

PROCESSOS PSICOSSOCIAIS E DE SUBJETIVAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

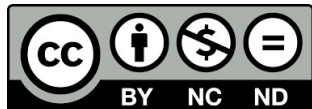
IMPLICAÇÕES POLÍTICAS,
ÉTICAS E ESTÉTICAS

Organizadores
Dolores Cristina Gomes Galindo
Paulo Vitor Palma Navasconi

Processos Psicossociais e de Subjetivação na Contemporaneidade: implicações políticas, éticas e estéticas. GALINDO, Dolores Cristina Gomes; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma (orgs.). Gradus Editora, 2024. 243p.. : il. (algumas color.).

978-65-88496-09-1 CDD 360.00

Palavras-chave: 1. Pesquisa; 2. Psicologia; 3. Bibliografia



A Gradus Editora adota a licença da Creative Commons CC BY: Atribuição-Não Comercial-Sem Derivados - CC BY-NC-ND: Esta licença é a mais restritiva das seis licenças principais, permitindo que os outros façam o download de suas obras e compartilhem-nas desde que deem crédito a você, não as alterem ou façam uso comercial delas.

Direitos reservados à



GRADUS
EDITORA

Rua Luiz Gama, 237, 17054-300 - Vila Independência - Bauru/SP
Contato (14) 98216-6549 / (14) 3245-7675 graduseditora@gmail.com.br
www.graduseditora.com

Publicado no Brasil

FICHA TÉCNICA

Editor-chefe — Lucas Almeida Dias

Diagramação e Projeto gráfico — Natália Huang Azevedo Hypólito

Capa — Natália Huang Azevedo Hypólito

Revisão — Lucas Almeida Dias

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. Douglas M. A. de A. P. dos Santos

Profa. Dra. Ana Cláudia Bortolozzi

Profa. Dra. Manuela Costa Melo

Profa. Dra. Ana Beatriz D. Vieira

Dr. Yan Corrêa Rodrigues

Prof. Dr. Luís Rafael Araújo Corrêa

Prof. Dr. Leandro A. dos Santos

Prof. Dra. Renata Cristina L. Andrade

Profa. Dra. Gladys del C. M. Morales

Profa. Dra. Cintya de Oliveira Souza

Profa. Dra. Andreia de B. Machado

Prof. Dr. Carlos Gomes de Castro

Profa. Dra. Janaína Muniz Pico

Prof. Dr. Thiago Henrique Omena

Prof. Dr. Fábio Roger Vasconcelos

Prof. Dr. Gustavo Schmitt

Profa. Dra. Daniela Marques Saccaro

Profa. Dra. Márcia Lopes Reis

**PROCESSOS PSICOSSOCIAIS
E DE SUBJETIVAÇÃO NA
CONTEMPORANEIDADE**
**IMPLICAÇÕES POLÍTICAS,
ÉTICAS E ESTÉTICAS**

Organizadores
Dolores Cristina Gomes Galindo
Paulo Vitor Palma Navasconi

É preciso que a leitura seja um ato de amor.
Paulo Freire



PREFÁCIO _____	9
Dolores Cristina Gomes Galindo; Paulo Vitor Palma Navasconi	
PROCESSOS PSICOSSOCIAIS E INTERSECCIONALIDADES _____	11
MOBILIDADES E SUBJETIVAÇÕES NO CONTEMPORÂNEO: PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA, ANDARILHOS E MIGRANTES _____	13
José Sterza Justo; Alexandre Espósito; Cledione Jacinto de Freitas; Marcelo Naputano	
MODERNIZAÇÃO E ESPAÇO URBANO: TENSIONAMENTOS ENTRE O VIVIDO E O CONCEBIDO NA PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES _____	29
Adriano da Silva Rozendo; Carolina Villanova Heguedusch; Gabriela Emery Sachse do Carmo; Laura Meira Bonfim Mantellatto	
“CAPTURA DA SUBJETIVIDADE” E O SOCIOMETABOLISMO DA BARBÁRIE. _____	47
Matheus Fernandes de Castro; Ana Celeste Casulo	
“FAÇA O QUE EU DIGO, MAS NÃO FAÇA O QUE EU FAÇO”: INCONGRUÊNCIAS ENTRE TEORIA E PRÁTICA NA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA. _____	63
Caio Henrique Almagro Carvalho; Eduardo Henrique Ferreira; Fernando Silva Teixeira Filho; Jéssica Daiana de Oliveira	
CARTOGRAFIA, INTERSECCIONALIDADES E SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS _____	73
Wiliam Siqueira Peres; Danielle Jardim Barreto	
PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: GÊNERO E SEXUALIDADES _____	85
NOTAS DECOLONIAIS SOBRE O GÊNERO FEMININO EM ÁFRICA: SUBSÍDIOS PARA UMA SUBJETIVAÇÃO POSITIVA DO CONTINENTE E SUAS MULHERES _____	87
Helena Cosma da Graça Fonseca veloso	
“A CASA DOS HOMENS” NAS PLATAFORMAS DIGITAIS: ATRAVESSAMENTOS DAS MASCULINIDADES, AMORES E SEXUALIDADES NO CONTEMPORÂNEO _____	95
Fabio Murelli Rosa (UNESP); Danielly Christina de Souza Mezzari (UEL); Leonardo Lemos de Souza (UNESP) Dolores Cristina Gomes Galindo (UFCEG)	
CONTRIBUIÇÕES METODOLÓGICAS AOS ESTUDOS DE GÊNERO EM PSICOLOGIA: PERSPECTIVAS EM ANÁLISE _____	111
Andreia Duarte Alves; Luciana Codognoto da Silva; Paulo Victor Bezerra; Talita Machado Vieira	
ENVELHECIMENTO E SUBJETIVIDADE LGBTQIA+: REFLEXÕES SOBRE PERDAS E LUTOS, GANHOS E POTENCIALIDADES. _____	127
Márcia Rodrigues Correa; Marcela Marcondes Leite	
RELAÇÕES CONJUGAIS, MULHERES E DISPOSITIVOS DE PODER _____	137
Patrícia Bellotti; Fernando Silva Teixeira Filho	

