kan'no, seja por terceiros. Isso, de certa maneira, permite um aprofundamento que até então não havia sido, isto é: o aprofundamento nas questões inerentes a produção textual, na produção discursiva. O foco de Raddeker é investigar o que Kan'no buscava, veladamente, exprimir em seus textos e, conseqüentemente, essa leitura estende-se a todos os textos que são mobilizados no trabalho, inclusive o de Arahata. O resultado do trabalho, portanto, é um texto maduro e que coloca as dúvidas onde precisam ser postas. Apesar de não ser categórica como Ôya, e é impossível que fosse, a autora faz sua própria leitura da figura de Kan'no e a dissocia das representações feitas até então.

Por fim, citamos de passagem o capítulo “Kan'no no kyojô to jitsuzô”, de Mimoto, presente no livro *Kan'no Sugako to Taigyakujiken* (Mimoto, 2016: 110-136). Esse breve capítulo é o responsável pela sedimentação definitiva do debate “especializado” quanto a figura de Kan'no. O texto elenca diversos materiais que tem Kan'no enquanto foco e refaz a trajetória cronológica que a representação da autora percorreu até a atualidade da pesquisa. É um material rico referencialmente e apresenta discussões atuais sobre o estado que a figura de Kan'no se encontra.

Como arremate, é estarrecedor que, até Ôya (1989), as declarações feitas por Arahata, referendadas por Itoya, tenham se mantido incólumes e, mesmo sendo criticadas aqui e ali, seguissem sendo utilizadas sem maiores conseqüências. Se, por definição, presumimos que as representações especializadas estariam mais comprometidas com uma leitura mais crítica da

realidade, a análise de grande parte destes textos é um contraponto que precisamos levar em conta. É evidente que não estamos, com tudo isto, culpabilizando este ou aquele autor. O foco deste trabalho é analisar as narrativas, não seus narradores. Todo o processo é velado por questões estruturais, ideológicas etc. e são estes processos que buscamos evidenciar aqui.

É diante destas questões que nossa proposição inicial foi feita. Se a representação especializada pressupõe um domínio epistêmico, aqueles que a fazem de maneira acrítica estão, conscientemente ou não, ou compactuando com a ideologia hegemônica ou não se deram ao trabalho de realizar maiores reflexões críticas quanto ao papel que exercem. No primeiro caso, não há muito a ser feito. No segundo caso, no entanto, estamos lidando com questões mais nucleares e algumas perguntas precisam ser feitas para evitar julgamentos precipitados. Precisamos levar em conta o contexto histórico, as concepções de pesquisa do tempo, os lugares-comuns que permeavam as relações sociais e etc. O que está em jogo, portanto, são questões estruturais e ideológicas que ditam os paradigmas que, por sua vez, são seguidos acriticamente.

Conclusão

Qual a probabilidade de uma voz marginalizada ser realmente ouvida, de se autorrepresentar? Nesse aspecto, qual a importância de atentar para quem almeja dar voz, representar estas figuras marginalizadas? Ou, talvez mais importante, como estas representações são feitas? Essas foram algumas das perguntas mais centrais que nortearam este trabalho e para as quais buscamos algumas possibilidades de resposta. Para tanto, partimos do caso concreto de criação e representação da figura de Kan'no Sugako, uma ativista anarquista que foi executada pelo estado japonês sob a acusação de alta traição.

Ponto pacífico, e reforçado por outros estudos (e.g. Hartman, 2008: 2; Spivak, 2010: 10), é de que figuras em posições marginalizadas geram, principalmente na sociedade a que pertencem, narrativas ideologicamente tendenciosas, quando, claro, sequer geram narrativas e não são simplesmente relegadas ao esquecimento ou ao silenciamento que, a rigor, dão no mesmo. Outra possibilidade de tratamento descuidado destas figuras é através de um ponto de vista exótico, paternalista ou mesmo colonizador que, da mesma maneira, ignora a subjetividade do sujeito marginalizado.

Neste trabalho observamos a questão sob três perspectivas. A da criação da figura de Kan'no, a da representação não-especializado desta figura e a de sua representação especializada.

Quanto ao primeiro aspecto, buscamos traçar as principais características dos textos que chamamos de “fontes primárias”. Em seguida, analisamos o que estes traços revelam em relação ao processo de criação dessa figura. Então verificamos que, enquanto “fontes primárias”, esses textos precisariam passar por uma leitura bastante crítica antes de serem efetivamente utilizados como material de valor biográfico forte e factual, principalmente a autobiografia de Arahata Kanson. Caso assim não seja feito, corre-se o risco de tomar como fato as opiniões detratórias de um ex-companheiro ressentido, de aceitar romances como arquivos e declarações em um julgamento extraordinário por sua peculiaridade como declarações rotineiras, plenamente confiáveis e etc.

Quando passamos às representações não-especializadas, o que fica evidente é a marca que uma leitura menos crítica das “fontes primárias” deixaram. Outro ponto notório dessas representações é o efeito massivo que estas produções têm na sedimentação da figura de Kan'no em nível social, visto que são estruturadas justamente para que tenham uma penetração maior em sociedade. Quanto ao trabalho de tradução localizado nesta categoria, a edição do texto sem qualquer justificativa aponta para o pouco compromisso em efetivamente dar voz à autora. E, em outro sentido, reforça a cumplicidade ideológica através de uma leitura acrítica das fontes primárias. Em todos os casos, o que se sobressai nessas obras é a representação de Kan'no através, principalmente, das lentes de Arahata e todos os problemas inerentes a isso.

Pensando nas produções especializadas, podemos dividi-las em dois polos. As realizadas por pesquisadores que integram o mesmo conjunto social, pais da figura em questão. E as realizadas por pesquisadores que lidam com essa figura de um ponto de vista exterior (notoriamente anglófono) e, muitas vezes, hegemonicamente críticos.

Quanto aos pesquisadores japoneses, é perceptível que o pioneirismo de Itoya deixou muitos frutos. Contudo, há em Itoya a aceitação um tanto acrítica das declarações feitas por Arahata, o que acabou retificando-as academicamente. Fato que pode ser explicado, levando em conta a ideologia hegemônica (patriarcado etc.), pela posição social de Arahata e por seu envolvimento afetivo com Kan'no. A reparação acadêmica ao trabalho de Itoya só chegou

quase duas décadas depois com o trabalho de Ôya. É Ôya o responsável por efetivamente demolir a retificação acadêmica das afirmações de Arahata e, a partir disto, iniciar um movimento forte de reconstrução da figura de Kan'no. Em nível acadêmico, já é ponto pacífico que as primeiras representações feitas de Kan'no estavam profundamente comprometidas por posicionamentos deletérios. Entretanto, a reparação é muito mais trabalhosa do que a criação e, talvez, nunca chegue a alcançar o nível de aceitação que as narrativas já estabelecidas possuem no imaginário popular. Como único exemplo, lembremos que o romance de Setouchi foi reeditado em 2020 e não conta com nenhuma introdução ou posfácio que problematize as questões hoje já elucidadas por diversos pesquisadores.

Ao lidar com as representações dos pesquisadores estrangeiros, o que mais chama atenção nesse caso específico é a baixa diversidade de fontes. Dito de outra maneira, estas representações são construídas através das fontes já estabelecidas no Japão. É improvável que um trabalho disruptivo, como o de Ôya, surja em pesquisas feitas fora do Japão, como o caso de Kan'no o demonstra. Isso, contudo, não quer dizer que o tratamento destas fontes não deva ser realizado. Poderíamos argumentar ainda que talvez seja exatamente devido ao acesso mais restrito que os textos dos pesquisadores estrangeiros não neguem categoricamente as alegações de Arahata. Entretanto, mesmo com reticências, o que majoritariamente apresentam é uma leitura indireta daquilo que Arahata estabeleceu, seja referenciando romances ou mesmo outras fontes que não fossem o próprio Arahata. E isso evidencia o pouco cuidado referencial. Com a exceção notável de Raddeker que, a partir da sua proposição inicial de pesquisa, já nega qualquer certeza que possa ser dada a todo e qualquer texto, principalmente um tão comprometido como o de Arahata. Nega, entretanto, em nível teórico, visto não possuir material para uma negação contundente, como a feita por Ôya. Mas é justamente nesse posicionamento teórico que os pesquisadores que possuem acesso mais restrito as fontes deveriam dedicar mais o tempo, já que evidentemente estão lidando com questões distantes e, por isso mesmo, mais delicadas. Isso, é claro, se aceitássemos que não existe por parte destes pesquisadores um intuito velado em tratar a figura marginalizada de Kan'no através de um viés exótico, orientalista, colonizador e etc., o que muitas vezes parece ser o caso.

É de extrema importância, portanto, que nos tornemos aptos a questionar mesmo as fontes mais estabelecidas, de ir atrás de como as pesquisas foram feitas, de como os dados foram catalogados, de que perspectiva aquelas informações foram obtidas, correndo o risco de

propagar uma representação viciada por processos ideológicos de apagamento e falseamento da figura em questão. Correndo o risco de reforçar ainda mais a posição marginalizada em que a figura em questão foi, sob efeito de uma coerção ideológica, abandonada. É preciso, em outras palavras, responsabilidade representativa. Seja por parte dos pesquisadores locais, seja por parte dos estrangeiros, é preciso encarar essas figuras com o devido respeito e responsabilidade que elas exigem. A questão, portanto, é fazer valer esta responsabilidade ética do pesquisador ao tratar de figuras sistematicamente fragilizadas por aparatos estruturais de opressão.

Não existe resposta única para o problema, mas existem formas para que não incorramos nos mesmo erros. E são justamente estes erros que devemos ativamente evitar enquanto buscamos meios aos quais possamos nos valer para uma representação que não ofusque ou falsifique aquele ou aquela que é representado. Para que não voltemos a vilipendiar Kan'no e toda a sua história.

Referências

AKIYAMA, Kiyoshi. (2006), Nihiro to teroru. In: Akiyama Kiyoshi chosaku shû, vl. 3, Tóquio: Paru Shuppan.

ARAHATA, Kanson. (1976), Kanson jiden, 2 volumes. Tóquio: Iwanami Shoten.

GANNETT, Cinthia. (1992), Gender and the Journal: Diaries and Academic discourse. Nova Iorque: State University of New York Press.

HANE, Mikiso. (1988), Reflections on the way to the gallows: voices of japanese rebel women. California: University of California Press.

HARTMAN, Saidiya. (2008), Venus in two acts. In: Small axe: a Caribbean journal of criticism, vl. 12, n. 2, p. 1-14. DOI: <https://doi.org/10.1215/-12-2-1>.

ITOYA, Toshio. (1970), Kan'no Suga: Heiminsha no fujinkakumeikazô. Tóquio: Iwanami Shinsho.

KAN'NO, Sugako. (1984), Kan'no Sugako zenshuû, 3 volumes. Tóquio: Kôryûsha.

KAN'NO, Sugako Kenkyûkai. (2016), Kan'no Sugako to Taigyakujiken: Jiyû; byôdô; heiwa womotometa hitobito to. Osaka: Seseragi shuppan.

KENDALL, Diana. (2016), Sociology in our times: the essentials. Boston: Cengage Learning, ed. digital.

KRISTEVA, Julia. (1984), Revolution in poetic language. Nova Iorque: Columbia University Press.

KUROKAWA, Masatake; KOBAYASHI, Shigeko; KUSUNOKI, Yoshihiko. (2018), Majo to masu-media: yôroppa kinsei no tasha no imêji wo saguru. In: Taisêgakuin Daigakukiyô, vl. 20 n. 37, p. 225-235.

MIMOTO, Hironori. (2016), Kan'no no kyojô to jitsuzô. In: KAN'NO, Sugako Kenkyûkai (org); Kan'no Sugako to Taigyakujiken: jiyû; byôdô; heiwa wo motometa hitobito to. Osaka: Seseragi Shuppan, p. 110-136.

NAGAHATA, Michiko. (1987), Hana no ran. Tóquio: Shinhyôron.

ÔYA, Wataru. (1989), Kan'no Sugako to Isonokami Tsuyuko. Osaka: Tôhō Shuppan.

PINTO, F.C.G. 2023. A terra do sol negro: a representação da melancolia em escritos carcerários japoneses. Dissertação (Mestrado em Letras) não publicada, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RADDEKER, Hélène Bowen. (1997), *Treacherous women of imperial Japan: patriarchal fictions, patricidal fantasies*. Londres: Routledge.

SETOUCHI, Jakuchô (Harumi). (2020), *Tôi koe: Kan'no Sugako*. Tóquio: Iwanami Shoten.

SHIMIZU, Unosuke. (2002), *Kan'no Sugako no shôgai: kisha, kirisuchan, kakumeika*. Osaka: Izumi Sensho.

SIEVERS, Sharon L. (1983), *Flowers in salt: The beginnings of feminist consciousness in modern Japan*. California: Stanford University Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2010), *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: ed. UFMG.

TANAKA, Nobumasa. (2016), *Kazarazu, itsuwarazu, azamukazu: Kan'no Sugako to Itô Noe*. Tóquio: Iwanami Shoten.

TANAKA, Nobumasa. (2018), *Taigyakujiken: shi to sei no gunzô*. Tóquio: Iwanami Shoten.

Os Jangadeiros Libertos e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: Movimentos de um nordeste negro insurgente

**The Free Jangadeiros and the Caldeirão of Santa Cruz do Deserto
Movements of an insurgent black northeast**

Isabel Sant'Anna Andrade

Doutoranda do PPGF/UFRJ.

RESUMO

O apagamento histórico e o menosprezo simbólico das lutas autônomas dos negros e dos povos originários no Nordeste brasileiro leva-nos ao desconhecimento de suas revoltas, insurgências e formas de resistências. Além de brancocêntrica, a interpretação dos conflitos étnico-raciais no Brasil produziu uma hierarquia do saber que favorece as histórias de estados da região sudeste, desenhando uma complicada geopolítica do conhecimento sobre a formação do país. Este artigo estuda dois episódios de insurgência negra travados em território cearense. São eles: a "greve dos jangadeiros", como ficou conhecida uma série de ações impeditivas do tráfico negreiro, protagonizadas por negros libertos, e a Comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, experiência de auto-gestão e quilombismo, que existiu entre os anos de 1894 e 1936.

PALAVRAS-CHAVE

Nordeste; insurgência negra; ação direta; quilombismo.

ABSTRACT

The historical erasure and symbolic disregard of the autonomous struggles of black people and indigenous peoples in the Brazilian Northeast leads us to ignore their revolts, insurgencies and forms of resistance. In addition to being white-centric, the interpretation of ethnic-racial conflicts in Brazil produced a hierarchy of knowledge that favors the histories of states in the southeast region, outlining a complicated geopolitics of knowledge about the formation of the country. This article studies two episodes of black insurgency fought in Ceará. They are: the "jangadeiros' strike", as a series of actions to prevent the slave trade, carried out by freed blacks, became known, and the Community of Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, an experience of self-management and quilombism, which existed among the years 1894 and 1936.

KEYWORDS

Northeast; black insurgency; direct action; quilombismo.

Os Jangadeiros Libertos e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: Movimentos de um nordeste negro insurgente

INTRODUÇÃO

Rebeldia, desobediência, insubordinação... Os atributos do insubmisso aparecem associados à diferentes episódios e personagens da história do negro no Brasil. Todos criminalizados e marginalizados. No entanto, quando tratamos das lutas emancipatórias do povo negro, podemos vislumbrar a insurgência como um meio de superação da violência colonial. Uma tática capaz de imprimir uma outra ordem e dar sentido para existências negras.

Taxados de “malandros” ou “desordeiros”, os insurgentes foram duplamente exterminados: primeiro, pelas forças opressoras de seu tempo histórico, depois pela própria história que não costuma dar importância às ações diretas e às tentativas de emancipação de pessoas racializadas. Assim, movimentos e ações lideradas por pessoas negras seguem desconhecidas. Um fenômeno que pode ser compreendido como um processo de historicídio (Moraes, 2020).

Neste artigo, pretendo recuperar a história de dois movimentos ocorridos no nordeste brasileiro que demonstram a organização e força de mobilização negra em dois períodos históricos distintos: o pré-abolição e o pós-abolição. Primeiro, vamos (re)conhecer a história de José Luiz Napoleão, um liberto que liderou uma série de ações contra o escravismo em Fortaleza: desde a compra de alforrias, por meio do Clube dos Libertos, uma associação formada exclusivamente por negros para angariar fundos para compra de cartas de alforria, até paralisações dos trabalhadores do Porto para impedir o tráfico interprovincial de escravizados.

Depois, vamos nos deslocar para o sertão cearense e (re)visitar a comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e seu principal líder, José Lourenço, o beato negro, paraibano. A comunidade campesina e religiosa acolheu milhares de sertanejos por um

período que vai de 1894 até 1936. Localizada inicialmente no Sítio Baixa D'Anta⁵¹, na zona rural do Crato, a comunidade do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto foi povoado coletivista e autogestionado⁵², onde não havia propriedade privada e tudo era partilhado por todos.

“O beato, sem o saber, era marxista-marxista prático. Para os seus celeiros convergiam todos os produtos da comuna; com seu ferro e o seu sinal eram marcadas todas as rezes da fazenda, todos os porcos, todos cavalos. Mas explicava modesto e desprendido, aqui nada me pertence, é patrimônio de todos os que vivem nesta irmandade e recorrem à nossa proteção”. (Barros, 1937. p.31)

O trecho acima retirado do livro/relatório fruto da operação policial e do exército que pôs fim à comunidade é de autoria do Tenente José Góes de Campos Barros. Os princípios coletivistas praticados no Caldeirão atraíram milhares de habitantes do sertão nordestino, fator que significava um iminente perigo para as autoridades. Apontada como “comunista”⁵³, em 11 de setembro de 1936, a comunidade foi incendiada e seus moradores presos e posteriormente mortos⁵⁴. Uma operação que foi comandada pelo tenente do exército brasileiro José Góes de Campos Barros, autorizada pelo Interventor e Governador do Estado do Ceará, Menezes Pimentel e teve o aval de salesianos: do Bispo do Crato, D. Francisco de Assis Pires e de membros da Liga Eleitoral Católica (LEC)⁵⁵.

Este artigo pretende contribuir para o horizonte de análises sobre as ações e experiências emancipadoras da população negra. No caso do movimento dos jangadeiros libertos, buscamos realizar uma revisão bibliográfica queremos enxergar o conjunto das ações

⁵¹ A Comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto inicialmente estava localizada no Sítio Baixa D'Antas, uma propriedade do Coronel João de Brito que havia sido arrendada pelo Padre Cícero que passou sua administração a José Lourenço. Somente em 1926, o grupo se desloca para a fazenda que se chamava Caldeirão dos Jesuítas.

⁵² Ver De Moraes 2018. De Moraes, Wallace S. (2018) Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela.

⁵³ Ver Gomes, 2009. A destruição da Terra sem males: o conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto (p.61-64). REVISTA USP, São Paulo, n.82, p. 54-67, junho/agosto 200. Ver também *Caldeirão*, romance de Cláudio Aguiar (1982), *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto*, filme de Rosemberg Cariry (1985) e *A Irmandade da Santa Cruz do Deserto* peça teatral de Oswald Barroso (1987).

⁵⁴ No ano seguinte, em 1937, os sobreviventes do ataque que se refugiaram na serra do Araripe e depois teriam voltado a ocupar o Caldeirão, quando foram completamente exterminados pelo Exército e pela Polícia Militar do Ceará. Enterrados numa vala comum, sua localização até hoje não foi revelada pelas forças armadas.

⁵⁵ A Liga Eleitoral Católica (LEC) foi uma organização criada em 1932 pelo cardeal D. Sebastião Leme e Alceu de Amoroso Lima com o intuito de arregimentar e alistar o voto dos católicos no país. No Ceará, essa organização vai se transformar em partido político e disputar as eleições de 1933 e 1934 contra o Partido Social Democrata (PSD) seu principal concorrente nas urnas.

diretas praticadas por José Luiz Napoleão e seus companheiros a fim de destacar não apenas a greve do Porto, que por ter sido realizada em parceria com a Associação Cearense Libertadora, composta por brancos abolicionistas, ganhou mais visibilidade histórica que as demais ações praticadas exclusivamente pelos negros libertos. No caso do Caldeirão, nossa intenção é demarcar os aspectos étnico raciais da comunidade e do Beato José Lourenço, a fim de melhor compreendê-los.

A AÇÃO DOS JANGADEIROS LIBERTOS

Há um provérbio africano que diz que “Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”. Eu acredito que esse provérbio, diz muito sobre a epistemologia decolonial porque denuncia uma assimetria de acesso a um determinado espaço de poder que é o espaço de enunciação. Hoje, há todo um esforço popular e em algumas esferas acadêmicas de possibilitar que as narrativas sobre os povos e grupos historicamente subalternizados desfrutem desse poder, narrando suas próprias histórias e dando a elas a visibilidade necessária para o tensionamento dos discursos hegemônicos dos dominadores. No ponto específico das lutas contra o escravismo, destaco o historicídio⁵⁶ negro no processo de libertação no Ceará. A história da abolição é uma história contada do ponto de vista do "caçador", para usar a imagem do provérbio africano.

Conforme Moraes, historicídio é uma categoria que “busca apontar que as histórias revolucionárias, insubmissas, insurgentes de negros, indígenas e anarquistas são apagadas, negligenciadas, invisibilizadas da História.”(Moraes, 2020).

Aqui o esforço será o de restaurar o protagonismo negro apagado pela História. A chamada “greve dos jangadeiros”, ocorrida em 1881, tornou conhecida a província do Ceará ao chamar a atenção da imprensa da corte e de abolicionistas como Joaquim Nabuco e José do Patrocínio.

O Ceará declarou o fim da escravização quatro anos antes da Lei Áurea e Fortaleza, capital da província, foi o cenário deste pequeno mas significativo levante, coordenado por alforriados e vitorioso contra o tráfico interprovincial. A relevância do episódio que ficou

⁵⁶ Ver MORAES, Wallace de. (2020). Observatório do trabalho da América Latina. Historicídio e as necrofilias colonialistas outrocidas - Uma crítica decolonial libertária. Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>. Acesso em 20 de Junho de 2023.

conhecido como “Greve dos Jangadeiros” e “Greve dos Lancheiros” está no fato de que as ações que haviam recebido registro e destaque por parte da imprensa e dos intelectuais contemporâneos a esses eventos estavam relacionadas ao protagonismo branco, enquanto as formas negras de resistência ao escravismo eram enquadradas como atos criminosos. O fato é que o ativismo dos jangadeiros repercutiu no Rio de Janeiro e no restante do País, ao ponto de desencadear a vinda do jornalista carioca José do Patrocínio ao Ceará para implantar o projeto de territórios livres de cativo, em 1882/83.

A paralisação, que se deu no Porto de Fortaleza e impediu o embarque de escravizados no auge do tráfico interprovincial, foi organizada e protagonizada por alforriados e libertos urbanos. Isso quer dizer que, pela primeira vez, o Ceará via uma ação que fugia aos padrões da instituição abolicionista, cujas estratégias eram basicamente a libertação de escravizados mediante a compra de alforrias, a concessão de liberdade sem pecúnia e a propaganda de ideias abolicionistas.

Apesar de vasta⁵⁷, a historiografia sobre a escravização no Ceará deu pouca atenção à ação direta dos negros já que muitas dessas reflexões partem de uma visão brancocêntrica, ou seja, se mostraram interessadas em revelar como as elites urbanas, intelectuais e econômicas do Ceará, se articularam em torno da questão abolicionista. Durante o século XX,

⁵⁷ Ver Raimundo Girão, *A Abolição no Ceará*, 2a ed. (Fortaleza: SECULT, 1969); Pedro Alberto de Oliveira Silva, *História da escravidão no Ceará: das origens à extinção*, 2nd ed. (Fortaleza: Instituto do Ceará, 2011); Mariana Almeida Assunção, “Escravidão e liberdade em Fortaleza, Ceará (século XIX)” (Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2009 e *Escravidão em Fortaleza: um estudo a partir dos inventários post-mortem (1850-1884)*); Maria Yasmim Rodrigues do Nascimento, “Invenção da liberdade: o instituto histórico do Ceará e o discurso racial no centenário da abolição (1984)” (Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Ceará, 2018); Carlos Rafael Vieira Caxilé, “Olhar para além das efemeridades: ser liberto no Ceará” (Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005); Martins, Paulo Henrique de Souza. *Escravidão, abolição e pós-abolição no Ceará*. Dissertação do PPGH da UFF, 2012; Silva, Pedro Alberto de Oliveira, *História da escravidão no Ceará*, Fortaleza, Instituto histórico, 2002; Campos, Eduardo P., *Revelações das condições de vida dos cativos no Ceará*, Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto, 1988; Funes, Eurípedes, “Negros no Ceará”, In: Souza, Simone (Org.) *A nova história do Ceará*, Fortaleza, Editora Demócrito Rocha, 2000, pp. 103-132; Nobre, Geraldo da Silva, *Ceará em Branco e Preto*, Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto, 1988; Riedel, Oswaldo de Oliveira, *Perspectiva antropológica do escravo negro no Ceará*, Fortaleza, Edições UFC, 1988. Funes, Eurípedes e Gonçalves, Adelaide (orgs.), “Abolição no Ceará: manifestação e herança”, In: *Cadernos do NUDOC, Série História*, nº 1, 1988.

especialmente a partir dos textos produzidos por intelectuais do Instituto do Ceará⁵⁸, as narrativas sobre a libertação estiveram ancoradas na efeméride da assinatura da Data Magna, de 25 de março de 1884 e na atuação da Sociedade Cearense Libertadora⁵⁹, apontada como o braço radical das ligas abolicionistas. Nessa chave interpretativa dois discursos são articulados: o primeiro, diz respeito à diminuta importância do negro na economia local, o que teria facilitado a aceitação do fim da escravização e a segunda à suposta falta de protagonismo negro na luta antiescravista do Ceará. Como veremos adiante, no tópico onde discutimos a invenção do nordestino, a ausência negra no Nordeste “seco” foi repetida por diversos intelectuais de diferentes tempos históricos e perspectivas teóricas. O historiador cearense Raimundo Girão (1962), por exemplo, afirma no capítulo IX de Pequena História do Ceará

Nessa organização sócio-econômica, que veio caracterizar, no conceito de Capistrano, a civilização do couro, os ombros afros pouco entraram em cena. Restringiram-se aos misteres da criadagem, gerando os "negros velhos" e as "babás", que não sofriam, via de regra, o peso e os castigos do eito, como nas zonas dos engenhos de açúcar e nas da mineração. [...] Daí porque a percentagem do sangue africano é pequena dentro das veias do cearense. E também porque, humilde e pouco, o negro não pôde subir 257 na escalada social, ficou em baixo, sem ânimo de interferir na mesclagem da etnia cearense. O Ceará, na realidade, nunca foi uma negrícia (GIRÃO, 1983 p.101).

O segundo argumento está relacionado ao que seria o ethos escravizado: sua aceitação da condição servil, o que os tornava mais espectadores do que acionadores de sua liberdade. Em "Debate sobre a abolição no Ceará", publicado na Revista do IHC, Djacir Menezes afirma: "não era um movimento das ruas capitaneado por escravos alvoroçados. O escravo assistia quase atônito às manifestações *em torno*. Mas era movimento das elites, ganhara os salões, a imprensa, a academia, a Assembleia, o Governo" (Menezes, 1967 p.135).

A ação direta negra nas paralisações do embarque de escravizados no Porto de Fortaleza vai na contramão dessa narrativa. Ação direta é um conceito que tomamos emprestado do pensamento anarquista por entendermos que pode haver contribuições entre

⁵⁸ O Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico) foi fundado em 1887, em Fortaleza e passou a lançar anualmente revistas sobre os mais variados temas, em especial a história, a geografia e a antropologia.

⁵⁹ A Sociedade Cearense Libertadora foi fundada em 08 de dezembro de 1880 é tida como um desdobramento "radical" da sociedade comercial Perseverança e Porvir, fundada em 1789. Em 01 de janeiro de 1881, a Libertadora criou o jornal Libertador que noticiava as ações, reuniões e eventos promovidos pelo grupo formado, em sua maioria, por comerciantes e intelectuais cearenses.

essa perspectiva e a visão decolonial⁶⁰. Segundo Moraes, por ação direta podemos entender "quando os homens através das suas próprias mãos, sem representantes, realizam as ações que resultarão na sua liberdade" (MORAES, 2016 p.225).

A ação direta dos negros na luta antiescravista tem sido reivindicada e ganhado espaço dentro e fora do campo acadêmico, paulatinamente. Dragão do Mar, por exemplo, é o nome de um importante Centro Cultural em Fortaleza e Tia Preta Simoa nomeia tanto uma ocupação urbana na capital do Ceará, como um coletivo feminista no Cariri.

Aliás, a resistência negra sempre esteve presente onde houve escravização. No livro "Ser escravo no Brasil" (1987), Katia Queiroz Mattoso propõe uma classificação para as formas de insubmissão escrava:

Fugas, suicídios, assassinatos são rebeliões individuais. Quilombos e insurreições constituem rebelião coletiva. Todas são formas de escape condenadas pelo sistema, mas há uma contudo aceita pelos senhores: a das associações religiosas. Elementos de coesão social, reguladoras de comportamentos e de relações sociais entre grupos separados pela cor, pelo poder econômico e pela vida cultural, as irmandades ou confrarias aliviavam as tensões e favoreciam a acomodação (...) Já as fugas, suicídios e assassinatos seriam a '*expressão violenta da revolta interior do escravo*' inadaptado que por tais meios escaparia não somente às arbitrariedades do senhor ou ao duro trabalho compulsório, como também aos problemas do seu cotidiano, ao tipo de vida, à falta de enraizamento no grupo de escravos e no conjunto da sociedade (grifos da autora. QUEIROZ, 1987 p. 16)

A exceção que confirma a regra do historicídio negro na luta antiescravista no Ceará é o artigo de Licínio Miranda, intitulado *O liberto Napoleão e o movimento abolicionista, 1881–1884* (2020). Nele, a partir da documentação paroquial, registros da Guarda Nacional, jornais e textos sobre a abolição cearense, Miranda tenta preencher as lacunas a respeito da vida de José Luis Napoleão, um dos líderes da chamada Greve dos Jangadeiros.

Antes de me deparar com o artigo de Miranda, busquei a Cúria da Arquidiocese de Fortaleza com a intenção de encontrar alguma documentação sobre a Tia Simoa ou sobre José Luis Napoleão. Encontrei no livro de casamentos número 09 da então Freguesia de São José de Fortaleza, o registro da união de José Napoleão e Maria Simoa da Conceição Linhares, a Tia Simoa (ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA. Livro de Casamentos, número 09. Freguesia de São José de Fortaleza- Sé. 20 de dezembro de 1862 à Julho de 1872).

⁶⁰ Ver Wallace de Moraes em "Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial", Revista Puc de S. Paulo, disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502/33244>, acessado em setembro de 2023.

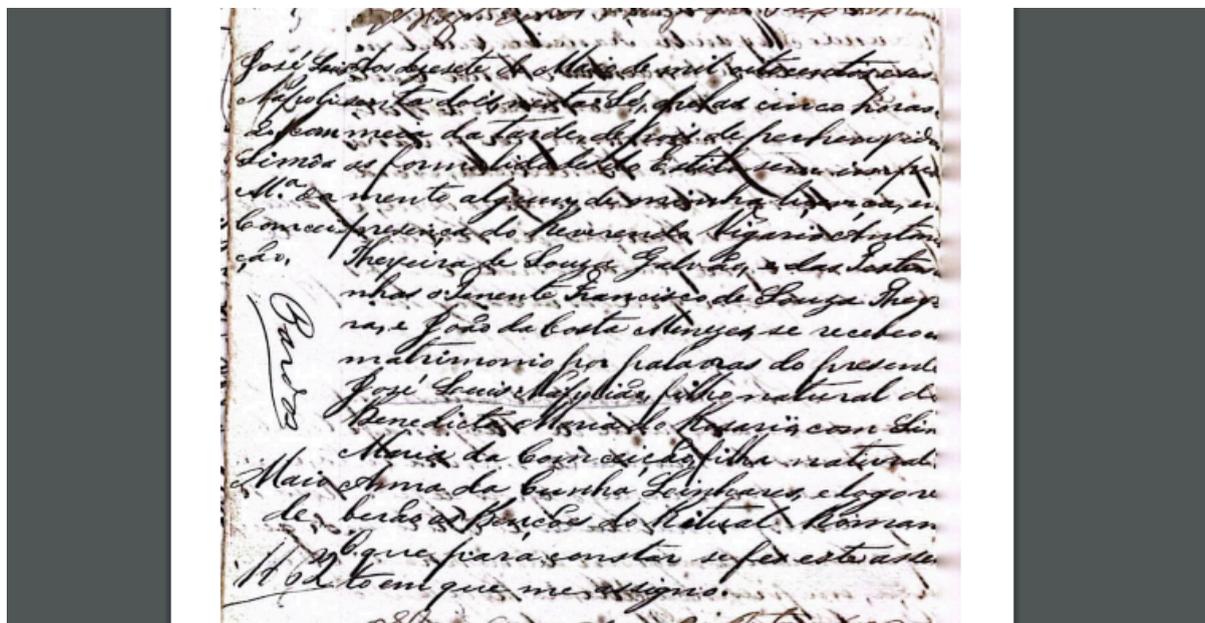


Figura 02: Reprodução da página que registra o casamento entre os “pardos” José Luis Napoleão e Maria Simoa da Conceição no livro de casamentos da Freguesia São José de Fortaleza.



MITRA ARQUIDIOCESANA DE FORTALEZA
SECRETARIA/ARQUIVO

PAROQUIA DE SÃO JOSÉ - CATEDRAL
BAIRRO CENTRO
FORTALEZA

CERTIDÃO CASAMENTO

Tendo dado buscas nos termos de Casamentos da Paróquia São José
- Catedral - Centro - Fortaleza - Ceará, encontrei no Livro 06,
Folha 9v, número o termo do teor seguinte:

À margem: José Luis Napoleão com Simóia Mª da Conceição Pardos Maio de 1862

*“Aos dezeseite de Maio de mil oitocentos e sessenta dois, nesta Sé, pelas cinco horas e meia da tarde, depois de prerhencidas as formalidades as formalidades do Estilo sem impedimento algum de minha licença, em presença do Reverendo Vigario Antonio Thexeira de Souza Galvão, e das testemunhas o Tenente Francisco de Souza Thexeira, e João da Costa Menezes se recebeo em matrimonio por palavras de presente José Luis Napoleão, filho natural de Benedicta Maria do Rosario, com Simóia Maria da Conceição, filha natural de Anna da Cunha Linhares, e logo receberam as Benções do Ritual Romano. O que para constar sefes este assento em que me assigno.
O Vigº Carlos Augusto Peixº d' Alencar”*

É o que contém o referido termo a que me reporto.

OBSERVAÇÃO: 1ª via extraída para fins de documentação. Fortaleza, 28 de abril de 2023.

Ita in file sacerdotis

Fortaleza, 28 de abril de 2023



Figura 03: Certidão de casamento de Napoleão e Simoia emitida pela Cúria da Diocese de Fortaleza.