FORMAÇÃO, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO	147
DESCONFORTOS PRODUTIVOS: SUBVERTER SABERES E ROMPER SILÊNCIOS NA PSICOLOGIA E NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO	149
Paulo Vitor Palma Navasconi	
CLÍNICA POLÍTICA, SUBJETIVAÇÃO E MULHERES NEGRAS NAS CIÊNCIAS	167
Tainá Cristina Dias Santos do Carmo; Raul Santos Brito; Ludmila Vitória da Silva; Dolores Cristina Gomes Galindo	
CAMINHO ANCESTRAL NO COLETIVO CABOCLAS	179
Roger Alloir Alberti; Rafael Siqueira de Guimarães	
PRODUÇÕES ANARCOCRIATIVAS EM ARTES, PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO: CRIAÇÕES DE NOVOS COTIDIANOS COM MULHERES ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE ACOLHIMENTO INSTITUCIONAL	191
Marianne Gois Barbosa; Andrea Liliana Ortiz González; Rafael Siqueira de Guimarães	
PROCESSOS IDENTITÁRIOS ENTRE ADOLESCENTES PRETAS E PARDAS EM CONTEXTO ESCOLAR PRIVADO	205
Erislayne Maria da Silva Santos; Fernando Silva Teixeira Filho	
APARIÇÕES DO CORPO NEGRO: ARTE, VESTÍGIOS E IMAGINAÇÃO POLÍTICA	217
Douglas Santos Gois; Dolores Cristina Gomes Galindo	
SOBRE OS AUTORES/AS/ES	233

Prefaciando uma obra nem sempre é uma tarefa simples, mas acredito que este pode ser um dos pontos centrais do qual gostaria de abordar neste prefácio, afinal, o que seria uma tarefa simples? Ou, quem pode determinar que uma atividade ou ação pode vir ser uma tarefa simples? Não teremos por objetivo responder diretamente tais indagações, mas optamos iniciar este prefácio por elas, pois a obra *Processos Psicossociais e de Subjetivação na Contemporaneidade: implicações políticas, éticas e estéticas* é uma obra que opera justamente a partir destas indagações, uma vez que, é uma obra que fala sobre processos de vida, relações étnico-raciais, políticas públicas, sexualidades, narrativas, processos éticos, potencialidades, desafios, percalços, práxis, e sobretudo, de experiências. E, se compreendermos que a experiência pode acontecer por meio e através do olhar, logo é a partir deste olhar que se inicia a relação com o outro, e assim, este outro surge como um mediador e até mesmo como um espelho para que nos organizamos, nos reconhecemos e nos sentimos na possibilidade de desenvolvermos.

Neste sentido, ao ler essa obra fica nítido que ela nasce a partir do desejo de partilhar histórias, experiências e encontros pautados na relação entre teoria e práxis, bem como, uma percepção ampla e multidimensional dos processos de subjetivação no mundo contemporâneo, abordando temas essenciais para compreender as complexas dinâmicas entre o sujeito, o social e o cultural. Dividido em três eixos principais, cada um focado em aspectos centrais da experiência humana, esta obra busca explorar as interseções entre subjetividade, mobilidade, gênero, raça e formação, proporcionando uma rica diversidade de perspectivas teóricas e metodológicas.