Conforme seu testamento, citado por Miranda (2020. p. 231) de 1878, José Luiz Napoleão nasceu em Icó, no interior do Ceará. Era “filho da parda liberta Benedita Maria do Rosário” e “foi escravo de dona Maria Adelaide do Sacramento, tendo se libertado à custa de esforçado trabalho e economia”⁶¹. Como escravo de ganho foi contratado pela capatazia da Casa Inglesa, pertencente à companhia britânica Singlehurst & Co., carregando e descarregando mercadorias. Comprou sua liberdade como muitos escravizados do final do século dezenove. Em entrevista ao jornal O Nordeste, o abolicionista Isaac Amaral comentou: “com esforços titânicos, conseguiu, juntando vintém por vintém, às vezes com sacrifício da

⁶¹ Ver Licínio Miranda “O liberto Napoleão e o movimento abolicionista, 1881–1884 (2020)” trechos do “Testamento solemne que faz José Luis Napoleão,” Livro de notas, v.8, 118, 30 de outubro de 1878, manuscrito, 1º Cartório de Fortaleza, APEC

sua alimentação, obter a carta de alforria para si como para alguns outros escravos.” (O Nordeste, 20 de janeiro de 1933)

Em 17 de maio de 1862, casou-se com Simoa Maria da Conceição Linhares, uma mulher também parda como ele. Os registros sobre a vida de Napoleão nos levam a crer que ele era um homem ativo, articulado e comprometido com a libertação de escravizados. À época da revolta, Napoleão estava trabalhando para a empresa Bóris Frères, desempenhando a função de chefe das capatazias. No artigo “Abolição no Ceará”, publicado por Rodolfo Teófilo (1853-1932), que era membro da Cearense Libertadora e que conhecia Napoleão desde sua chegada à Fortaleza, ele conta que “não foi preciso ir ao Napoleão pedir o seu auxílio, ele veio espontaneamente oferecer os seus serviços e a sua incomparável lealdade.” (Teófilo *apud* Miranda, 2020. p 246)

Constam em documentos de alforria que ele comprou a liberdade de alguns escravizados. Em sua tese “Escravidão e liberdade Ceará Século XIX”, Assunção (2009) destaca a presença de “ex-escravos” na compra de alforrias em Fortaleza. Conforme a pesquisadora, que analisou 987 cartas de liberdade, constava, entre os arquivos, pedidos de alforria do insurgente Napoleão:

“Foi identificado José Luis Napoleão, natural de Icó, figura relevante do movimento abolicionista e das greves dos jangadeiros que ocorreram em 1881 no porto de Fortaleza as quais visavam dar um basta nos embarques excessivos de escravos para o sudeste, durante a vigência do tráfico interprovincial. Este liberto trabalhava no porto, e de acordo com Pedro Silva ele era “chefe da capatazia da casa Boris Frères”, uma importante firma de exportação. Napoleão era também senhor de escravos, como era muito comum de ocorrer na escravidão brasileira entre libertos mais abastados...José Napoleão figura alforriando apenas um escravo, e surge como solicitante, provavelmente ajudando nas alforrias para seus familiares pelo menos em mais outras poucas cartas de liberdade” (Assunção, 2009. p 150).

Na tese, Almeida apresenta detalhes da alforria que Napoleão comprou de sua mãe, Benedicta Maria do Rosário, que no ano de sua libertação, 1860, tinha 70 anos. Benedicta recebeu alforria de Maximiniana Maria d'Assumpção, mediante o pagamento feito pelo seu próprio filho de 70\$000 réis, que completaria o restante de 100\$000 réis, conforme o registro transcrito pela autora:

“Lançamento da carta de liberdade da escrava Benedicta= Digo eu abaixo assignada, que sendo de minha livre vontade forrar a minha escrava Benedicta Maria do Rozario de idade de setenta annos, pelo preço e quantia de cem mil reis, que recebi em dinheiro de setenta ao passar desta, e desde já pode a mencionada escrava gozar de sua liberdade como se nascida fora de ventre fôrro, isto é, de ventre livre, e para que por tanto o tempo faça valer a prezente carta, obrigo [sic] minha pessoa e benz,

assignando como testemunhas os senhores Jozé Teixeira Pinto, e João de Castro Weyne, e a meo rogo por não saber ler nem escrever o senhor Lekro Belmiro de Souza, a quem pedi passasse a presente carta de liberdade. Ceara quinze de Dezembro de mil oito centos e sessenta- A rogo de Maximiniana Maria d'Assumpção= Lekro Belmiro de Souza= Testemunhas Jozé Teixeira Pinto= João da Costa Weyne. Esta conforme ao original a que me reporto, e faço d'elle entrega a parte que é Jozé Napoleão filho da liberta a rogo de quem assigna Jozé Agostinho do Rozario. Nesta cidade da Fortaleza aos trinta de abril de mil oitocentos e sessenta e hum.” (APEC, 2º Cartório de Fortaleza, Livro de notas 4, Carta de liberdade da escrava Bendicta Maria do Rozário, 30 de abril de 1861, fl. 93 in Almeida, 2009. p 223).

A pesquisa de Assunção aponta que Napoleão alforriou outros escravizados, tendo encontrado registros de liberdade concedida a “Polycarpo Napoleão”, “Maria Lourença da Rocha”, “Filomena”, de 30 anos” e o “escravo Manuel”-, cabra de 20 anos, de forma onerosa”(Assunção, 2009.) Há ainda os registros em que constam da presença de Napoleão entregando o dinheiro da alforria dos “escravos Jorge e Mathias”. Raimundo Girão (1984, p. 104) se refere a quatro “irmãs” que teriam sido ajudadas por Napoleão com a compra de suas alforrias, o que pode ter sido possível, mas segundo Assunção, tais registros não foram encontrados.

O dinheiro conseguido para as alforrias era tanto fruto de seu trabalho na capatazia do Porto de Fortaleza, como de outras fontes de renda. Há registros de diversos imóveis no nome de José Luiz Napoleão. Em 1878, ele era o proprietário de sete casas em Fortaleza, a maior parte das quais ele provavelmente alugava⁶², como de doações ao Clube dos Libertos, instituição fundada exclusivamente por homens negros em Fortaleza que tinha como objetivo o financiamento de alforrias. Napoleão foi fundador e vice-presidente do Clube.

Nas horas que antecederam a manhã do dia 27 de janeiro, Napoleão havia reunido mil pessoas, incluindo capatazes, jangadeiros e lancheiros, o que é uma extraordinária demonstração de liderança, principalmente se considerarmos que toda a população de Fortaleza não excedia 30 mil habitantes. O jornal Gazeta do Norte, da província cearense, noticiou na sexta-feira, 28 de Janeiro de 1881, o acontecimento na sua segunda página desta forma:

Notícia- Hontem deu-se nesta capital um facto que exprime perfeitamente o grau de intensidade e extensão com que se tem propagado as generosas aspirações abolicionistas em nossa província, solo fertilíssimo, onde sempre germinão e florescem as ideias nobres e elevadas. Tentando afrontar a onda da indignação pública contra o infame commercio de carne humana, o Sr. João da Fonseca

⁶² Ver “Testamento solemne que faz Jose Luis Napolião,” 118.

Barbosa, procurador da camara municipal, mandou dar embarqua 23 escravos com destino as províncias do sul. Constando a nobre directoria da Libertadora Cearense esse facto, que entre nós é um attendado, esta conseguiu depes de embarcados 9 daquelles infelizes, convencer aos lancheiros e jangadeiros do porto que era aviltar a profissão prestarem-se a esse serviço repugnante e desumano. Uma revolta operou-se imediatamente entre eles e nenhum prestou-se a conduzir para bordo as pobres craturas que a ambição ia atirar para muito longe da terra natal, afastar de todas as affeições, além de muito que lhes pesara o martyrio da escravisnao (...) A frente da greve dos lancheiros contra o embarque de escravos achava-se José Napoleão que há poucos anos tendo conquistado sua liberdade, consagrou-se com incansável dedicação no sublime dever de liberar suas 4 irmãs, o que conseguiu a custa de esforçadas lides (Gazeta do Norte, 1881. ed. 21.).

Meses depois, outra paralisação acontece no litoral cearense, dessa vez, liderada pelo práctico portuário Francisco José do Nascimento, o Chico da Matilde, que mais tarde receberia a alcunha de Dragão do Mar. Raimundo Girão (*idem*) narra que o encontro entre o práctico e o movimento abolicionista se deu por intermédio de Napoleão, quando este recusou o papel de "chefe da grande classe praieira" na "cruzada abolicionista":

Instado [José Napoleão] por José do Amaral para dirigir a campanha no campo praieiro, escusou-se o liberto escondido na sua exagerada modéstia, com esta resposta: 'Seu Zezinho, tem aqui um que serve para o que o senhor quer:- é o Chico da Matilde'. Chico da Matilde não era outro que Francisco José do Nascimento, aracatiense, homem de cor, exercendo o mister de Prático da Barra e encarregado do serviço de lanchas do comendador Luís Ribeiro da Cunha. Napoleão empurrava-o para a fama desde aquele momento porque, consultado sobre sua solidariedade à cruzada redentora, sem demora, Nascimento a deu, embora com a reserva de que não poderia ir muito adiante considerando a natureza de seu emprego. No entanto, pôs, ali mesmo, à disposição da causa, as duas jangadas que possuía. Vale a pena ler este outro depoimento de Isac do Amaral:- "Nas greves da praia em 1881 tivemos como principal mentor dos jangadeiros, o liberto Antônio Napoleão, caráter adamantino de abolicionista e de altruísmo fora do comum Com seu titânico esforço conseguiu, vintém a vintém, juntados avarentamente, até com sacrificio da alimentação, obter carta de alforria. Longe, todavia, de gozar mais folgadamente os foros da cidadania conquistada, Antonio Napoleão continuou a quebrar os grillhões de seus irmãos de cativoiro, fazendo de seu pé de meia, os fundos necessários para ir indenizando novas alforrias. Mas era de tal modéstia que ninguém o pôde fazer líder oficial da classe marítima, em cujo meio se tornou venerado. Dizia-nos sempre: 'para esse lugar, seus moços, só um homem novo e forte como Chico da Matilde, que é também jangadeiro muito sério e amigo dos colegas da praia.' Daí nasceu a escolha deste, cujo nome próprio era Francisco Nascimento, que desde então aceitou o convite da Libertadora. (*ibidem*)

Até esse momento, os dados biográficos de Francisco José do Nascimento são mais vastos do que os de José Luiz Napoleão e sua esposa Tia Preta Simoa. Também diferentemente do casal Simoa e Napoleão, Chico foi fotografado e teve seu retrato desenhado por ilustradores da imprensa da corte.

Simoa é, no entanto, reverenciada pelo movimento negro de mulheres do Cariri cearense com o coletivo que leva seu nome: Simoas. Mas sua atuação nas greves dos jangadeiros descrita na Enciclopédia Negra (GOMES, 2021 p.551) no verbete Tia Simoa traz pouquíssimas informações a seu respeito:

Tia Simoa foi uma negra liberta que, ao lado de seu marido, o ex-escravizado José Luis Napoleão, liderou em Fortaleza entre 27 e 31 de janeiro de 1881, uma série de eventos denominada greve dos jangadeiros. O dia 31 de janeiro de 1881 foi inclusive a data que os abolicionistas da Sociedade Cearense Libertadora (SCL) marcaram como 'Dia da abolição do tráfico na Província do Ceará', sete anos antes da data oficial nacional. (GOMES et al, 2021)

Na condição de mulher negra e liberta, a companheira de Napoleão tem ainda menos espaço na historiografia. Nesse momento percebemos como a questão do sexismo e do racismo também se encontram na escrita da história, mesmo quando o intuito é dar visibilidade aos movimentos populares.

A INVENÇÃO DO NORDESTINO: UMA FORMA DE DESRACIALIZAÇÃO DOS NEGROS?

Diferentemente do que ocorreu a partir da segunda metade do século XX, o Nordeste foi tratado pelo iminente pensamento sociológico brasileiro da década de trinta como o corpo-território de onde se poderia decifrar o Brasil. Destacamos dois pensadores que formularam interpretações acerca do Brasil a partir dessa região: o pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987), com seu *Casa grande & Senzala* (1933) e o cearense Djacir Menezes (1907-1996), com *O Outro Nordeste* (1937). Mesmo que a questão do negro não seja tratada na perspectiva do escravizado nessas obras, em parte, ambas leituras contribuíram para compor o imaginário sobre a diáspora africana no Brasil de modo geral e, no Nordeste, em particular. Enquanto Freyre defendeu a tropicalidade e a miscigenação como traço definidor do país, muito embora tenha suavizado e deturpado o brutalismo colonialista inerente à escravização, Menezes, tratou de descrever um cenário de contraposição ao “latifúndio patriarcalista e à escravidão”. O *Outro Nordeste*, título que, aliás, foi uma sugestão de Freyre, se diferencia do Nordeste da cana-de-açúcar não só por estar situado no semiárido e não na zona da mata, mas também por ter se desenvolvido a partir da “exploração pastoril” e da “liberdade” no “trabalho livre das caatingas” (Menezes, p. 13, 1970).

Independente do regionalismo ou da produção de uma sociologia regional ter assumido o papel de investigar e elaborar o que é o “Brasil profundo”, é certo que há uma articulação entre a ideia de “civilização do couro” -expressão cunhada pelo intelectual do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Capistrano de Abreu (1853-1927) -e o argumento de que “não havia negros no Ceará”. A famosa frase “o Ceará, na verdade, nunca foi uma negrícia” (Girão, 1962, p.101) é do historiador também membro do IHG do Ceará e secretário de cultura do governador Virgílio Távora, Raimundo Girão (1900-1988). O autor de “A Abolição do Ceará”(1984), livro lançado em razão do centenário da Data Magna cearense e “Pequena História do Ceará” (1962) sentencia o que chama de “a quase ausência do negro” como uma das razões para a libertação antecipada dos escravizados na Província, em 1881.

Durante todo o final do século XIX e a primeira metade do século XX, a interpretação dominante produzida no Ceará foi feita pelos intelectuais do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará. O mito fundador que inspirou essa geração é Iracema, de José de Alencar (1865), onde o triângulo formativo das três raças é mutilado. Apenas duas raças são colocadas em cena para traduzir o drama da formação do povo brasileiro: o conquistador português, Martins Soares Moreno, e a tabajara Iracema. Da união dos dois, nasce Moacir, o filho da dor, em tupi-guarani. Desse modo, há toda uma produção intelectual⁶³ que reforça a predominância da ascendência indígena no território cearense, o que, de certo modo, se expandiu para as interpretações do nordeste do gado.

Entretanto, questiono essa tese quando vejo o Censo de 1872, que registrou dados sobre mais de 9 milhões 930 mil habitantes nas 20 províncias e no Município Neutro do Brasil. À época, havia apenas duas regiões no Brasil: Norte e Sul, sendo que a maioria, 50,06%, da população vivia na região norte, que ia da Bahia ao Amazonas⁶⁴. A população

⁶³ Ver ABREU, Capistrano de. Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988. BEZERRA, Antônio. O Ceará e os Cearenses Fortaleza: Editora-Assis Bezerra, 1906. BARROSO, Parsifal. O Cearense. 2ª Ed. São Paulo: Escrituras Editora; Instituto Myra Eliane, 2017 [1969]. OLIVEIRA, Almir Leal de. O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representações e pensamento social (1887-1914). Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001. 280f. FREYRE, Gilberto. A propósito do cearense: sugestões em torno de sua etnia e do seu “ethos”. Revista da Academia Cearense de Letras, Fortaleza: ACL, v. 3, pp. 11-25, 1983.

⁶⁴ O Censo de 1872 está disponível em

<https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>

O Brasil se dividia em 641 municípios que se subdividiam em 1.473 paróquias, que eram os pontos de coleta das informações.

“escrava”, era essa a nomenclatura utilizada durante o império, correspondia a 15% da população brasileira. O baixo percentual pode ser explicado pelo fato de desde 1830 uma série de Leis⁶⁵ terem sido implementadas com o objetivo de criar uma abolição paulatina. No entanto, a população negra seguia sendo maioria, por exemplo, na Província do Ceará, conforme esse mesmo censo.

TOTALS							
das Raças				das Condições		dos Sexos	
Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Livres	Escravos	Homens	Mulheres
136940	172811	14424	26701	350906	14941	365847	
.....	8539	6402					
131893	166325	14510	26136	338867	16972		355839
.....	9715	7257					
268836	357120	42593	52837	689773	31913	365847	355839
	721686			721686		721686	

Figura 01: Quadro Geral do Censo de 1872 do Ceará, disponível em Biblioteca IBGE, https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v4_ce.pdf, acessado em 26 de Julho de 2023

Embora, em números absolutos e proporcionalmente, a população negra das províncias do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Minas Gerais seja superior a das províncias do nordeste, diferentemente do colocado pelos intelectuais brancos, vemos no quadro (Figura 01) uma maioria formada por uma população não branca. Os pardos eram 357.120, os pretos 42.593, os caboclos 52.837, enquanto os brancos eram 268.836. Se somarmos as duas primeiras categorias que, hoje, são interpretadas sociologicamente como negros, teremos um total de 399.713. O mesmo ocorre em Alagoas, onde pardos (210.802) e pretos (42.045) somados formam maioria, enquanto a população de caboclos é de 6.364 e a de brancos 88.798, ou ainda no Piauí, onde não brancos eram também maioria: 116.499 pardos,

⁶⁵ O regime escravista durou quase 400 anos no Brasil e por quase um século a escravização arrastou-se por meio de leis que reduziram a população escravizada, mas que postergaram a emancipação total. Entre elas, A Lei Feijó, de 1831, a Lei Eusébio de Queirós, de 1850 e a Lei do Ventre Livre de 1871.

28.823 pretos, contra 43.447 brancos e 13.453 caboclos e assim segue em praticamente todas as províncias brasileiras.

Quando passamos a compreender a história do Brasil a partir da visão de intelectuais negros, como Clóvis Moura (1925-2003), Abdias Nascimento (1914-2011), Wallace de Moraes e Flávio Gomes, que não só estudaram o período escravista e o pós-abolição, como também teceram análises sobre as tensões raciais e das camadas populares no Brasil, vemos como as afirmações dos intelectuais brancos cearenses podem indicar, não uma realidade objetiva, mas uma resposta a interesses específicos: o desejo denegado de ser um país brancófilo e eurocentrista e a necessidade de distinção cultural da região diante da perda de poder político para o sudeste.

Questiono igualmente a suposta inexpressividade negra da qual falam os intelectuais brancos, quando leio *Quilombos: Resistência ao Escravismo* (2021) de Clóvis Moura. Ao apresentar os números da diáspora africana e da distribuição de escravizados no país, o autor demonstra que o Brasil foi o maior porto escravista da América. Recebeu 40% do total de 9 milhões e 500 mil negros⁶⁶. Isso é seis vezes mais que os Estados Unidos (6%) e bem mais do dobro que a América espanhola (18%). Citando Skidmore, Moura também argumenta que todas as regiões geográficas importantes tinham uma percentagem significativa de escravos entre a sua população total:

Quando a campanha abolicionista começou, os escravos estavam concentrados em números absolutos nas três províncias cafeeiras mais importantes: São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Em 1872, quando os escravos constituíam 15,2% da população do País, nenhuma região tinha menos de 7,8% de habitantes escravos e a taxa mais alta era de apenas 19,5%. A escravidão, conclui Skidmore, “tinha se espalhado num grau notavelmente similar em cada região do País (Moura, 2021. pg 19-20).

A “ausência negra” na região que compreendia o norte e que depois passou a ser vista como o Nordeste pastoril foi defendida por Capistrano Abreu, Djacir Menezes e por Raimundo Girão. Ela se baseia na ideia da “civilização do couro”, expressão cunhada por Abreu para representar uma sociedade que encontrou na criação do gado e no seu beneficiamento a alternativa à cultura da cana-de-açúcar, tendo em vista que essa parte do

⁶⁶ Estimativas de Décio Freitas apresentadas por Clóvis Moura em *Quilombos: resistência ao escravismo* (2021). 5ª edição disponível em

<https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/download/55/45/283-1?inline=1>

Nordeste brasileiro está situada no semiárido, o que impediria a prosperidade dos engenhos escravistas.

Tipos sociais e temas definidores surgem junto a esse “Outro Nordeste”. O “sertanejo”, o “cangaceiro” e o “fanático” são os mais “representativos” da região que foi simbolicamente se formando desde a virada do século XIX para o século XX. Esses tipos são explorados na obra de Menezes que assim os define:

O tipo caracterizado do fanático, nos transe agudos, no passado, surge na faina de organizar seita. Eram os dois pólos da reação do homem sertanejo contra as condições sociais, que agravam injustiças seculares. Reação do que procura conjurar os males, que o esmagam, recorrendo aos processos mágico-animistas de antepassados, - o fanático. E reação do que se ergue, instintivamente, contra algo que não sabe o que é nem como definir, iniciando a crônica sinistra do crime e do latrocínio,- o cangaceiro (Menezes, 2018 p.95)

Menezes também aponta a formação étnica do sertanejo, em suas “proporções” e predominância:

Na caatinga o tapuia, com exclusão do afro; nos engenhos, o negro, o branco e o tupi; e no litoral a maioria é ameríndia, equilibrando-se os demais em proporção niveladora, branco e afro... Fatores acidentais quebraram por vezes o ritmo étnico de evolução dessas áreas, como, por exemplo, a mineração colonial do Rio Salgado, atraindo 67 negros bantos, que se espalharam pelo Cariri, onde se notam também certos traços da área cultural dos engenhos, dada sua fertilidade natural (Menezes, 2018. p113).

Como pesquisadora cearense, negra, nordestina, decolonial e libertária, revisito essas produções culturalistas para questionar se em alguma medida, tais narrativas favoreceram o historicídio (Moraes, 2020) do negro no Nordeste.

Discutir a história dominante como um dispositivo de apagamento étnico-racial e invisibilização das ancestralidades negras no Nordeste “seco” é o ponto de partida para a criação de um outro regime de representação dessa região. Com este olhar situado, negrocentrado, me proponho a acarear o ponto de vista branco, que até então teve o privilégio de contar nossas histórias, fatalmente as interpretando a partir de uma estrutura de conhecimento ocidentalizada (Grosfoguel, 2016), o que significa dizer, epistemologicamente racista, classista e sexista⁶⁷.

⁶⁷ Ver GROSFOGUEL, Ramón. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Scientific Electronic Library Online.2016. disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/>. Acessado em 20 de Junho de 2023.

Durval Muniz de Albuquerque Jr, no seu *A invenção do Nordeste e outras artes* (1996), demonstra que o discurso regionalista não é apenas “um discurso ideológico” que “desfigura” uma suposta “essência” de uma região qualquer. “O discurso regionalista não mascara a verdade da região, ele a institui” (Albuquerque Jr, 1996. p. 49). Como verdade instituída por diferentes discursos regionalistas, a “quase ausência negra” é um entre os inúmeros dispositivos usados para produzir zonas de invisibilidade da história negra no Brasil. Aqui, vamos examinar alguns deles.

Segundo Albuquerque Jr, o Nordeste nasce da “ruína” da antiga geografia do país, até então, segmentada em Norte e Sul, para atender a ideia incipiente de nação e seus derivados, como: a identidade nacional, a raça nacional e o caráter nacional. É nesse cenário que se sedimenta o que ele classifica como novo regionalismo⁶⁸, dispositivo que serve para atender a disputa pela hegemonia econômica, política e cultural de um país em transição (do colonialismo para a colonialidade, ou da colônia para a república) .

Fatores como a concentração do poder político e econômico no Rio de Janeiro, o parco conhecimento dos parlamentares que discursavam nas tribunas sobre lugares que pouco conheciam, o desenvolvimento da imprensa e a produção de “notas de viagem”, que ressaltavam os aspectos pitorescos do “norte” são apontados como contribuintes da construção da diferença regional. “São Paulo, Rio de Janeiro e Recife se colocam como centro distribuidor de sentido em nível nacional”, enquanto as outras áreas são marcadas com o rótulo do “atraso, do arcaico, da imitação e da falta de raiz” (ibidem). O nordeste é, por fim, “o outro” do Rio de Janeiro e São Paulo.

Quem é o sujeito produto dessa região artificialmente demarcada e quais papéis/lugares sociais são destinados a ele nesse projeto de nação?

Algumas imagens se repetem na produção do imaginário sobre o Nordeste. A mais forte delas talvez seja a do sertanejo, tipo social que ganhou dimensão nacional em momentos históricos distintos e obras diversas: desde a imprensa na propagação das “calamidades” locais, fruto dos longos períodos de estiagem, entre eles, a seca 1877, passando por obras

⁶⁸ Na segunda metade do século XIX, o “antigo regionalismo”, inscrito na tradição naturalista que considerava as diferenças entre os espaços do país como um “reflexo imediato da natureza, do meio e da raça” dá lugar ao “novo regionalismo” que, como nota o autor, não se pretendia ser um processo neutro, antes disso, era “politicamente orientado” significando, sobretudo, “a hegemonia de uns espaços sobre outros” (idem. p 42).

como *O Sertanejo* (1875), do cearense José de Alencar e *Os sertões* (1902) do fluminense Euclides da Cunha e também por meio da produção científica de intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, como Capistrano de Abreu e a sua ideia de “civilização do couro” e Djacir Menezes com o “Outro nordeste”⁶⁹ (1936), obra editada pela coleção Documentos Brasileiro, dirigida por Gilberto Freyre. Junto com a imagem do sertanejo emergiram também outras figuras, como a do vaqueiro, do cangaceiro e a do fanático messiânico.

Conforme Albuquerque Jr, a escolha de “elementos” e de “temas definidores” da região Nordeste não foi aleatória. Se fez em detrimento de outros temas e elementos que não foram “iluminados” porque não correspondiam aos “interesses em jogo, tanto no interior da região que se forma, como na sua relação com outras regiões”. (Albuquerque Jr, 1996. pg 49)

Que interesses estão sendo atendidos quando identificamos uma população, não a partir da cor de sua pele, seus traços étnicos, sua história e ancestralidade, mas a partir de tipos a-históricos e des-racializados como o sertanejo, o cangaceiro e o beato, por exemplo?

Em *O Outro Nordeste* (1937), esses temas e arquétipos são explorados desde a introdução do livro como signos dessa sub-região, cuja “ausência negra” ‘também é destaque:

“Surge então o problema antropológico em toda sua intrincada complexidade: o melting-pot das caatingas, as condições de vida determinadas pelo meio, a civilização dos vaqueiros, dos currais, alguns centros agrícolas regulares cuja atividade os flagelos entrecortam, a má-fixação do homem ao meio, a formação de uma plebe rural de onde repontam os místicos e os bandidos. É pequena, como todo mundo, sabe a influência das etnias africanas no nordeste pastoril, principalmente no Ceará, que sempre tive em mira no curso dessas páginas” (Menezes, 1970. p 10)

É, no entanto, neste território, supostamente de “pequena influência de etnias africanas”, que ocorrem dois emblemáticos episódios da história negra brasileira: o levante dos libertos liderado por José Luiz Napoleão, Francisco José do Nascimento e Tia Simoa, que interrompeu o tráfico negreiro por duas vezes, em 1881, e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, nas proximidades do Crato, que, ao longo de quatro décadas, sob a liderança do beato José Lourenço, mobilizou milhares de pessoas numa comunidade onde os recursos, o trabalho e seus frutos eram igualmente partilhados entre todos.

⁶⁹ Djacir foi membro do Conselho Federal de Cultura e reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, entre 1969 e 1973.

O CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO: UMA IRMANDADE ENTRE O AUTOGOVERNO E O QUILOMBISMO NO PÓS -ABOLIÇÃO

José Lourenço era negro, filho de alforriados e aprendeu com seus pais a lidar com a terra e com o gado. Nasceu na Paraíba e chegou ao Ceará por volta de 1890, em busca da família que havia seguido em romaria para Juazeiro. Era o auge dos “milagres” da beata Maria Araújo, mulher também negra que ficou conhecida por transformar uma hóstia em sangue, apenas dois anos depois da Lei Áurea e seis anos após a declaração da Data Magna cearense. Na “Meca” Caririense, em pouco tempo, assumiu a condição de Beato, tornando-se celibatário, vivendo de esmolas e caridades e ingressou em uma ordem de penitentes.

Há uma significativa literatura sobre o Caldeirão⁷⁰. Lopes (2016) se interessou pela história oral dos sobreviventes do massacre, Gomes (2009) pelos aspectos religiosos da irmandade, Meneses e Pinho (2017) pelas representações da destruição do Caldeirão na imprensa brasileira e Alves (2001) por meio de uma revisão bibliográfica, tenta reconstituir a objetividade dos fatos para “a compreensão do papel histórico das massas de camponeses miseráveis do sertão nordestino” (Alves, 2001. p 57).

Penso que seja importante acrescentar um outro aspecto aos estudos sobre essa comunidade no sertão do Cariri cearense: a racialidade. E, partir desse aspecto, uma série de perguntas surgem: quem eram os moradores do Caldeirão? Esses, genericamente chamados de “flagelados”, “sertanejos”, “fanáticos”, “miseráveis”, tinham mesmo qual origem? Seriam eles sobreviventes do escravismo? Ou seriam descendentes diretos de escravizados, como José Lourenço?

Tais respostas não são tão simples de elaborar. Uma pista para fazer o reconhecimento dessa população seria recorrer aos documentos oficiais da época. Como veremos adiante, a imprensa e a polícia deram conta da diversidade racial presente no Caldeirão. Um censo

⁷⁰ Ver Ramos, Francisco Regis Lopes, 2016. O Massacre do Caldeirão: história oral do 11 de setembro de 1936; Gomes, A.M.de A., 2009. A destruição da Terra sem males: o conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto; Alves, Tarcísio Marcos. A tragédia da comunidade camponesa igualitária do Sítio Caldeirão. Revista de Pesquisa Histórica CLIO. V. 19. N1. (2001) Jan-Dez. Dossiê: O Povo Brasileiro: Imagens e representações. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/243100>. Acesso em Janeiro de 2024; Meneses, Sônia et Pinho, Fátima, 2017. Imprensa, anticomunismo e fé: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936-1937)

supostamente realizado pelos oficiais do exército brasileiro apontou as localidades de onde teriam partido esses moradores. Há também algumas fotografias retiradas tanto de jornais como de um livro/relatório feito pela polícia. No entanto, a exumação dos corpos nunca foi feita. Não consta, nos registros oficiais da operação militar que dizimou a população do Caldeirão, o local da vala comum onde foram enterradas as vítimas do massacre. Mas o fato dessa comunidade ter atraído tanta gente é o que teria sido interpretado como uma “ameaça” iminente às autoridades locais. E por que o Caldeirão atraiu tanta gente? O que essa comunidade oferecia aos que estavam à esmo pelos sertões brasileiros no pós-abolição? Aqui, procurarei oferecer algumas chaves de interpretação a respeito do Caldeirão que foram pouco ou quase nada exploradas.

Acredito que para tal, seja necessário olhar com bastante atenção para José Lourenço. O historiador Régis Lopes no seu *O Massacre do Caldeirão: História oral do 11 de setembro de 1936* (2016), detalha a história do Caldeirão e seus personagens a partir de relatos de pessoas que conviveram próximas à comunidade e que sobreviveram ao massacre. Henrique Ferreira, um devoto de Padre Cícero, a maior liderança religiosa e política do Cariri cearense cuja fama extrapolou as fronteiras estaduais conta que José Lourenço viveu por nove anos em “penitência oculta”, como um ermitão, até ir morar no Sítio Baixa D’Anta. Era meados de 1900.

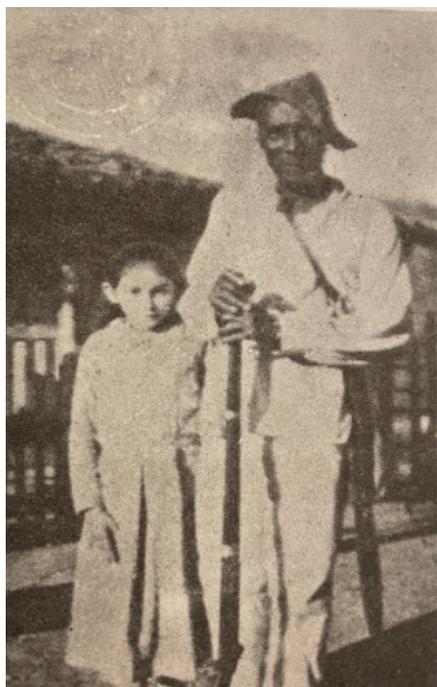


Foto 01: Beato José Lourenço e sua afilhada, retirada do Livro O Outro Nordeste.



Foto 02: Beata Maria Araújo, retirada da internet.

No artigo “A peleja do tempo nas memórias do Caldeirão”, Francisco Régis Lopes Ramos explica que as investigações pioneiras sobre o assunto foram realizadas por pesquisadores como Rui Facó, Abelardo Montenegro e Maria Isaura Pereira de Queirós, entre outros. Conforme o autor, no seu livro de 1991 em 1991, intitulado “Caldeirão: um estudo histórico sobre o Beato José Lourenço e suas comunidades”, que também traz trechos de entrevistas realizadas com sobreviventes do Calderião, ele comenta que as memórias do Sr. Eleutério Tavares, do Sr. João Silva, de D. Maria de Maio, de D. Maria Lourença e de D. Marina Gurgel há, oscilam entre o viver na comunidade e a invasão policial em setembro de 1936.

“Lembranças abundância de alimentos contrastam com a fome ou a escassez depois da expulsão. A paz e a fraternidade entre os seguidores do Beato Lourenço entram no fluxo discursivo em contraponto ao desassossego do viver sob ameaça da perseguição. A dignidade de estar conforme os preceitos do “bom cristão” – em harmonia com os ensinamentos do Pe. Cícero – choca-se com a humilhação de ser taxado de fanático. A certeza de ter vivido “no caminho correto” entra em contradição com as acusações que colocaram essa experiência comunitária como uma manifestação criminosa ou quase teratológica” (Lopes, p.114).

A imprensa da época noticiou essa abundância. Sobre a “ação”⁷¹ de José Lourenço no Sítio Baixa D’Anta, o Jornal O Povo, de 07 de Junho de 1934 publicou:

Lourenço lançou mão da enxada e se dirigiu para o campo, preferindo viver honradamente da profissão de agricultor. Com esse intuito arrendou um trecho do sítio Baixa Danta, pertencente ao senhor João de Brito e ali se localizou. Dentro de um certo lapso de tempo, transformava alguns hectares de terra até então árida e encapoeirada, num belo pomar, brotando, em pleno desenvolvimento, plantados em ordem alguns milhares de laranjeiras, mangueiras, jaqueiras, limeiras, coqueiros, limoeiros, abacateiros, mamoeiros, bananeiras e cafeeiros, ao lado de uma bem cuidada cultura de algodão, cereais e de outras diferentes qualidades de hortaliças. (O POVO, 07 de junho de 1934)

José Lourenço criou um oásis em pleno semiárido brasileiro, ou um “céu” em pleno “purgatório” para usar a linguagem religiosa. A maestria com que dominava as técnicas agrícolas transformaram o Sítio Baixa D’Anta em um próspero e atraente local para toda sorte de pessoas que precisavam contar com a “caridade” para sobreviver. Em 1926, no entanto, o proprietário pede o sítio de volta e José e os demais agricultores deixam o local se dirigindo para uma outra propriedade, mais distante, de 800 hectares, ao lado da serra do Araripe, denominada Caldeirão. O nome advém de uma formação natural de pedra que lembra o formato de um caldeirão. Conforme os relatos de João Silva, um ex-morador do Caldeirão, o terreno era bastante irregular, cheio de “ladeiras” e a roça muito longe das casas. Conforme Alves (2001), o sítio era uma propriedade abandonada, no sopé da Serra do Araripe, a vinte quilômetros do Crato. “Encravado entre serras e morros, de acesso extremamente difícil, era o lugar ideal para o isolamento” (idem. p.59). O beato e seus seguidores limpavam o terreno e construíram casas de taipa. Também ergueram pequenas barragens no grotões e socavões dos morros, garantindo razoável abastecimento de água para as épocas de secas.