O primeiro eixo, *Processos Psicossociais e Interseccionalidades*, inicia o debate com uma análise das mobilidades no contexto contemporâneo, em especial das pessoas em situação de rua, andarilhos e migrantes. Ao investigar como essas mobilidades afetam as subjetividades, os autores abordam as tensões entre o que é vivido e o que é concebido no espaço urbano, revelando as forças invisíveis que moldam a vida daqueles que transitam entre as margens e os centros da sociedade. Esta seção ainda nos alerta para a “captura da subjetividade” em um mundo dominado pelo sociometabolismo da barbárie, propondo uma leitura crítica dos mecanismos de controle que afetam a autonomia e a vida dos sujeitos. Ainda nesta seção é possível conceber uma discussão sobre a formação, e as contradições entre teoria e prática na educação em saúde mental, assim como uma discussão que inverte ao afirmar que não seria o indivíduo que habita o território, mas o território que o habita. Propondo então que ao falarmos em território, seria mais interessante falarmos em territorialidades, de modo a nos distanciarmos da ideia de identidade enquanto estrutura unificada, homogênea e totalizada.

No segundo eixo, *Processos de Subjetivação: Gênero e Sexualidades*, o foco recai sobre as nuances das experiências de gênero e sexualidade no contemporâneo. Temas como masculinidades em plataformas digitais, envelhecimento LGBTQIA+, e o papel dos dispositivos de poder nas relações conjugais são explorados com profundidade. Aqui, a subjetividade se desdobra em suas múltiplas camadas, mostrando como as transformações culturais e tecnológicas impactam as vivências de gênero e sexualidade. As contribuições metodológicas para os estudos de gênero em psicologia destacam-se ao fornecer novos caminhos para pensar e pesquisar essas questões, enquanto os desafios enfrentados por mulheres e pessoas LGBTQIA+ são analisados sob uma perspectiva crítica, que busca tanto entender as dores quanto as potencialidades desses processos.



O terceiro eixo, *Formação, Relações Étnico-Raciais e Processos de Subjetivação*, aborda a interseção entre subjetividade, raça e educação. A clínica política das mulheres negras na ciência, o caminho ancestral nos coletivos caboclos, e as incongruências na formação em psicologia são algumas das questões exploradas com um olhar que privilegia tanto as experiências pessoais quanto os contextos históricos e sociais que as atravessam. O eixo também traz à tona as “produções anarcocriativas” em artes, psicologia e educação, focando na criação de novos cotidianos junto a mulheres adolescentes em situação de acolhimento institucional, e os processos identitários de adolescentes negras em contextos escolares privados, refletindo sobre as formas de resistência e reinvenção identitária em espaços marcados por opressões e silenciamentos.

Esta coletânea é um convite a pessoa leitora para navegar pelas intrincadas relações entre subjetividade e sociedade, com especial atenção às interseccionalidades de classe, gênero, sexualidade e raça. Os autores, oriundos de diferentes campos do saber, propõem uma abordagem interdisciplinar que rompe com as barreiras tradicionais entre as áreas de conhecimento, criando pontes entre psicologia, ciências sociais, educação e artes. Ao desafiar visões simplistas e binárias sobre o sujeito, este livro propõe uma compreensão mais complexa e integrada da subjetividade no contemporâneo. Ele nos lembra que os processos de subjetivação são sempre tensionados por relações de poder, mas também são espaços de criação, resistência e transformação. Que esta leitura inspire novos olhares sobre a maneira como vivemos, nos relacionamos e construímos nossas identidades em um mundo em constante mudança.

Dolores Cristina Gomes Galindo
Paulo Vitor Palma Navasconi

PROCESSOS PSICOSSOCIAIS
E INTERSECCIONALIDADES







MOBILIDADES E SUBJETIVAÇÕES NO CONTEMPORÂNEO: PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA, ANDARILHOS E MIGRANTES

José Sterza Justo¹
Alexandre Espósito²
Cledione Jacinto de Freitas³
Marcelo Naputano⁴

VIDA EM TRÂNSITO: O HOMO VIATOR

Dentre tantas transformações produzidas pela modernidade, desde suas primeiras aparições no século XVI, sobressai-se aquela que talvez fosse a principal delas: as mudanças na experiência do tempo e do espaço, de si mesmo e do outro, segundo enfatiza Berman (1986, p.15). Conforme suas próprias palavras:

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como ‘modernidade’. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos.

Na sequência, o mesmo autor refere-se à modernidade como a experiência de um mundo em vertigem, um mundo acelerado, em constante transformação, no qual os “sólidos se desmancham no ar”, colocando o ser humano num estado de constante vertigem. Muitos outros autores destacam a condição de mobilidade ou alargamento da experiência do espaço e da compressão do tempo, responsáveis pela celeridade e mutabilidade da vida, como central na modernidade desde seus primórdios até hoje.