Em sua fase inicial, a comunidade trabalhava basicamente na agricultura e na construção de casas em regime de mutirão para os novos moradores que lá chegavam. “A divisão do trabalho era simples: os homens trabalhavam na limpeza dos terrenos, na construção de casas, de caminhos, cercas e na agricultura; enquanto as mulheres, além dos trabalhos caseiros, carregavam água para aguação das plantas, ajudadas pelas crianças maiores” (idem). O problema da água foi resolvido em definitivo com a construção de dois açudes. Regis Lopes descreve a organização da comunidade:

⁷¹ O Beato José Lourenço e sua ação no Cariri. Jornal O Povo, 07 de Junho de 1934. Disponível em <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763853&Pesq=%22Beato%20Jos%c3%a9%20Louren%c3%a7o%22&pagfis=1>

Nos primeiros anos, era uma comunidade agrícola. Com o passar do tempo os trabalhos vão se diversificando. Entre os agricultores chegaram pedreiros, carpinteiros, ferreiros, além de fabricantes de objetos de flandre (copos, painéis, baldes) e couro (chinelos e arreios)... passam a fazer farinha, beiju e tapioca... enquanto uns vão cuidar das galinhas, outros se dedicam à criação de porcos. Do engenho de madeira, tiram o caldo da cana e fabricam rapadura... costuravam roupas, sacos, redes, lençóis... vendia-se parte do excedente, guardava-se outra parte e comprava-se o que não se podia produzir... os produtos eram distribuídos e guardados de acordo com a necessidade de cada um. (Lopes, 2016. p. 24-25)

Interpretado pela imprensa⁷² e considerado pelo “delegado da ordem política e social” como um “estado comunista teocrático”⁷³, o Caldeirão apresentava na prática e em certa medida alguns princípios anarquistas. Quando o Caldeirão foi invadido pelas forças policiais, mais de quatrocentas casas haviam sido construídas. Havia ainda uma igreja, cavalos, porcos e bois em pastos do povoado. No entanto, “tudo que ali estava era de todos, mas não tinha dono”(Barros, 1937, p 25). No livro/relatório do tenente do exército José Góes de Campos Barros que comandou a operação de extermínio da comunidade do Caldeirão lê-se: “Naqueles domínios onde já havia uma significativa e perigosa veleidade de autonomia, o dinheiro não tinha expressão, porque ninguém precisava dele” (Barros, 1937. p 33)

Essa cultura do comum se confirma no depoimento de Marina Gurgel, transcrito no livro de Lopes (2016):“Tava lá cantando, rezando, tão feliz! Trabalhando, comendo, bebendo, vestindo, calçando. Sem ninguém precisar ocupar, pedir. Porque tudo tinha. Nada faltava, tudo era comum. O que era de um, era de todos, e tudo.” (idem, p 31)

Vejo semelhanças entre o modo de vida dos habitantes do Caldeirão e o modo de vida quilombola. A cooperação mútua, o comunalismo e o coletivismo são princípios presentes em muitos quilombos, como veremos adiante. Primeiro, é importante lembrar que a diversidade organizacional, espacial e temporal é uma das características dos quilombos. Diferentemente do que o senso comum pode supor, aquilombar-se adquiriu diferentes formas e sentidos ao longo dos séculos.

Na legislação colonial, por exemplo, o termo quilombo se referia a “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco em parte despovoada”. No entanto, conforme Gomes

⁷² Ver Meneses, Sônia et Pinho, Fátima (2017) “Imprensa, anticomunismo e fé: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936-1937)”. Revista Em Perspectiva [On Line]. 2017, v. 3, n. 1. Disponível em file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Imprensa_anticomunismo_e_fe_a_destruicao.pdf. Acesso em Janeiro de 2024.

⁷³ Ver A ordem dos penitentes. Barros 1937 p 26.

(2015), hoje, a historiografia consegue identificar variadas formações que vão do “protesto reivindicatório dos escravos para com seus senhores”, “grupos de quilombolas que se dedicavam aos assaltos às fazendas próxima” e ainda aqueles que desenvolviam “atividades camponesas”:

“Em determinados períodos e locais, as formas de se aquilombar adquiriram novos significados. Coexistiram quilombos que procuravam construir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local... Além de cultivos para sua subsistência, produziam excedentes, os quais negociavam, e mantinham trocas mercantis com vendeiros locais. Acabavam sendo reconhecidos como roceiros, já que iam aos povoados circunvizinhos comercializar, comprar pólvora e munição e alguns deles até trabalhavam eventualmente para fazendeiros locais em troca de proteção, dinheiro e mantimentos.” (idem, p.79);

É sabido que o Beato José Lourenço tinha proteção do Padre Cícero que era bem mais que uma autoridade religiosa local. Aliás, ambas propriedades (Sítio Baixa D’Anta e Caldeirão) foram entregues pelo padre ao beato que assumiu a condição de administrador dos locais. E como dito anteriormente, ambas localidades eram isoladas, de difícil acesso. Dificuldade que foi interpretada pela polícia como uma “situação defensiva”.

Mas José Lourenço era um penitente que se tornara beato, como tantos outros que existiram no sertão. Assim, não há também como ignorar o aspecto religioso e ritualístico do Caldeirão, como produtor de laços comunitários, visto que seus membros organizam seu tempo/rotina em torno do trabalho, rezas e penitências. Em 12 de maio de 1934, José Alves de Figueiredo escreveu ao jornal O Povo uma reportagem sobre o Caldeirão, publicada no mês seguinte na qual descrevia José Lourenço, os moradores do Caldeirão e o laço estabelecido entre eles:

Tendo sob sua proteção cerca de 300 pessoas que ele veste e alimenta, sua casa é uma colmeia. Homens velhos e moços, brancos e pretos, mulheres, moças e velhas, ao se aproximarem de Lourenço descobrem, com grande respeito, ajoelham-se aos seus pés e beijam-lhes as mãos... O beato José Lourenço, conforme já disse em começo deste trabalho é natural da Paraíba. É de cor preta. Conta 64 anos de idade, mas é forte e desempenhado como um atleta. (Figueiredo, José Alves. O Beato José Lourenço e sua ação no Cariri. O Povo, Fortaleza, 1934.)

O texto de 1934 do jornal O Povo pode não dar a dimensão populacional correta do Caldeirão já que, conforme o relatório da polícia, “sob a influência direta do beato havia cerca de 2000 pessoas” (Barros, 1937. p 30).

Mas além da organização política, econômica e religiosa, me interessa notar por que José Lourenço, um homem negro, filho de alforriados, que dominava com perfeição variadas

técnicas agrícolas, com alta capacidade de mobilização, gestão e liderança, tem sido categorizado como o “fanático religioso” e dissociado da história negra no nordeste? Por que associar o Caldeirão a ao pitoresco e ao exótico em vez de reconhecer nela uma experiência pacífica de autogoverno e independência? A racialidade de José Lourenço e dos membros da comunidade do Caldeirão é um aspecto tão ignorado nos estudos sobre o povoado quanto relevante para compreendermos os motivos de tão desproporcional massacre e do pouco destaque que essa longa e popular experiência teve na história do negro no Brasil.

O mesmo pode ser dito da capacidade de organização, produção e comunhão dos seus membros, que diferentemente dos relatos oficiais e da imprensa à época, não representavam uma real ameaça ao poder eclesiástico, político e econômico local, mas buscavam escapar da miséria através do próprio trabalho, sem a mediação e exploração dos donos de terras.

Acredito que justamente por suas características coletivistas, o Caldeirão pode ser entendido como uma resposta ao completo abandono pelo qual a população negra, campesina, do nordeste do gado, foi deixada no pós-abolição.



Foto 03: O beato José Lourenço



Foto 04: Os sobreviventes da invasão do Caldeirão em 1936

A obliteração da cor da pele do beato José Lourenço, assim como da beata Maria Araújo, de vaqueiros, ou mesmo de parte do bando de Lampião parece se conectar com o desejo de um nordeste menos negro e, até onde pude investigar, a comunidade do Caldeirão jamais foi vista como uma experiência quilombista. Se por um lado a historiografia branca se interessou pelo Caldeirão por sua singularidade, dramaticidade e pela força da religiosidade popular, ou ainda pela exemplaridade do “fanatismo sertanejo”, por outro lado a sociologia ou

historiografia negra ainda não reivindicou um lugar para esse episódio. Conforme Gomes (2014), a historiografia da escravidão está mais interessada em analisar os grandes e populosos quilombos e deu pouca atenção aos pequenos que se incrustavam nos morros e encostas das cidades escravistas, ainda que houvesse uma diversidade de tamanho e diferentes tipos de base econômica nos quilombos do Brasil colonial/imperial.

Além dos cultivos para sua subsistência, produziam excedentes, os quais negociavam, e mantinham trocas mercantis com vendedores locais. Acabavam sendo reconhecidos como roceiros, já que iam frequentemente aos povoados circunvizinhos comercializar, comprar pólvora e munição, e alguns deles até trabalhavam eventualmente para fazendeiros locais em troca de proteção, dinheiro e mantimentos. Suas comunidades se situavam em terras de fronteiras econômicas de ocupação. Eram protegidos pela geografia de uma dada região — entre rios, montanhas e florestas — e também por um sistema de defesa com paliçadas e estrepes. (Gomes, 2014, p. 79).

O Arraial de Canudos, na Bahia, e a comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, no Ceará, apresentam semelhanças na sua forma de organização, nas origens étnicas-raciais de sua população e na maneira como foram tratadas pelas elites locais e autoridades de estado. A comparação com Canudos, destruída alguns anos antes pelo exército brasileiro, era um argumento em desfavor do Caldeirão. Para a academia, tanto uma como a outra, foram categorizadas como manifestações do messianismo milenarista⁷⁴. Me pergunto porque o primeiro povoado é tão mais estudado do que o segundo. Se o primeiro apresenta uma escala expressiva (Canudos chegou a ter 10 mil moradores), o segundo se destaca por sua longevidade. Canudos foi erguida em 1893 e arrasada em 1897. A comunidade do Caldeirão existiu por 43 anos, período que compreende desde o pós-abolição (1894) até a era Vargas (1937).

Não sabemos se entre os moradores estavam pessoas que escaparam da escravização, fossem fugitivas ou alforriadas. No já citado livro/relatório do tenente Barros há menção de um censo que teria sido realizado com os sobreviventes do primeiro ataque, em 1936. Conforme o documento, “procedeu-se uma espécie de recenseamento e chegou-se a uma impressionante conclusão- 75% dos fanáticos eram do Rio Grande do Norte, 20% de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão, Piauí e 5% apenas de cearenses natos”. (Barros, 1937 p 25)

⁷⁴ Ver GOMES, 2020 p. 80-82. Fontes do Messianismo Milenarista Brasileiro.

FONTENELE, A. Batista. História do Fanatismo Religioso no Ceará. Fortaleza: Editora A Batista Fontenele, 1959.

Dada a localização de difícil acesso, o coletivismo, a ajuda mútua, a ausência de hierarquias, a partilha de insumos, a agricultura de subsistência e as pequenas trocas comerciais, podemos pelo menos supor que havia ali em alguma medida um “sentimento quilombista”, como define Abdias Nascimento:

O quilombismo estruturava-se em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, o que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumia modelos de organização permitidos ou tolerados pela classe dominante, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio-mútuo. (Nascimento, 1985. p 24).

É possível ainda pensar que a devoção religiosa tenha sido igualmente um refúgio, uma capa de proteção para essa população vulnerabilizada e extremamente negligenciada pelo Estado brasileiro. Aliás, o Estado só aparece com o intuito de reprimir e assassinar mais de 700 homens, mulheres e crianças desarmados que viviam na comunidade. A comunidade do Caldeirão foi invadida e incendiada pelas forças militares do Ceará em 11 de setembro de 1936. Em maio de 1937, conforme Alves, um novo ataque dizimou por completo os remanescentes do Caldeirão: “o bombardeio não foi feito sobre as casas da comunidade do Caldeirão, que na época já estavam destruídas pelo fogo, mas sobre um grupo de cerca de mil seguidores do beato José Lourenço que estavam refugiados na Serra do Araripe” (Alves, 2001. p.57). Três aviões metralharam e bombardearam os últimos sobreviventes do massacre de 1936.

Conclusão

Seja na história brasileira, seja na produção do conhecimento, a combinação entre raça, classe, gênero e origem geográfica têm determinado o lugar e a importância de personagens e episódios. Dei destaque ao movimento dos jangadeiros libertos e à comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto pelo fato de terem sido duas experiências populares, lideradas por homens negros. Aqui, mais do que respostas, levantei algumas perguntas que podem indicar os motivos pelos quais o históricídio negro no nordeste brasileiro ainda precisa ser debatido e revelado na sua totalidade.

Não ignoro que não só os tempos históricos, como as causas e a linguagem das ações tratadas neste artigo sejam diferentes. Napoleão era um trabalhador do Porto de Fortaleza, um

“ex-escravo de ganho”, que atuou conforme as regras do sistema escravista em declínio para libertar outros homens e mulheres como ele. Comprou alforrias, se aliou aos abolicionistas, fundou um clube de libertos, mas num determinado ponto da sua trajetória impôs aos seus opressores uma outra linguagem: a greve. A paralisação do trabalho é uma forma de resistência própria dos trabalhadores do sistema capitalista e as revoltas dos jangadeiros alforriados impediu por alguns dias o tráfico interprovincial. Mais do que isso: criou uma fratura na ordem escravocrata/capitalista.

José Lourenço, por sua vez, enfrentou outro inimigo: o abandono. No pós-abolição o que restava para os habitantes do sertão do couro era nada mais do que uma terra seca e infértil. Se para acessar um outro mundo, aquele onde era permitido viver, plantar, comer, sonhar, era preciso tornar-se crente, assim foi. Apesar da fé e da postura pacífica, o coletivismo e a autogestão do Caldeirão, encerraram essa possibilidade de existência. O Caldeirão desequilibrava o sistema de produção baseado na exploração da mão de obra de tal maneira, que, José Lourenço, "não era considerado pelas elites do Ceará um simples beato analfabeto e inofensivo, mas um perigoso líder capaz de articular levante contra a ordem pública" (Gomes, 2009. p 62).

As perguntas que levantamos sobre a origem desses moradores que foram dizimados pelas forças militares e igrejistias exigem uma pesquisa bibliográfica mais extensa do que a que tive acesso até então. Mas aqui foi dado mais um passo no sentido de enxergar a “greve dos jangadeiros” não como uma “pontual”, mas como uma “crucial” rebelião de alforriados. Uma investigação documental mais detalhada, poderá revelar as diferentes estratégias de luta e organização dos negros entorno de sua emancipação nos anos antecederam a abolição. Da mesma forma, ao encontrar na comunidade do Caldeirão similitudes o quilombismo e a autogestão, aponto a necessidade de se observar esse fenômeno social, econômico, religioso e político, também sobre o prisma racial.

Referências

ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial, 1500-1800. Belo Horizonte, Editora Itatiaia. Coleção Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro Publifolha, 2000.

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Feminismos Plurais; 2019.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. A invenção do Nordeste e outras artes. São Paulo, Ed. Cortez. 1996.

ALVES, Tarcísio Marcos. A tragédia da Comunidade Camponesa Igualitária do Sítio Caldeirão. Revista de Pesquisa Histórica CLIO. v. 19 n. 1 (2001): Jan-Dez. Dossiê: O povo brasileiro: imagens e representações. 2001.

ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA. Livro de Casamentos, número 09. Freguesia de São José de Fortaleza- Sé. 20 de dezembro de 1862 à Julho de 1872.

ASSUNÇÃO, Mariana Almeida. “ESCRAVIDÃO E LIBERDADE EM FORTALEZA, CEARÁ (SÉCULO XIX)”.. Tese de Doutorado do PPGH FFCH- UFBA. 2009.

BARROS, Ten. José Góes de Campos. A Ordem dos Penitentes. Fortaleza: Imprensa Oficial. 1937.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. O Movimento religioso de Juazeiro do Norte. Fortaleza. História do Ceará. 23 de Dezembro de 1984. Disponível em:

<https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763853&Pesq=Caldeir%20da%20Santa%20Cruz&pagfis=59>. Acesso em: 23, de janeiro de 2024.

O Beato José Lourenço e sua ação no Cariri. jornal O Povo. Fortaleza. 07 de Junho de 1934. Disponível em :

<https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=763853&pasta=ano%20193&pesq=Beato%20Jos%C3%A9%20Louren%C3%A7o&pagfis=1>

COLLINS, Patricia Hill. Interseccionalidade [recurso eletrônico] / Patricia Hill Collins, Sirma Bilge ; tradução Rane Souza. - 1. ed. São Paulo : Boitempo, 2020.

DE MORAES, Wallace de; THEODORO, Gerson; GOMES, Flávio. "Dos quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no brasil (Notas para um debate) Revista da ABPN • v. 8, n. 18 • nov. 2015- fev. 2016, p.215- 238

DE MORAES, Wallace. Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. 2020. Disponível em Revistas Puc São Paulo,

<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502>

_____. Historicídio e as necrofilias colonialistas outrocidas. Uma crítica decolonial libertária. Disponível em <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>. 2020. Acesso em abril de 2023.

DE MORAES, Wallace S. (2018) Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela. Curitiba: Prismas.

GAZETA DO NORTE. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/103950/733> Acessado em outubro de 2021. 1881, Ed 21.

GIRÃO, Raimundo. Evolução Histórica Cearense. Fortaleza, BNB, ETENE. 1983.

_____. A abolição no Ceará. 3ª Ed. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1984.

GOMES, Flávio. Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo. Cia das letras; 2015.

GOMES, Antonio Máspoli de Araújo. A destruição da Terra sem males: o conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. REVISTA USP, São Paulo, n.82, p. 54-67, junho/agosto 2009

_____. Fontes do Messianismo Milenarista no Brasil. Revista USP • São Paulo • n. 124 • p. 79-94 • janeiro/fevereiro/março 2020

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1, 2016.

MIRANDA, Licínio. O liberto Napoleão e o movimento abolicionista, 1881–1884. Revista do Instituto do Ceará - ANNO CXXIX - ANNO 2020

NASCIMENTO, Beatriz. Quilombo em Palmares, na favela, no carnaval. Entrevista cedida ao jornalista Caco Barcellos, em 1977, transcrita sem perguntas e respostas. O Negro visto por ele mesmo: ensaios, entrevistas e prosa. Org: Alex Ratts. Ubu editora, São Paulo. 2022

MENEZES, Djacir. O Outro Nordeste. 2ª edição. Rio de Janeiro. Editora Artenova, 1970.

_____. O outro Nordeste 3ª edição. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2018.

_____. “Debates sobre o abolicionismo cearense”. Disponível em <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1967/1967-DebatesobreAbolicionismoCearense.pdf>, 1967. Acessado em outubro de 2021.

NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo: Uma alternativa política afro-brasileira. Afrodiáspora 6-7 – Revista do mundo negro, Ipeafro, ano 3, n.º 6 e 7. 1985.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora* 6-7 – Revista do mundo negro, Ipeafro, ano 3, n.º 6 e 7. 1985.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O Massacre do Caldeirão: história oral do 11 de setembro*. Fortaleza, Expressão Gráfica e Editora, 2016

GOMES, Flávio; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia. *Enciclopédia Negra*. São Paulo. Companhia das Letras, 2021.

"Brasil, Ceará, Registros da Igreja Católica, 1725-1971", database with images, *FamilySearch* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6F8R-PTGF> : 11 May 2022), Maria Simôa in entry for Simeão, 1842.

ENSAIOS

**POR UMA POLÍTICA PÚBLICA CONTRACOLONIAL, DECOLONIAL E
QUILOMBOLA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NA EDUCAÇÃO
BRASILEIRA¹**

Wallace de Moraes

Prof. do DPTo de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC) todos da UFRJ. Pesquisador do INCT/PPED. Diretor do NEABI/UFRJ. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ e do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ).

¹ Discurso proferido durante a cerimônia de posse da direção do NEABI/UFRJ. Rio de Janeiro, 13 de maio de 2024. Discurso proferido durante a cerimônia de posse da direção do NEABI/UFRJ no salão Pedro Calmon no Palácio Universitário no campus da Praia Vermelha.

POR UMA POLÍTICA PÚBLICA CONTRACOLONIAL, DECOLONIAL E QUILOMBOLA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Quero cumprimentar ao magnífico reitor da UFRJ, Roberto Medronho, e ao cumprimentá-lo, estendo os meus cumprimentos a todas as autoridades presentes. Agradeço, em particular, ao nosso reitor que sabe da proposta quilombola, contracolonial e decolonial que trazemos para o NEABI e mesmo assim não se furtou em possibilitar a minha nomeação e permitir a um homem negro, oriundo de duas famílias de Vigário Geral, criado na Baixada Fluminense e em Irajá, exercer esse papel. Espero comemorar, ao final do seu mandato, o privilégio de termos mudado fundamentalmente a cara dessa universidade a fim de implementação de políticas públicas educacionais antirracistas, o que será possível somente com o fortalecimento do NEABI e da sua ampla institucionalização. Agradeço a confiança, prof. Medronho.

Quero agradecer a uma mulher que está lutando contra o câncer há 8 anos e veio direto do INCA para a minha posse. Essa mulher se chama Angela dos Santos Tavares de Moraes, minha queridíssima mãe. Te amo! É ela quem diz que tenho muito saber, mas preciso me arrumar melhor para ser mais respeitado, pois as pessoas valorizam muito como nos apresentamos. É por isso que estou passando calor com esse blazer.

Feitos os agradecimentos às duas maiores autoridades desse evento, podemos prosseguir.

Hoje é dia de festa! Estamos vivendo um momento histórico para a UFRJ e para a educação brasileira. Peço permissão ao magnífico reitor para quebrar o protocolo e fazer uma apresentação um pouco mais extensa pois diferente de outras posses de dirigentes de institutos, o NEABI é muito novo e preciso dirimir algumas dúvidas, explicar o seu significado e mostrar como estamos iniciando um trabalho que pode influenciar muitas gerações pelo Brasil inteiro. Temos que estar à altura dessa imensa responsabilidade por sermos a maior universidade federal desse país.

Enquanto professor e pesquisador das relações étnico-raciais cujo doutorado em Ciência Política concentra-se na área de políticas públicas, tenho plena certeza de que estamos vivendo um momento ímpar e dando um passo fundamental para o enfrentamento

dos racismos epistêmico e institucional através da construção de uma política educacional que certamente será lembrada pelos historiadores contracoloniais e decoloniais no futuro.

Hoje é dia 13 de maio, dia de Preto Velho, “Adorei as almas”! O legado dos Pretos Velhos é a liberdade. Eles são entidades que incorporam a sabedoria ancestral por conta de sua idade avançada. Apesar das agruras do cativo, demonstram fé/esperança para suportar as discriminações/amarguras da vida, conseqüentemente são espíritos-guias de elevada sabedoria. Por coincidência ou não, foi esse dia que apresentei como uma das três opções a assessoria da reitoria e o reitor só podia nele. Ademais, esse dia tem uma representação especial para mim, pois foi quando tomei posse como professor universitário em 2010, há 14 anos. Tomar posse no NEABI e como prof. universitário justamente no dia 13 de maio, quando se comemora a abolição da escravidão no país, pode ter algumas indicações espirituais. Viva os Pretos Velhos!

Estou muito orgulhoso de estar aqui e sei que temos um dever muitíssimo difícil a ser cumprido em uma universidade que ainda não aprendeu o que é o racismo, que o diga a minha amiga profa. Jussara Macedo, que ainda não teve o desfecho do caso de discriminação que sofreu.

Nosso propósito é o de colaborar para que a UFRJ se transforme em um lugar antirracista, na prática, e naquilo em que é *expert*: na educação. É importante ficar notório que o NEABI é o lugar da promoção da educação.

Antes de explicar o significado do NEABI, é importante dizer que ninguém trabalha sozinho e tudo que temos hoje foi gestado com o trabalho de muitos ancestrais que desbravaram as matas para estarmos aqui, livres, com direito a fala, a pensamento e a proposição de políticas públicas.

Peço licença a todos os mais velhos, todos os nossos ancestrais e aos que vieram antes de nós e prepararam o terreno com muito suor, sangue e lágrimas. Foi-se a época que sequer queriam nos ouvir. Somos da oralidade, capazes de ensinar e é isso que procurarei fazer nessa noite.

Feito esse intróito, quero começar citando um mestre quilombola e dizer assim:

“Vivas, vivas, porque todas as vidas importam!”. Essa era a saudação do queridíssimo Nêgo Bispo, que passou para a ancestralidade no final do ano passado. Ele faz parte de uma linhagem que vem desde Ganga Zumba, passando por Zumbi dos Palmares, Acqualtune, Antônio Conselheiro, tia Simôa, Lélia González, Abdias Nascimento, Carolina Maria de

Jesus, Chico Mendes, Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, João Candido, Lima Barreto, Domingos Passos, Clóvis Moura, Carlos Mariguela, Nei Lopes, Bezerra da Silva, Luiz Carlos da Vila, Marielle Franco, Flávio Gomes e as mães de Manguinhos. Por favor, uma salva de palmas para todos eles!! Sem suas lutas não estaríamos aqui.

Ao reconhecer o papel desses líderes, temos que exaltar as suas/nossas lutas coletivas, como: Palmares, Canudos, Revolta da Chibata, Caldeirão, Frente Negra, TEN (Teatro Experimental do Negro), MNU (Movimento Negro Unificado), Educafro, Central Única das Favelas (CUFA), CEAP, Unegro, Frente Favela Brasil. Foram essas formas associativistas que nos livraram do cativeiro, do tronco, da chibata e nos defendem até os dias de hoje.

Aproveitando a oportunidade, quero agradecer a algumas mulheres negras muito especiais que trabalharam intensamente para que esse momento acontecesse. São elas: Cecília Izidoro (minha conselheira, sempre preocupada com a minha saúde), foi quem me apresentou ao reitor e desde então começamos esse diálogo sobre o NEABI; Maria da Soledade (minha vice-diretora, que diz que estou sempre no 220v) que trabalhou intensamente para organizar essa posse e o novo regimento; Fatima Lima (intelectual de primeira linha) e Denise Góes (militante histórica do MNU). Todas elas tocam a SGAADA (Superintendência Geral de Ações Afirmativas, Diversidades e Acessibilidade) com maestria. Cabe citar também Luciene Lacerda, que tem uma imensa história de luta antirracista na UFRJ e é a responsável pela campanha dos 21 dias contra o racismo; Luciana Simas de Moraes, minha companheira, que corrigia meus textos e que ajudou a criar os nossos tesouros: Kauan e Tainá. Ademais, sem a sua ajuda ao me socorrer para o hospital quando tive um infarto eu sequer poderia estar aqui. Ao saudá-las, espero que todas as mulheres negras e indígenas, guerreiras desse auditório, sintam-se representadas. Gratidão, amigas, pela confiança! Peço uma salva de palmas para elas e para todas as mães pelo dia de ontem!

Aliás, é importante ratificar que não existe nenhuma incompatibilidade entre SGAADA e NEABI. A SGAADA cuida das ações afirmativas na universidade e faz a tão necessária heteroidentificação. Penso que esse órgão deve vigiar a aplicação dessas ações nos concursos da UFRJ e garantir o respeito às cotas etc. O NEABI é o lugar da formação acadêmica, da pesquisa, do ensino, da extensão. Na maioria das universidades, as funções da SGAADA são realizadas pelo NEABI, mas aqui, na UFRJ, estão em lugares diferentes e independentes, mesmo que pratiquem o princípio da ajuda mútua.

Tenho que fazer alusão aos meus companheiros da coordenação e do Conselho Deliberativo do NEABI! Tal como eram os quilombos, formamos um conselho absolutamente diverso sob todos os pontos de vista: brancos, negros e indígenas; homens, mulheres, pessoas LGBTQIAP+ e de diferentes cursos e campi da UFRJ. Os negros são maioria, mas mostramos que nós aceitamos a diversidade e contamos com a ajuda valiosa de beges (colonialmente chamados de brancos) antirracistas. Quero pedir para que os membros do Conselho Deliberativo fiquem de pé junto com as bolsistas, por favor. São eles que aceitaram o desafio de gerir comigo o NEABI.

Nomes que fazem parte da Coordenação: 1) Andréa Nascimento (Coordenadora Comunicação); 2) Maria Clara Dias (Coordenadora De Ensino); 3) Fátima Lima (Coordenadora de Pesquisa); 4) Mirela Rocha (Coordenadora de Extensão) e 5) Priscila Basilio (Coordenadora do Ensino Básico).

Nomes que fazem parte do Conselho deliberativo: 1) Aline Rangel; 2) Andréa Gill ; 3) Ana Paula De Oliveira; 4) Carlos Alexandre Pereira; 5) Cecília Izidoro; 6) Denise Pires; 7) Edson Gomes; 8) Joaquim Welley; 9) Márcio De Souza; 10) Bernardo Oliveira; 11) María Elvira; 12) Patrícia Baroni; 13) Philippe Oliveira; 14) Renato Emerson; 15) Dan Nogueira; 16) Julia Penteado; 17) Luciene Lacerda; 18) Jorge Ricardo; 19) Andrea Adour; 20) Claudemir Maciel; 21) Cláudio Pinheiro; 22) Damires França; 23) Genesis de Oliveira Pereira; 24) Geraldo Coelho; 25) Júlia Xavante; 26) Marcus Viegas; 27) Patrícia Dias; 28) Washington Yuri e 29) Alessandra Leão. As Bolsistas: Ana Carolina e Taís Brito.

Como dirigir o NEABI e não pedir licença aos povos pindorâmicos (colonialmente, chamados por indígenas)? Como descendente de uma bisavó pindorâmica, saúdo os meus parentes. Digo para vocês que será papel do NEABI lembrar dos mais de 50 milhões de assassinados pelo colonialismo nas Américas. Só nos últimos 20 anos, foram 2.048 lideranças chacinadas no Brasil.

Todo negro ou indígena que não se preste a obedecer aos ditames e às instituições coloniais, corre sério risco de ser eliminado, aprisionado pelo Estado. O colonialismo não acabou. O termo teórico para marcar essa permanência é colonialidade.

A população autóctone nesse território caiu de aproximadamente 10 milhões, em 1500, para 1 milhão e 693 mil em 2022, segundo dados do IBGE. Mas houve e há resistência. A luta contra o marco temporal é descendente das confederações dos Tamoios

(RJ, séc. XVI), dos Aimorés, dos “bárbaros” (PB e RN, séc. XVI), dos Cariris (PB e CE, séc. XVII), dos Tupinambás (Belém, séc. XVIII), dos Muras (Amazônia, séc. XVIII), a lista é imensa.

Caberá ao NEABI lecionar sobre como ocorreram as resistências, sejam culturais, sejam de defesa dos territórios, bem como sobre as línguas e saberes dos povos autóctones. Hoje, nada disso é ensinado/debatido nas escolas e universidades e é por isso que quero saudar as mestras e mestres dos povos pindorâmicos: cacique Urutau Guajajara, pajé Cajanã, Júlia Xavante, Júlio Guató, Djane Poty Reté e todos os parentes da Aldeia Maracanã aqui presentes. Mesmo antes de existir NEABI na UFRJ, muitos deles participaram de *lives* comigo no canal do Quilombo da UFRJ no Youtube. O NEABI será um lugar de respeito às suas terras, corpos, saberes, culturas e vidas. Contem conosco nas lutas contra o marco temporal! Aldeia Maracanã, resiste! Que toquem os maracás!

Precisamos homenagear a mãe Bernadete, líder quilombola e espiritual, cruelmente assassinada na Bahia no último ano, por expressar uma relação de respeito com as entidades de matrizes africanas e por fazer saudação a Exu, Xangô, Ogum, Oxum, Oxalá, Oxóssi, Preto Velho, Iemanjá e todos os orixás. A mãe Bernardete faz parte de um triste relatório onde consta que mais de 3 mil pessoas foram vítimas do crime de intolerância religiosa só em 2023.

Quero fazer um agradecimento especial ao Ivanir dos Santos pois quando mais precisei não hesitou em tomar partido a meu favor. Ele cumpre um importantíssimo papel na luta contra a intolerância religiosa. Gostaria de pedir que todos os Babalorixás, Ialorixás e Pajés presentes ficassem de pé e recebessem uma salva de palmas, representando todas/os que foram cruelmente assassinados por expressarem suas espiritualidades justamente por serem diferentes das manifestações eurocristãos monoteístas. Saúdo, portanto, a todos os umbandistas, candomblecistas e macumbeiros que foram tratados como bandidos ou como a representação do mal por uma cultura que não aceita a diversidade, por aqueles “homens de bem que só tem mal para dar.”

A capoeira e o samba são expressões culturais tipicamente negras e indígenas que nasceram nos quilombos e senzalas desse território. Como os escravizados não possuíam armas, era necessário gingar e fingir-se de morto de vez em quando, com vistas a sobrevivência e/ou fuga do cativo. Ao mesmo tempo, faziam seus batuques como forma de manter a alegria, apesar do ambiente hostil. A perseguição era tamanha que, em 1890

foram consideradas como práticas criminosas com a instauração do código criminal. Somente na década de 1930 que foram reconhecidas como realizações populares legítimas com o intuito de apropriarem-se dessa cultura. Fato é que hoje podemos dizer em alto e bom som: Viva mestre Pastinha, mestre Bimba, mestre Besouro e a nossa querida mestra Renata Martielo e os demais mestres que estão tocando o berimbau hoje aqui conosco.

Saúdo, portanto, a todos os capoeiristas, sambistas, quilombolas que foram tratados como marginais. As nossas rodas, seja de samba, de capoeira, de umbanda ou de maracá, foram perseguidas pelo Estado e dilaceradas pela sua quadrada repressão. Hoje, estou muito feliz em tê-las todas representadas nessa cerimônia de posse. O NEABI não esquecerá, nem deixará que esqueçam das nossas culturas. Que rufem os tambores e os berimbaus!

Saúdo a todos os movimentos sociais negros aqui representados, em especial o Coletivo de Docentes Negros, o Quilombo do IFCS, a Frente Favela Brasil, o Educafro, a Unegro e outros. Tenham certeza de que sem organização e ajuda mútua não conseguiríamos e nem conseguiremos nada. Coletivo acima de tudo e força para lutar. Eu e o NEABI somos frutos das ações coletivas de vocês. Sintam-se abraçados. Gratidão!

Quero cumprimentar a todos os professores, técnicos, estudantes e terceirizados que compõem essa universidade e que resistem diante de tanto descaso dos nossos governantes que tem cortado as verbas para a educação nos deixando à míngua. A UFRJ está literalmente caindo aos pedaços. Em função dessas negligências, ou projetos de governos, os estudantes do IFCS fizeram uma bonita passeata no dia 30/04 e os técnicos estão em greve por melhores condições de trabalho. Quero afirmar aqui com todas as letras: Greve não é crime! Lutar não é delito! Trata-se de um direito histórico que os trabalhadores fizeram jus para ter depois de muito sangue e lágrimas derramados. Portanto, todo apoio à greve dos TAEs e do SINTUFRJ.

É lamentável que diante de cenário tão sombrio que a educação federal enfrenta neste país, os professores da UFRJ não tenham aderido à greve nacional do ANDES por melhores condições de trabalho, por mais verba para a educação, por reposição salarial e por direitos vilipendiados. Peço uma salva de palmas para a luta dos trabalhadores.

Por fim, meus últimos cumprimentos vão para povos que estão agora sob jugo neocolonial. Enquanto professor e defensor da vida, não posso me furtar de me colocar contrário ao genocídio em Gaza. Assim como sempre critiquei o nazismo e o genocídio contra os judeus, tenho o dever de fazer o mesmo com relação aos palestinos. Não se trata de uma

posição religiosa ou de Estado, mas de uma postura em favor da vida e contra toda forma de opressão. Já são aproximadamente 35 mil mortos e 75 mil feridos, fora os desabrigados e os sem acesso à comida. Uma catástrofe humana garantida pelos governantes dos mesmos países que patrocinaram o colonialismo.

Não obstante, agora, em países da África, as guerras em Burkina Faso, na região do Sahel (que envolve territórios de vários países), na Somália, no Sudão, em Mianmar, na Nigéria e no Iêmen matam um número muito maior de pessoas que a guerra na Palestina, mas continuam sendo ignoradas pela grande mídia ocidental e pelos seus governantes. Ao proceder dessa maneira, os africanos continuam sendo tratados como não-humanos, o que obviamente representa um dos traços do colonialismo. Eu só peço a Oxalá que a guerra nunca me seja indiferente, que nunca percamos a capacidade de nos indignar contra e diante dela. Não podemos banalizar a vida de ninguém, de nenhum povo. Essa é uma solidariedade anticolonial. Enquanto eu estiver a frente do NEABI (dessa nascente unidade de ensino!) tenham certeza de que, junto com meu Conselho Deliberativo, jamais nos furtaremos de nos posicionarmos em favor da vida e contra as guerras!

Quero pedir que todos levantem o pulso esquerdo e façamos dez segundos de silêncio em homenagem aos corpos e histórias assassinados pelas bombas coloniais, nazistas e neocoloniais jogadas contra os palestinos, os judeus, os africanos e os pindorâmicos.

O NEABI não deve saudar apenas os nomes conhecidos da história. Todos os corpos negros e indígenas “anonimalizados” pela historiografia oficial, como os filhos das mães de Manguinhos e de tantas outras mães pretas e pindorâmicas, muitas das quais não puderam comemorar o seu dia na data de ontem pelo desgosto de perder um filho, merecem ter nosso apoio e dignidade. Peço uma salva de palmas para todas as mães pretas e indígenas!