Augé (2012) enfatiza a produção do que ele chama de “não-lugares”, na hipermodernidade. Segundo ele a vida na atualidade é marcada pela condição de trânsito de um lugar a outro fazendo com que o ser humano passe a habitar espaços de passagem (não-lugares), monitorados por sistemas de sinais que dispensam qualquer comunicação ou relação entre as pessoas, que dispensam qualquer identificação com o lugar.

Harvey (1998), ao conceituar a pós-modernidade, pontua uma das diferenças entre ela e modernidade da seguinte maneira:

Começo com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde a isso de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os elementos “eternos e imutáveis” que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse (Harvey, 1998, p.49).

Se, no curso da modernidade, o desmanche dos sólidos do antigo regime, produtor de vertigens, acabou de instituir novos sólidos mediante o estabelecimento de espaços fechados

1 Livre docente em Psicologia do Desenvolvimento, credenciado no Programa de Pós-Graduação da UNESP-Campus de Assis. sterzajusto@yahoo.com.br

2 Mestre e doutor em Psicologia pela UNESP-Campus de Assis. Docente do Curso de Psicologia do Centro Universitário de Ourinhos (UNIFIO). alexandreespositosp@gmail.com

3 Mestre e doutor em Psicologia pela UNESP-Campus de Assis. Docente do curso de psicologia da Universidade Federal do Acre (UFAC). cledione.jacinto.de.freitas@gmail.com

4 Mestre e doutor em Psicologia pela UNESP-Campus de Assis. Docente do Curso de Medicina da Universidade Federal de Roraima (UFRR). marcelo.naputano@ufr.br



e rigidamente administrados (fábrica, escola, hospitais, prisões, família burguesa, sindicatos, prisões e assim por diante), a nova ordem da lógica do capitalismo de acumulação, o pós moderno retomaria, com todo vigor, por meio da lógica do capitalismo flexível (Harvey, 1998, p.113-177), a compressão tempo-espço e a vida em plena celeridade, movimentação e prenye de deslocamentos: uma vida itinerante ou até errante.

Virilio (1996) fala de um mundo *dromológico*, a saber, um mundo no qual predomina a lógica da mobilidade e da celeridade (dromo = corrida, velocidade), potencializada pelas infovias nas quais se transita por espaços longínquos em tempo real, gerando a experiência da simultaneidade. Acrescenta ainda, esse autor, que o mundo *dromológico* se baseia num sujeito capaz de transitar, de se movimentar, de acelerar o tempo, de produzir e percorrer caminhos, trilhas, corredores de circulação, capaz de produzir *trajetividades*. Mais do que aquele capaz de objetivar e/ou subjetivar, trata-se de um sujeito *trajetivo* (Virilio, 1993, p.107).


Giddens (1991), por sua vez, também enfatiza na modernidade os trânsitos e deslocamentos de um lugar a outro. Segundo ele, a modernidade é, essencialmente, produtora de “desencaixes”, ou seja, da retirada de coisa de um lugar e de sua recolocação em outro, completamente diferente. As mercadorias ou mesmo os deslocamentos de pessoas são exemplos mais palpáveis. Em qualquer caso, no entanto, o que migra ou se desloca são, para ele, relações sociais contidas nos objetos que transitam. O fato novo passa a ser as relações à distância e o grande desafio é o da confiabilidade naquilo que é deslocado, diante do medo do desconhecido, da suspeita despertada pelo estranho, pelo diferente ou por aquilo que veio de longe. Tais desafios vão sendo vencidos pela criação e difusão do que ele chama de “fichas simbólicas” ou seja, sistemas de representação que asseguram, em princípio, correspondências entre realidades distantes. O dinheiro seria a principal delas e os “sistemas peritos” completariam certificações da confiabilidade do produto, dos serviços, de pessoas e tudo o que mais transita entre desconhecidos e distantes. Certificações de qualidade de produtos, diplomas de profissionais, passaportes, marcas de produtos (grifes) e tantas outras fichas simbólicas seriam capazes de diminuir ou dirimir desconfianças, temores e avaliações de risco. Importa destacar que a ciência e a racionalidade técnica que a acompanha são instrumentos poderosos para a produção de fichas simbólicas.

Bauman (2001) é outro autor, com seus ensaios amplamente divulgados, que soube captar a intensificação, no decurso da modernidade, da mobilidade. Segundo ele, em contraposição ao estado sólido, típico das sociedades enrijecidas e estacionárias, que adentrou a modernidade e perdurou até, mais ou menos, a primeira metade do século XX, irrompeu um mundo marcado pela efemeridade, fluidez, flexibilidade, em todos os planos da vida, semelhante ao comportamento da matéria em estado líquido.