Se alguém tinha dúvida, o papel do NEABI será de resgatar essas histórias e culturas e difundi-las para todos os nossos estudantes. Jogar luz a esses processos será um dos nossos desafios de pesquisa, de ensino e extensão. Temos que resgatar a história, não calar diante do historicídio e do epistemicídio e dar compostura de memória para essas pessoas e movimentos que a história condena! Devemos retomar “as histórias que a história não conta”, nome do enredo da Mangueira de 2019. Ao procedermos dessa maneira, ajudaremos a destruir as estátuas, praças e ruas dos livros didáticos que homenageiam torturadores e assassinos colonialistas.

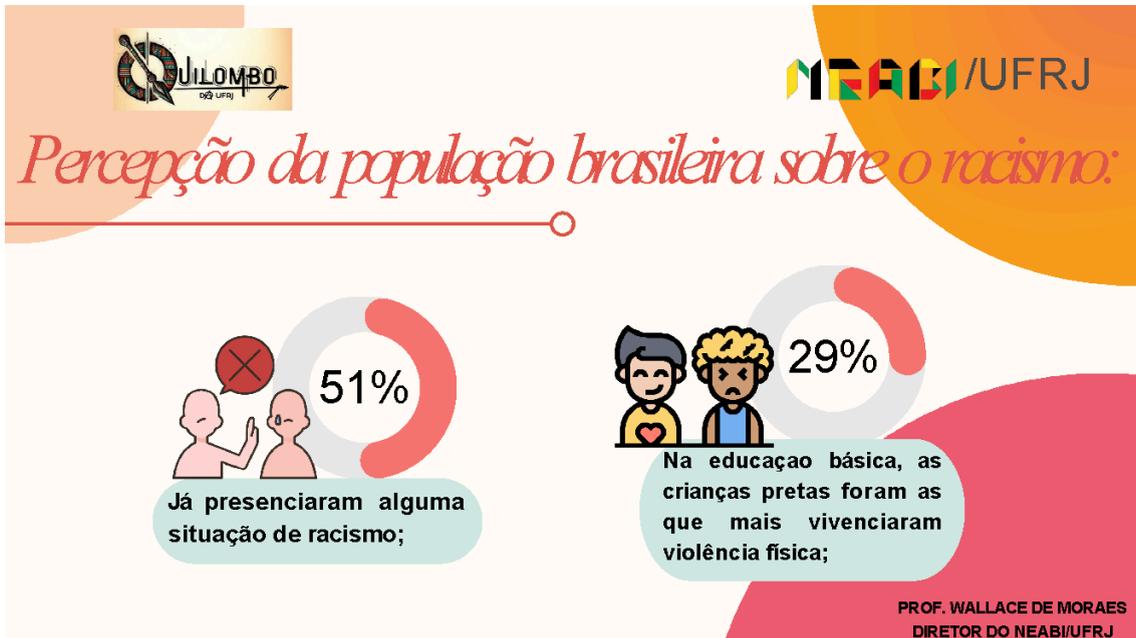
Feitas as devidas saudações, urge passar para explicar os meus motivos para assumir a direção do NEABI e por transformá-lo em unidade de ensino. Eles estão pautados em dados sobre o racismo no Brasil e baseados em legislação vigente.

DADOS SOBRE RACISMO NAS ESCOLAS PELO PAÍS

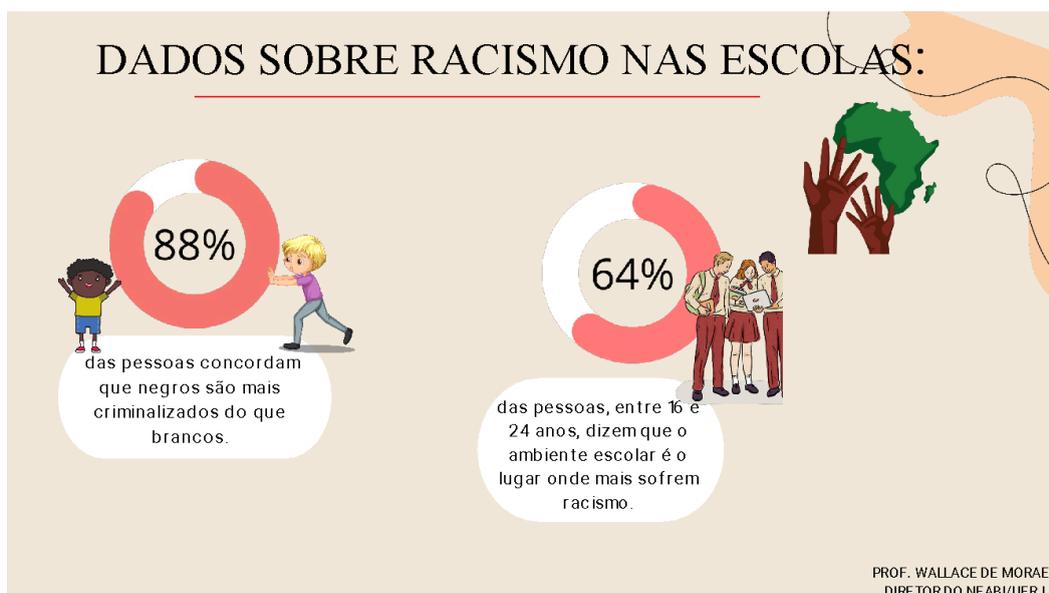
Quando estava escrevendo o meu projeto para o CNPq e para o edital Abdias Nascimento da CAPES, tive acesso a uma pesquisa que me impactou demais. Foi uma *survey* realizada pelo IPEC, sob encomenda do Instituto de Referência Negra Peregum e Projeto SETA, sobre a percepção acerca do racismo por parte da população brasileira.² O estudo, realizado em 127 municípios das cinco regiões do país durante o mês de abril de 2023, ouviu 2 mil pessoas de 16 anos ou mais. Trago abaixo um resumo de seus resultados que impactam diretamente na justificativa da nossa proposta. Vejamos:



² Segundo os organizadores, a confiabilidade da pesquisa é de 95% e a margem de erro é de dois pontos percentuais. Essa pesquisa foi amplamente divulgada pela imprensa no Brasil no dia 27 de julho de 2023. Todavia, nossos dados foram colhidos no Jornal O Globo. Fonte: Jornal O Globo, disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2023/07/27/para-64percent-dos-brasileiros-entre-16-e-24-anos-o-ambiente-escolar-e-onde-mais-sofrem-racismo-aponta-pesquisa.ghtml>



Essa ampla pesquisa mostra o quanto o racismo nos atravessa e confirma as teses decoloniais e contracoloniais. Ninguém em sã consciência pode dizer que não existe racismo no Brasil. Não obstante, os dados que mais me fizeram faltar o ar foram os que dizem respeito ao racismo nas escolas :



Então, nos vem a pergunta: o racismo é debatido nas escolas? As culturas afro-brasileiras e indígenas são ensinadas? Elas fazem parte dos currículos escolares?



Ante esse panorama nebuloso e de falta de afeto social – fato que corrobora o fortalecimento de sérios problemas de autoestima em alunos afros e pindorâmicos descendentes – já demonstrado por diferentes investigações em distintos territórios (Fanon, 2020; hooks, 2019; Kilomba, 2019; González, 2020; Nascimento, 2019; Carneiro, 2020). Além dos problemas da auto-estima, o racismo contribui para a evasão escolar que, por sua vez, implica diretamente na carreira e na classe social de negros e pindorâmicos.

Diante desse cenário, pergunto: é dever da universidade intervir nesse processo? Se respondemos positivamente para essa questão, a segunda pergunta é: como?

Derivado dessa percepção social que apresento a vocês a defesa da transformação do NEABI em uma unidade de ensino que ministre disciplinas obrigatórias para todos os cursos da UFRJ, começando pelos de licenciatura. Essa proposta está absolutamente amparada do ponto de vista legal pelas leis: 9.394/1996 (LDB); 10.639/2003 e 11.645/2008.

Ao transformar o NEABI em uma unidade de ensino com disciplinas obrigatórias para todos os cursos, corrigiremos um problema que impede que as leis sejam efetivadas, pois os professores que devem consagrá-las não tiveram formação nas universidades que os

capacitassem para tal posição. As leis ignoram que os docentes do ensino médio foram formados por universidades que difundem um saber eurocentrado.

Por outro lado, nos poucos momentos em que as culturas e os saberes negros e indígenas são abordados, sem que seja de maneira pejorativa, esse feito é realizado com base em autores e professores beges que inconscientemente passam a ideia para os alunos de que esses corpos portam a sabedoria, enquanto as merendeiras, as faxineiras e os terceirizados das suas escolas são majoritariamente negras/os.

Ao mesmo tempo, normalmente difundem a existência de uma certa “democracia racial” ou de uma “escravidão branda, benevolente” (historicamente difundidas pelo *mainstream* da literatura brasileira). Por conseguinte, acontecem três fenômenos:

1) negros, pindorâmicos e suas culturas aparecem meramente como objetos de estudos para beges;

2) ocorre a prática do racismo epistêmico e do historicídio nos currículos escolares, caracterizada quando escritos dos colonizados são excluídos do debate, impedindo que a abordagem das suas próprias histórias seja apresentada por seus protagonistas;

3) imagetivamente, alunos (beges, negros e pindorâmicos) são acostumados a associar os descendentes de europeus a cargos intelectuais e de poder, enquanto ocorre o oposto com os africanos e pindorâmicos.

Todas essas cores nítidas da realidade corroboram para a difusão do racismo na escola e na sociedade. Aníbal Quijano (2000) denominou esse processo como colonialidade do poder. Maldonado Torres (2018), por colonialidade do saber. Ramón Grosfoguel (2015), por racismo epistêmico. Rabaka (2010), por apartheid epistêmico. Dois outros conceitos certificam essa perspectiva como o de epistemicídio (Santos, 2011; Carneiro, 2012) e Historicídio (De Moraes, 2020).

Com vistas a combater esses fenômenos, objetivamos mostrar que corpos negros e pindorâmicos são capazes de produzir saber, filosofia, teorias e reflexões. Assim, propomos que sua efetivação seja realizada, majoritariamente, com base nos textos de intelectuais dos povos colonizados, com vistas a democratizar as bibliografias que hoje são meramente beges.

Outrossim, o NEABI deve ter uma função social e cooperar para a materialização das supraditas leis, compartilhando subsídios e formação acadêmica tanto para professores internos (da própria UFRJ), quanto para professores das escolas do estado do Rio de Janeiro. Estes professores e alunos podem tornar-se multiplicadores destes conhecimentos nas comunidades escolares e nos locais onde vivem, contribuindo assim para criar ambientes

antirracistas nas escolas, na universidade e na sociedade em geral. Para tanto, o NEABI deve oferecer cursos internos e fazer convênios com secretarias de educação.

Por fim, tenho a convicção de que a transformação do NEABI em uma unidade de ensino pode contribuir na construção de uma sociedade justa e democrática. Podemos até lançar o slogan: com racismo não há democracia (NEABI/UFRJ)!

Perante esse quadro, espero ter justificado a relevância e o impacto desse projeto para a saúde física e mental das crianças e adolescentes negras/os e pindorâmicas/os no Brasil.

Caminhando para o final, farei um exercício de construção do saber contracolonial/ decolonial/ quilombola. Mostrarei como a exaltação das colonialidades ocorre cotidianamente, muitas vezes sem percebermos, e está presente aqui nesta cerimônia. Quero tratar de símbolos que ainda são desrespeitosos para com nossos antepassados. Ministrando aula na semana passada, realizei algumas reflexões sobre aspectos de permanência do colonialismo e meus alunos me estimularam a apresentar aqui para vocês, então resolvi trazer essa questão como exemplo do uso de uma lente neabista. Faria essa metodologia com quatro temas: 1) o tráfico negreiro ; 2) o hino nacional ; 3) o 13 de maio e 4) os bandeirantes, porém deixarei para tratar do hino e do tráfico negreiro e os demais prepararei vídeos/aulas e colocarei no canal do meu grupo de pesquisa: Quilombo da UFRJ.

Problematizemos o hino nacional. Vejamos as suas duas primeiras estrofes. Foquemos nas partes marcadas:



QUILOMBO DA UFRJ **NEABI/UFRJ**

Trechos do Hino nacional

*Ouviram do Ipiranga as margens plácidas
De um povo heróico o brado retumbante,
E o sol da liberdade, em raios fúlgidos,
Brilhou no céu da pátria nesse instante.
Se o penhor dessa igualdade
Conseguimos conquistar com braço forte,
Em teu seio, ó liberdade,
Desafia o nosso peito a própria morte!
(...)*

*Terra adorada,
Entre outras mil,
És tu, Brasil,
Ó Pátria amada!
Das filhas deste solo és mãe gentil,
Pátria amada,
Brasil!*

PROF. WALLACE DE MORAES DIRETOR DO NEABI/UFRJ

O hino é lindo! Talvez o mais bonito do mundo. Ele segue o estilo parnasiano e retrata perfeitamente as belezas naturais do Brasil utilizando-se de inversões sintáticas às vezes incompreensíveis para os não preparados. Todos sabemos que o estilo parnasiano não está preocupado com a realidade social, mas mostrarei que houve um exagero desse aspecto. Pretendo mostrar como o hino é acintoso para com negros e pindorâmicos, que, talvez, as nossas mentes colonizadas não consigam perceber exatamente em função do estilo parnasiano adotado. Façamos a análise.

Na primeira estrofe temos: “Ouviram do Ipiranga às margens plácidas de um povo heróico um brado retumbante”. No estilo apresentado parece que foi o povo heroico, representado por D. Pedro I, que fez brilhar no céu da pátria a liberdade. A partir desses axiomas, temos alguns problemas:

- 1) D. Pedro representa o povo?
- 2) Quem era o povo?
- 3) O que significa a palavra liberdade?
- 4) Como vivia o povo no ano do brado às margens do rio Ipiranga em 1822?
- 5) Quem foi D. Pedro I?
- 6) Como funcionava a economia no nascente Brasil naquele período?
- 7) De quem “a pátria amada” era a “mãe gentil”?
- 8) O hino cita as palavras liberdade (2 vezes) e igualdade (1 vez). Existia liberdade e igualdade? Se sim, para quem?

Vamos problematizar. D. Pedro I era filho de D. João VI, rei de Portugal, e Carlota Joaquina. Uma família escravocrata que garantia e patrocinava o tráfico negreiro e as operações bandeirantes para caçar e escravizar pindorâmicos no interior do território. Em suma, no momento do “ouviram do Ipiranga”, milhares de negros estavam nas senzalas e indígenas tinham suas terras e culturas dilaceradas. Ambos eram açoitados, escravizados e obrigados a produzir riquezas e prazeres para uma elite bege – único grupo considerado como parte do povo – sob a anuência e convivência da família real.

Dessa maneira, a pátria amada, mãe gentil, certamente, não tinha nenhuma relação consanguínea e nem de compaixão com os indígenas e negros, tampouco com pobres bejes. Portanto, quem era escravizado e caçado nas matas não era considerado parte do povo, assim como não tinham status de humano. Vez ou outra, quando se rebelavam, eram tratados como insetos e a pátria amada acionava os dedetizadores para exterminar as pragas insubmissas. Existem equivalências nos nossos dias? Se você acha que sim, acabou de

entender o significado de colonialidade, isto é, as permanências dos princípios do colonialismo.

Como cantamos o hino nacional que exalta um escravocrata e que ignora negros, africanos e pindorâmicos como parte da nação? Como cantamos um hino que fala em liberdade em um país escravista? Como não questionamos a imposição de cantarmos algo que ofende os nossos antepassados, que os ignora enquanto sujeitos históricos? Não à toa Frantz Fanon (2008) cita que somos tratados como não humanos.

A confirmação de negros e indígenas não serem tratados como sujeitos históricos, portanto, não humanos, é materializada com a frase que todos nós aprendemos nas escolas sobre “quem descobriu o Brasil”. É a partir dessas ponderações e questionamentos que o NEABI deve contribuir para minimizar os efeitos de símbolos como esses que tratam nossos antepassados como insetos.

O TRÁFICO NEGREIRO E A DEDETIZAÇÃO

O tráfico negreiro desterritorializou e escravizou 4,9 milhões de pessoas de diferentes povos africanos e as transformou em mercadorias. Os comerciantes de carne humana fizeram mais de 11 mil viagens, transportando pessoas como se fossem gado. Imaginem quantas histórias foram ceifadas naquele momento, quantos sorrisos foram destruídos, quantos sonhos dilacerados. Essa agonia durou mais de três séculos. O africano era tratado como não-humano ou sub-humano, como enfatizou Frantz Fanon (2008).

Quando se ensina nas escolas que Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil, isso significa a confirmação de que os pindorâmicos não são tratados como sujeitos históricos, se não são sujeitos históricos, não são considerados como humanos, tal como se faz com as formigas, os gatos e os cães. Isso é muito grave.

Quando se ignora o assassinato de 70 milhões de indígenas e de outros milhões de negros nas senzalas, no tráfico negreiro e nos campos, significa que são equivalentes a baratas e ratos. Nestes termos, me veio a ideia de associar a colonização como uma dedetização.

O território que era denominado pelos tupis como pindorama passou a ser chamado de Brasil a partir de uma imposição colonial. Ensina-se nas escolas que a princesa Isabel assinou a Lei Áurea, libertando assim os negros do cativeiro. Ao abordar a história dessa maneira, mais uma vez, nossos antepassados são tratados como objetos, como a-históricos, negam-lhes o papel de sujeitos da história.

No mesmo diapasão, os bandeirantes que caçavam pindorânicos e negros que fugiam do cativeiro são homenageados como heróis. Foram eles que destruíram o Quilombo dos Palmares, que mataram Zumbi e que destroçaram diferentes aldeias indígenas pelo Brasil afora. Esses “homens de bem” recebem homenagens como nomes de TV, de rodovias, do palácio governamental, de Justiça e da polícia do Estado de São Paulo. Aqui no Rio de Janeiro, por exemplo, temos um bairro e estradas em homenagem a esses assassinos. Essas são posturas tipicamente colonialistas.

Quando a grande mídia ignora ou justifica as vidas ceifadas nas favelas, periferias e campos, está seguindo uma linha colonialista. Quando a universidade ignora todo esse processo, está sendo no mínimo conivente, desrespeitosa, colonialista.