Maffesoli (2001) alude a uma “pulsão de errância” como força constituinte fundamental do ser humano. Segundo ele, foi decisiva a disposição ou o comichão do ser humano para se aventurar, buscar outras plagas, ir ao encontro do diferente e do desconhecido, de se desterritorializar e abandonar raízes, em busca de outras possibilidades, fosse por força de condições adversas da natureza, de guerras, de pobreza ou escassez extremas, por perseguições políticas ou simplesmente pelo desejo de desertar rumo a outros horizontes.

Deleuze (1992) chama a atenção para a eclosão da sociedade de controle, calcada na produção de espaços abertos e de temporalidades contínuas em contraste com a sociedade disciplinar, produtora de espaços fechados e temporalidades segmentadas, descrita por Foucault (1999). A sociedade de controle estimula a circulação, a mobilidade, deslizamentos da subjetividade, com os correspondentes mecanismos de monitoramento igualmente móveis, onipresentes e capazes de acompanhar e dirigir os fluxos das buscas desejanτες.





Outro grande impulso à mobilidade humana adveio do desenvolvimento das tecnologias digitais e de seu impacto na comunicação. Virilio (1993) fala em infovias, para caracterizar ágeis vias de comunicação e Castells (1999) se refere a uma “sociedade em rede” para descrever o mundo atual hiper conectado, em tempo real, que possibilita uma compressão tempo-espaço sem precedentes e *trajetividades* virtuais capazes de permitir ao sujeito agir em espaços longínquos, permanecendo com seu corpo num mesmo lugar.

Diversos autores e teorias que destacam a mobilidade humana, a saber, mobilidade geográfica e psicossocial, como o fenômeno que se acentuou consideravelmente ao longo da história da humanidade e foi assumindo uma relevância cada vez maior. Foucault (2006) considera a preocupação com o domínio do espaço como a preocupação maior de seu tempo, cronologicamente, a segunda metade do século XX. Afirma ele:

A grande obsessão do séc. 19 foi, como sabemos, a história: com os seus temas de desenvolvimento e de suspensão, de crise e do ciclo, temas do passado sempre acumulativo, grande sobrecarga de mortos, o congelamento ameaçador do mundo[...] A presente época será talvez acima de tudo uma época do espaço. Estamos na época da simultaneidade, estamos na época da justaposição, a época do perto e do longe, do lado-a-lado, do dispersivo (Foucault, 2006).

A época do espaço, da simultaneidade e da dispersão equivale dizer que se trata de uma época de extensões, de explorações, dispersões, diferenciações, multiplicidades, flanagens por espaços lisos e superpostos - espaços constituídos por multi-territorialidades, conforme pontua Haesbaert (2004). Enfim, uma época que prima pelo trânsito e pela conectividade que impactam consideravelmente a economia (globalização), a cultura (mundialização), as relações entre povos e países (transnacionalismo), a psiquê (transubjetividade ou transitividade subjetiva) e outras dimensões da mundanidade.

Dentre tantas expressões desse mundo hipercinético ou dromológico, neste capítulo serão destacadas as experiências de migrantes, de pessoas em situação de rua e de andarilhos e trecheiros. São fenômenos diferentes, porém marcados pela mobilidade geográfica e psicossocial que, em algum grau e de alguma maneira, afeta a vida de todos na atualidade. Portanto, ao abordarmos as experiências, modos de viver, problemas e desafios de pessoas em situação de rua, migrantes, andarilhos estamos tão somente tomando situações amplificadas e modulares do contemporâneo: o viver em trânsito, em movimento, que perpassa pelas relações sociais, pelos relacionamentos afetivos, pela sexualidade, pelas identidades, pelas produções intelectuais, pelo mundo do trabalho, da produção e consumo e assim por diante.

VIDAS EM TRÂNSITO NAS CIDADES: PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA

A cidade moderna passou a ser cenário de várias personagens urbanas, desde aquelas que vivem de forma sedentária, confinadas em espaços fechados, até outras que vivem em trânsito – lento ou acelerado – deslocando-se ou sendo deslocadas pelos espaços abertos, sendo a rua o palco principal do espetáculo do andar apressado, do caminhar, do passeio, do vaguear e do perambular. Ela se tornou o lugar “*prima face*” do exercício das resistências e das permanências, de apropriação ou de espetacularização dos espaços citadinos.

A consolidação das cidades modernas se tornou o motor e o vetor do desenrolar da mobilidade na cidade. É na e pela rua que ocorrem, ainda, mobilizações, afetações, deslocamentos constantes, paragens, desvios entre outros acontecimentos. A rua, na nascente cidade moderna, era o referente para a sociabilidade, era a expressão do público e fonte de enlaçamento afetivo. Paris, no século XIX, se tornou modelo do modernismo urbano com sua



total remodelação ou reconstrução comandada pelo urbanista Hausman que colocou abaixo bairros inteiros para construir grandes avenidas e boulevards com o propósito de favorecer a ampla circulação de pessoas, veículos e mercadorias e de abri-la para o exterior, rompendo definitivamente com a clausura das cidades medievais, circundadas por espessas e altas muralhas e marcada por edificações comprimidas em caóticas ruelas estreitas e tortuosas.

Esse novo cenário urbano exalava um ar revolucionário de liberdade, de frenesi humano, de agitação, de mudança, de progresso, de avanço da civilização rumo a um mundo melhor. A ciência e a tecnologia foram as principais guias da tecnosfera e da psicosfera criadas pela modernidade, sobretudo nas pujantes metrópoles. As chaminés das fábricas passaram a substituir as torres das igrejas como signos da pujança da modernização. O espetáculo do modernismo nas cidades, com suas facetas contraditórias, foi devidamente captado e retratado nas artes. Baudelaire (1857/1985) pinçou no cenário urbano modernista figura do *flâneur*, o ruído das máquinas fabris concorrendo com o tilintar dos sinos das igrejas. Poe (1981) foi outro escritor que se dedicou a desvendar as tramas, os enigmas da cidade e as agruras de seus habitantes. A pintura retratou fartamente as chaminés, a fumaça, as pontes construídas com portentosas esculturas de ferro fundido e, principalmente, as ruas povoadas de pessoas, conforme pode ser visto em várias pinturas de Claude Monet⁵ retratando ruas e boulevards parisienses. No centro da tela eram retratados homens e mulheres ou casais bem-vestidos passeando pelas ruas, como se estivessem num desfile público, conforme pode ser visto nos quadros de. A figura do dândi – pessoa reconhecida pelos seus trajes exóticos, bem cuidados e postura impecável – foi outra marca indelével do esteticismo desse cenário urbano.

As transformações ocorridas na supermodernidade (Augé, 2012) ou pós-modernidade como postula Harvey (1996) produziram uma fratura nessa sociabilidade, modificando, radicalmente, a relação do cidadão com a rua. Agora, ela se tornou um lugar de passagem, cada vez mais veloz, linhas entrecruzadas que ligam pontos.

A rua, hoje, serve ao trânsito, ao fluxo vertiginoso de veículos, mercadorias e pessoas. Seu uso passa a ser cada vez mais planejado e racionalizado. As tecnologias avançam para se administrar e controlar os fluxos de circulação. Ruas são alargadas, são construídas pontes, viadutos, túneis, metrô, dentre outras obras de engenharia, com a finalidade de desobstruí-la para tornar a circulação mais eficiente. O emprego recente das tecnologias digitais permite previsibilidades dos fenômenos urbanos e intervenções automatizadas, em tempo real, com isso surgindo o conceito de *Smart Cities*. Semáforos programados e conjugados, detectores automáticos de excesso de velocidade e de lançamento de multas, câmeras de vídeo e de reconhecimento facial instaladas em pontos críticos ou estratégicos, detectores de metais nas entradas de determinados lugares, sofisticados meios de levantamento e processamento de grandes quantidades de dados e tantos outros recursos informática, permitem gestões abrangentes e eficientes do espaço, do tempo e da velocidade da urbe. Ela se torna o palco principal da expressão do capitalismo contemporâneo. Suas ruas são vias para o consumo e para o descarte. Contudo, também se prestam a manifestações políticas e culturais e a diversas produções subjetivas que escapam à racionalidade e tecnologias de controle. Mesmo com os rígidos planejamentos e tentativas de controle dos fluxos e das práticas dos cidadãos, buscando torná-los meros transeuntes (passageiro, transitório), nos espaços públicos e nas ruas, ainda há lugares passíveis de encontros, de permanência, de trocas e de enfrentamentos. São tentativas de usos e reconhecimento da rua como espaço de constituição subjetiva.

5 Pinturas de Claude Monet retratando cenários urbanos parisienses do século XIX:

Boulevard des Capucines. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/680098> Rue Saint Denis. <https://mbarouen.fr/en/oeuvres/rue-saint-denis-celebration-of-30th-june-1878>

Rue de la Bavole. <https://collections.mfa.org/objects/33309>





Recorrendo à literatura, mais uma vez, como documentação do cotidiano e da diversidade das experiências e tipos humanos que surgem na modernização das cidades brasileiras, tal como se passou com o Rio de Janeiro, no início do século XX, é obrigatório tomar um autor que se notabilizou como um astuto observador e cronista das transformações que ocorreram nessa cidade.