Ainda não tivemos a reparação histórica realizada. Ação afirmativa com cotas raciais é apenas uma migalha diante daquilo que sofreram os nossos ancestrais e ainda sofrem nossos mais pobres. Todo bege de elite deveria encontrar um negro e pedir desculpas pelas atrocidades cometidas pelos seus antepassados.

A função do NEABI é exatamente destacar a atuação de negros e indígenas para a sua própria liberdade. Daí a importância de se aprender sobre a história dos quilombos no Brasil, que hoje são mais de 4 mil, muitos dos quais sequer são reconhecidos pelo Estado. Deveremos reescrever a história do nosso país sob a lente negra e pindorâmica. É esse papel que imagino como necessário para o NEABI exercer.

A HISTÓRIA DO NEABI NA UFRJ

A UFRJ, ratificando o seu conservadorismo, foi uma das últimas universidades a criar o seu NEABI. Assim como foi uma das últimas a adotar as ações afirmativas e as cotas raciais. Aliás, o manifesto contra as cotas saiu exatamente do IFCS, composto majoritariamente por professores beges que estudam as desigualdades, mas não entenderam que o racismo era um fator central para que ela continue existindo. Por quê? Porque eles são absolutamente eurocentrados, filhos legítimos dos colonizadores ou favorecidos pelo colonialismo, e por serem beges nunca sentiram o racismo martelando sua psiquê. Também nunca tiveram a humildade de escutar um corpo negro que versa sobre o assunto. Ao contrário, rechaçam e humilham o corpo negro sob argumento de que não existe racismo.

O amalgamado de conservadorismo com eurocentrismo dos docentes da UFRJ pode explicar por qual razão o primeiro movimento de formação de um NEABI na UFRJ foi

realizado por um Coletivo de estudantes negros, o Carolina Maria de Jesus. Quem criou esse coletivo foi uma das minhas alunas do IFCS, Carolina Amanda. Além de fazer o primeiro chamado para a formação do NEABI, no dia 30 de novembro de 2015, as lutas desse coletivo foram responsáveis pela criação do restaurante universitário e pela retomada da sala da politécnica, ambos no IFCS. Naquele momento, eu não estava presente porque estava fazendo meu pós-doutorado nos EUA, mas o coletivo pediu o meu apoio e fiz um vídeo para apoiar suas ações, dentre elas a ocupação da direção do IFCS que gerou a conquista do restaurante universitário. A logo do NEABI que utilizamos hoje foi criada por esses alunos em 2015. O Coletivo Carolina de Jesus fez história na UFRJ, mas a institucionalização do NEABI/UFRJ ficou engavetada por seis anos. Por quê?

A universidade, formada pelo eurocentrismo e composta majoritariamente por corpos beges, não concebe o racismo enquanto chaga. Digo isso com toda tranquilidade, pois todos os livros que eles leram, eu também li. Sou especialista em liberalismo, marxismo, conservadorismo e suas vertentes. Toda a minha formação foi pautada em estudar essas correntes. Posso dizer com toda tranquilidade que em nenhuma delas o racismo é modular da construção das sociedades. Até existem alguns uns autores marxistas que defendem a existência do racismo, como Fanon, mas mesmo assim ele nunca ocupou o espaço destinado a um Gramsci, um Althusser, um Lênin ou o próprio Marx. Os marxistas falam em classe social; os liberais em individualismo, em mercado, mas não concebem e não querem entender que o racismo corta toda a nossa construção. Essa contribuição é feita pelos pensadores contracoloniais e decoloniais. Por isso, mesmo sob reitorias progressistas, o NEABI não saiu do papel, pois sempre foi tratado de forma secundária.

Todavia, dois casos em específico foram importantes para mudar o rumo da história: a) a criação da Câmara de Políticas Raciais e b) a criação do Coletivo de Docentes Negros. Assim, o primeiro atendia a necessidade do controle da heteroidentificação com vistas a barrar as fraudes nas ações afirmativas na entrada na Universidade, enquanto o segundo especificava demandas dos docentes negros. Até esse momento as coisas ainda andavam sem pressa, sem institucionalização, porém teve início a mobilização desses e de outros coletivos em torno do caso de racismo que sofri no Departamento de Ciência Política do IFCS. Agradeço a todos os coletivos negros e antirracistas pela mobilização, pois perceberam que não se tratava de uma causa exclusiva minha, mas nossa. Aquele movimento gerou uma revolução na UFRJ e várias demandas históricas foram postas em prática: a) O coletivo de docentes negros passou a ser reconhecido no âmbito nacional e se transformou em

ativo importante na correlação de forças dentro da UFRJ; b) a Câmara de Políticas Raciais foi institucionalizada e se transformou em SGAADA (Superintendência Geral de Ações Afirmativas, Diversidades e Acessibilidade); 3) tivemos a primeira candidatura de uma chapa 100% negra para a reitoria e 4) o projeto do NEABI saiu do papel e finalmente começou o período da sua institucionalização.

Isso tudo aconteceu em conjunto no intervalo de alguns meses, onde tudo foi acelerado. Qual era o problema que estava posto? O principal agente do racismo contra mim era assessor direto da reitoria. Mas a pressão foi enorme, com apoio internacional inclusive, matérias na grande mídia, e nesse contexto a antiga reitoria, finalmente, retirou da gaveta o projeto de criação do NEABI e de outras pautas negras. Nesse ínterim, convidou algumas lideranças do movimento para apresentar a proposta de criação do NEABI e a sua alocação no Fórum de Ciência e Cultura, isto é, por fora das decanias e sem se transformar em unidade de ensino.

De uma dor profunda deste que vos fala ganhou força todo um movimento que significou tanto a institucionalização da SGAADA, quanto a criação do NEABI. Apesar do meu infarto durante esse processo, conquistamos coisas importantíssimas.

Não obstante, nos termos em que o NEABI foi criado, não agregava muito para a transformação completa do ensino na UFRJ, pois foi estruturado para ser um promotor eventual de eventos em datas festivas. Então, depois de apresentar a minha proposta para o reitor e ganhar o aval dele, me coloquei como postulante ao cargo e o movimento me elegeu depois de uma assembleia em que a escolha do meu nome foi realizada por aclamação, embora só tivesse a minha candidatura (risos).

Por que me coloquei para assumir esse lugar? Porque eu tenho um projeto para o NEABI, que passa pela sua transformação em uma unidade de ensino, nunca escondi isso de ninguém. Por diversas vezes, conversei a respeito disso com a Rachel Aguiar, diretora pró-tempore. Aliás, ela me convidou para ser seu vice, mas meu nome foi negado. Por isso é que valorizo o posicionamento do atual reitor, que não só aceitou o meu nome, como se mostrou absolutamente simpático à ideia e está dando todo o apoio, inclusive para o evento da posse. Os meus agradecimentos ao magnífico reitor não são da boca para fora. Tenho fé que conseguiremos mudar. Se o NEABI continuasse da maneira como estava estruturado, não atenderia a principal tarefa que almejamos, que é o ensino com letramento racial para todos os alunos da UFRJ, então não me interessaria dirigir o órgão.

A questão primordial que o NEABI deve se preocupar é como fazer com que alunos se

formem na universidade sabendo que não vivemos em uma democracia racial e que os negros e indígenas não são seres inferiores, não são sub-humanos. A tarefa é árdua, pois significa combater as teses ensinadas há anos nas nossas universidades.

Os colegas da UFRJ foram ensinados pela literatura bege e racista: Capistrano de Abreu, Caio Prado Jr., Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Euclides da Cunha... A lista é enorme. O racismo está tão arraigado que esses autores, embora racistas, são tidos como clássicos e muitas vezes indicados por professores que se dizem progressistas e até por negros que aprenderam com eles. Esse tipo de postura leva problemas para a saúde de corpos negros e pindorâmicos. Como frear o profundo desrespeito com práticas que afetam sobremaneira a saúde dessas pessoas?

A institucionalização do NEABI está em curso desde a gestão da diretoria pró-tempore, a quem agradeço, mas que esbarrou em limites institucionais que impedem de criar disciplinas com código NEABI. Então, na prática, o NEABI se resumiu a um promotor de eventos e os louros para uma administração que utilizou da sua criação como moeda de troca para ganhar o status de antirracista, ao mesmo tempo que acolhia um racista. Para sua efetiva institucionalização, o NEABI deve se transformar em unidade de ensino, tendo os mesmos direitos que qualquer outra. No momento, o NEABI não possui verba para qualquer projeto, nem espaço decente delimitado. Portanto, está apenas no papel. Precisamos urgentemente de um lugar e de meios para proceder às transformações necessárias para a universidade e a sociedade através da empreitada antirracista.

PRESTAÇÃO DE CONTAS DE DOIS MESES DE TRABALHO

Estou tomando posse hoje, mas já fui nomeado oficialmente e já estamos trabalhando desde o início do semestre letivo deste ano. O primeiro passo foi constituir o Conselho Deliberativo e convidar a minha vice, conforme indicado pela assembleia que me elegeu. Assim, convidei colegas de diferentes cursos, gêneros e etnias. Desde então, esse projeto está sendo gestado coletivamente com pessoas de confiança que se interessaram pela ideia inicial.

Na primeira reunião do Conselho Deliberativo (formado por docentes, técnicos administrativos, estudantes e representantes de movimentos sociais) apresentei a proposta de transformação do NEABI em unidade de ensino, que foi aprovada por unanimidade depois de um longo e frutífero debate. Então, para atingir o nosso objetivo sugerimos a necessidade de refazer o regimento existente. Escolhemos uma comissão que ficou encarregada pela proposta

e pela apresentação ao Conselho Deliberativo. Assim fizemos um regimento absolutamente diferente do anterior, adequando-o às nossas novas necessidades. Nesse intervalo de tempo, convidamos novos integrantes para o Conselho Deliberativo.

Realizamos duas plenárias abertas e convidamos diferentes movimentos sociais e todo o corpo social antirracista da UFRJ. Fizemos plenárias itinerantes: a primeira foi no IFCS e a segunda no CCS.

Defendi, junto ao reitor, que existem três principais formas de combater o racismo: 1) propaganda – criando cartilhas, cartazes, campanhas de mídia, explicando o que é o racismo etc; 2) punitivismo – criar comissões que tenham o poder de abrir sindicâncias e processos administrativos independentes de interesses políticos que possam averiguar a realidade dos fatos e, se for o caso, punir exemplarmente os racistas e 3) a criação de uma unidade de ensino que ministre disciplinas obrigatórias em todos os cursos da UFRJ como parte de uma política educacional concreta, através de financiamento de pesquisas, de publicações, de livros e periódicos – escritos preferencialmente por negros e indígenas.

O NEABI pode colaborar nas três frentes, mas é principalmente nessa última que devemos atuar. Como universidade, devemos priorizar a educação enquanto política pública de combate ao racismo. Ao educar por fora do eurocentrismo minimizaremos a necessidade de punição, que penso ser a pior de todas.

Então, a partir das duas plenárias e do novo regimento, o que queremos?

a) Transformar o NEABI em uma unidade de ensino, de modo que ministre disciplinas obrigatórias para todos os alunos da UFRJ.

b) Que todos os egressos da UFRJ saiam sabendo da importância das culturas negras e indígenas (afro-pindorâmicas) e que possam ensinar para seus alunos, familiares, amigos o respeito que devemos ter com relação àqueles que foram escravizados, desterritorializados e humilhados.

Esse é o meu sonho! I have a dream! (inglês), Mo ni ala (Iorubá), Arọrọ m nrọ (Igbo).

Nesse momento, entrego ao reitor a nossa proposta de novo regimento do NEABI que deve virar uma unidade de ensino independente que tenha inserção em todos os cursos da UFRJ em disciplinas obrigatórias nos primeiros períodos. Assim, não só essa reitoria cumprirá um papel efetivo antirracista e a UFRJ, por ser a maior universidade federal do Brasil, poderá servir de exemplo para as demais universidades do país.

Por fim, estamos diante de uma grande possibilidade de reparação histórica no nosso país. O Brasil foi o último Estado a abolir oficialmente a escravidão e quando a

institucionalizou, em 1888, pela assinatura da Lei Áurea através da princesa da família escravocrata, a historiografia fez questão de esconder o papel exercido pelos quilombos e negros na pressão por sua liberdade. Curiosamente, a UFRJ foi a última a adotar as cotas, foi uma das últimas universidades a aceitar a institucionalização do NEABI e muitos de seus professores foram signatários e proponentes do manifesto contra as cotas raciais.

Por amor a essa instituição que me formou e que hoje atuo como professor, digo que, hoje, dia 13 de maio de 2024, a UFRJ poderá se redimir desse sombrio histórico, sendo a primeira a adotar o NEABI enquanto unidade de ensino independente para que possa pôr em prática a maior política educacional antirracista no Brasil ao incluir nos currículos os negros e indígenas como sujeitos históricos e mostrar que nem só de atos da realeza vivem a história do Brasil.

Quero convidar a todo o Conselho Deliberativo do NEABI e aos representantes dos movimentos sociais aqui presentes para entregarem comigo a nova proposta de regimento ao reitor. Estamos vivendo um momento histórico no Dia de Preto Velho. Esse é o nosso 13 de maio!

Está em suas mãos, magnífico! Estamos à disposição para debater com todos os decanos, todos os diretores, chefes de departamento, todos os movimentos antirracistas da UFRJ, com o SINTUFRJ, com o DCE, com todos.

Os movimentos sociais aqui presentes estão ávidos pela adoção dessa política pública antirracista. Nossos alunos e toda a sociedade precisam dessa reparação. Viva Nêgo Bispo! Zumbi! Acqualtune!! Confederação dos Tamoios! Viva os povos negros e pindorâmicos! Saudações contracoloniais, decoloniais, quilombolas e quizumbeiras epistêmicas! Seguimos!

Como hoje é 13 de maio, quero terminar com a letra da música “14 de maio”, de Lazzo Matumbi e Jorge Portugal:

No dia 14 de maio, eu saí por aí
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir
Levando a senzala na alma, eu subi a favela
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci

Zanzei zonzó em todas as zonas da grande agonia
Um dia com fome, no outro sem o que comer
Sem nome, sem identidade, sem fotografia
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver

No dia 14 de maio, ninguém me deu bola
Eu tive que ser bom de bola pra sobreviver
Nenhuma lição, não havia lugar na escola
Pensaram que poderiam me fazer perder

Mas minha alma resiste, meu corpo é de luta
Eu sei o que é bom, e o que é bom também deve ser meu
A coisa mais certa tem que ser a coisa mais justa
Eu sou o que sou, pois agora eu sei quem sou eu

Será que deu pra entender a mensagem?

Se ligue no Ilê Aiyê

Se ligue no Ilê Aiyê

Agora que você me vê

Repare como é belo

Êh, nosso povo lindo

Repare que é o maior prazer

Bom pra mim, bom pra você

Estou de olho aberto

Olha moço, fique esperto

Que eu não sou menino.

Referências

ALMEIDA, Silvio (2021). Racismo estrutural. São Paulo: Jandaíra.

CARNEIRO, Edison (2011). O Quilombo dos Palmares. São Paulo: WMF Martins Fontes.

CECEÑA, Ana E.. “Pela humanidade e contra o neoliberalismo – linhas centrais do discurso zapatista”. In.: SEONE, J. & TADDEI, E. Resistências mundiais – de Seattle a Porto Alegre. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

DE MORAES, Wallace. *Governados por quem? – Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela*. Curitiba: Prismas, 2018.

DE MORAES, Wallace. La Necrofilia Colonialista Otrocida en Brasil. *Revista America Latina en Movimiento*, 2020. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/articulo/207208>.

DE MORAES, Wallace, GOMES, Flávio, & THEODORO, Gerson. (2016) Dos Quilombos ao quilombismo: por uma história comparada da luta antirracista no Brasil (notas para um debate) *Revista da ABPN*; vol. 8, n. 18. Disponível em: https://www.academia.edu/40845970/Dos_quilombos_ao_quilombismo_por_uma_hist%C3%B3ria_comparada_da_luta_antirracista_no_Brasil_notas_para_um_debate

DE MORAES, Wallace (2018). 2013 – Revolta dos Governados (ou para quem esteve presente, revolta do vinagre. Rio de Janeiro: Via Verita.

_____ (2020b) As origens do Necro-racista-Estado no Brasil – crítica desde uma perspectiva decolonial e libertária. *Revista de Estudos Libertários da UFRJ*. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>

_____. (2020c). A NECROFILIA COLONIALISTA OUTROCÍDA NO BRASIL. *Revista Estudos Libertários*, 2(3), 11/29. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34104>

_____ (2020d) Historicídio e as Necrofilias Colonialistas Outrocidas – uma crítica decolonial libertária. Site OTAL/IFCS/UFRJ. Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>

DUSSEL, Enrique. *Anti-cartesian Meditations and Transmodernity – from the perspective of philosophy of liberation*. San Francisco: Amrit Publishers, 2018.

ERVIN, Lorenzo Kom’Boa. *Anarquismo e Revolução Negra e outros textos de anarquismo negro*. São Paulo: Sungular, 2015.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

_____ Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROSGUÉL, Ramón in BERNARDINO-COSTA, J., TORRES, Nelson
MALDONADO-TORRES, GROSGUÉL, Ramón. Decolonialidade e pensamento
afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.

KOPENAWA, Davi & ALBERT; Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.
São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUGONES, María (2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.*

MBAH, Sam & Igariwey, I.E (2018). Anarquismo africano – a história de um movimento. Rio
de Janeiro: Rizoma.

MBEMBE, Achille. Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.
São Paulo: N1 edições, 2018.

GROSGUÉL, Ramón. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon:
¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio,
2012, pp. 79-102.

GROSGUÉL, RAMÓN. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y
los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI
Tabula Rasa, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 31-58.

KROPOTKIN, P. *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário, 2005.

MALDONADO-TORRES, in BERNARDINO-COSTA, J., TORRES, Nelson
MALDONADO-TORRES, GROSGUÉL, Ramón. Decolonialidade e pensamento
afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.

Quijano, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires:
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RABAKA, Reiland. *Against epistemic apartheid: W. E. B Du Bois and the disciplinary
decadence of sociology*. United Kingdom: Lexington Books, 2010.