A rua é retratada na obra de João do Rio (1908/2013) como espaço de constituição de subjetividades e modos de vida. Nessa obra, o autor eleva a rua ao estatuto de vivente, nascendo, modificando, morrendo, construindo tipos urbanos, modos de vida, vidas e mortes, enfim, a rua tem alma: uma alma, segundo o autor, encantadora. A rua encanta os pedestres e os convida a vaguearem por elas para adentrar suas nuances e experimentar suas alegrias e mazelas. É percorrendo-as que irrompem as experiências de venturas e desventuras cidadinas, as tensões e peculiaridades. A rua é humanizada, é habitada por pessoas, é viva, é lugar das subjetivações da cidade. Guarda mistérios e fantasias, propicia encontros e desencontros, deixa os cidadãos se mostrarem ou se esconderem, como também possibilita a produção de modos de vida e de habitação dos espaços urbanos. Cada rua tem sua peculiaridade: tem a rua alegre, a taciturna, a perigosa e assim por diante.

A velocidade dos deslocamentos pelas vias públicas pode produzir modos diversos de interação e de vivências dos espaços citadinos. A locomoção rápida, dentro de automóveis ou mesmo por um andar apressado, pode esconder as nuances das vias, bem como, evitar o contato direto com as vozes, odores, troca de olhares e observações e aproximações com outros. O andar compassado, por sua vez, permite observações e contatos com os arredores, passagens por recantos e becos, deslocamentos do olhar para o alto das edificações ou, eventualmente, para o céu, nascer ou pôr do sol.

Certeau (2014) ressalta dois mediadores da relação com o espaço e das experiências nas práticas e vivências da cidade: os percursos ou itinerários e os mapas. Nos percursos há uma série discursiva sobre as ações, relatos de onde passar, lugares de referência; já nos mapas há uma descrição redutora e totalizante das observações. Aqui as referências são outras, são os traços, os gráficos, as representações dos espaços por linhas e quadrados, retângulos, curvas e retas.

Os fazeres na cidade, para Certeau (2014), se dão nessas duas perspectivas, mas nos últimos séculos o mapa ganhou primazia em detrimento dos percursos. O discurso foi substituído pela métrica, pelo esquadramento. Tais deslocamento e primazia modificaram os modos das pessoas se relacionarem, se deslocarem e perceberem os espaços: de mais relacional para mais racional e topográfico.

Os espaços urbanos, as formas de concebê-los, descrevê-los, experimentá-los, de se deixar usá-los ou restringi-los dizem muito das estratégias e das táticas utilizadas pelos residentes e visitantes da cidade, seja para se manter a ordem, o controle, a pureza, a racionalidade ou para transmutá-los, dando sentidos diversos do original e ressignificando seus usos convencionais.

As pessoas em situação de rua são uma das figuras que compõem o cotidiano citadino, lançando mão de táticas para se movimentar e usar espaços e territórios, construir novos modos de apropriação dos lugares e novas experiências de se viver a e na cidade. As ruas, as praças, os becos, as calçadas, as marquises, os viadutos, os terrenos sem construção, que para a maioria da população urbana serve de lugar de passagem ou de curtas paradas, para as pessoas em situação se tornam lugares habitáveis, construídos ou arranjados conforme a disponibilidade de materiais e recursos.

Os espaços de passagem se tornam, para as pessoas em situação de rua, lugares habitados e de socialização. Com isso, se atentam-se para as nuances dos espaços, para possibilidades de





apropriações, práticas e ressignificações que subvertem usos e sentidos cristalizados, tradicionais e instituídos. Exploram brechas, aberturas e fazem desvios, trapaceando com constrições existentes na cidade. Se defrontam cotidianamente com estratégias de exclusão, invisibilidade e de banimento de si no cenário urbano. São vistos e tratados como indesejáveis (Freitas, 2014)

Mesmo com todas as constrições e rejeições que recaem sobre elas, as pessoas em situação de rua ousam e teimam em deambular pelas ruas, descobrir recantos para criarem nichos de permanências ocasionais ou Zonas Autônomas Temporárias - ZATs (Bey, 2004) e utilizarem serviços que a cidade oferece. Em suma, as pessoas em situação de rua, assim como outras figuras das cineses urbanas, constroem itinerários e realizam apropriações diversas e inusuais, lançando mão de táticas relacionais e de uso dos territórios da urbe, tal como foi descrito por Freitas (2019).

Por fim, faz mister acrescentar que as pessoas em situação de rua são expressão inalienável das mobilidades contemporâneas à modernidade. São cidadinas, por excelência, e vivem no espaço icônico da vertiginosa cidade moderna: a rua. É nela e por ela que realizam o ideal da vida moderna: a vida em trânsito.

A VIDA EM TRÂNSITO E OS RISCOS: O CASO DOS ANDARILHOS DE ESTRADA


Andarilhos de estrada são pessoas que caminham pelos acostamentos de estradas e rodovias do país. Têm a particularidade de andarem apenas a pé. Sequer aceitam caronas ou passagens de ônibus eventualmente oferecidas por algum serviço de assistência social das cidades por onde passam. Andam sozinhos e raramente entram em zonas urbanas (Justo, 2012). Vivem uma forma particular de migração que pode ser chamada de errância: um caminhar sem rumo, sem um trajeto definido previamente e sem destino final. Dentre suas expressões mais acentuadas e marcantes está a dromomania: uma intensa vontade incontrolável de se movimentar (Justo, 2012).

Apesar de não terem uma residência fixa, uma moradia, e serem reconhecidos como desabrigados, se diferenciam notadamente das pessoas em situação de rua que são eminentemente cidadinas, circunscrevendo suas deambulações aos perímetros urbanos. A maioria dos andarilhos de estrada não planeja voltar a ter uma vida sedentária, com residência, emprego, relacionamentos afetivos e círculos de amigos ou de familiares, estáveis (Espósito, 2022).

Se reconhecem como “trecheiros”, como pessoas que vivem em intermináveis caminhadas no “trecho”, sem eira, nem beira, conforme se diz no linguajar popular. Para eles, estar no “trecho” é como habitar um espaço existencial aberto e liso, sem beiras ou eiras, sem fronteiras e sem prescrições de trajetos (Justo, 2012). Estão sempre de passagem pelos lugares que encontram no caminho: restaurantes, postos de serviços de atendimento aos usuários das concessionárias, barracas de comércio estabelecidas nas áreas de domínio das rodovias, próximas aos acostamentos, postos de combustíveis e borracharias ou oficinas mecânicas adjacentes e assim por diante.

Para Le Breton (2009), a errância é uma patologia do tempo. Na mesma direção, Justo (2011), afirma que os andarilhos vivem apenas o espaço, o tempo se eclipsa no esfumaçamento do ontem e do amanhã, na perda de sentido da origem e do destino, na perda do encanto pelo enigma que acompanha as tentativas de decifração da trajetória de vida: de onde eu vim e para onde eu vou. Para ambos os autores, na errância não há um planejamento rumo a um alvo ou objetivo. Desse modo, o risco como fator de cálculo e reflexão importante para planejar





o futuro não existe. Sem planejamento não há por que calcular qualquer possibilidade de risco que esse modo vida pode ocasionar, já que o errante vive uma vida de acasos.

Quem vive enraizado num determinado território, com endereço e residência fixos, com um cotidiano estável e repetitivo, pode encarar a possibilidade de se viver caminhando a pé pelas estradas e rodovias como uma insanidade. A rotina de cada dia traz a segurança, ainda que ilusória, de como será cada jornada e o amanhã. Há uma confortável segurança no pressuposto controle do espaço e do tempo: onde, quando e o que será feito diuturnamente. Qualquer previsão de alguma irregularidade e riscos pode ser mitigada por cálculos e medidas de prevenção. Ao viajar, as classes médias sedentárias, por exemplo, calculam antecipadamente os gastos, avaliam as empresas de turismo e os meios de transportes mais confortáveis, providenciam seguros de viagem, verificam as precauções que devem ser tomadas e assim por diante. O oposto ocorre com os andarilhos de estrada. Afirmam não pensar em nada enquanto caminham, não fazem previsões de médio e longo prazo e nem procuram cercar-se de proteções contra eventuais perigos ou desconfortos iminentes (Justo, 2011). Diferentemente dos sedentarizados, por exemplo, preocupados com a previsão do tempo, para os andarilhos pouco importa se poderá chover, se fará frio ou calor adiante. Caminharão da mesma forma, convivendo com muitas incertezas. Isso difere a errância propriamente dita, do nomadismo. Os nômades vivem se deslocando, porém contam com previsibilidades e fazem planejamentos de rotas e épocas nas quais podem circular com certa segurança. Procuram exercer algum controle sobre o tempo e o espaço.

Para uma pessoa sedentarizada, o maior perigo de uma estrada, certamente, é o risco de acidentes com veículos e a possibilidade de atropelamentos. Isto é, para ela a insegurança, o temor e a avaliação de risco e perigo refere-se ao trânsito, ou seja, o movimento desperta temor, enquanto a estabilidade produz um sentimento de conforto e tranquilidade. Para os andarilhos de estrada, o risco do trânsito de veículos é de menor importância, até porque, diferentemente daqueles que vivem confinados em cidades ou em refúgios quase inexpugnáveis - condomínios e interiores de edifícios - desenvolvem um saber sobre a vida à beira dos acostamentos que lhes propicia boas doses de sentimentos de segurança e conforto na vida estradeira. Uma das estratégias mais comuns, por exemplo, que utilizam para lidar com o trânsito de veículos é caminhar na contramão do fluxo. Com isso, conseguem visualizar os veículos vindos em sua direção e reagir a alguma eventualidade de invasão do acostamento.

Segundo Espósito (2022), quando perguntados sobre os perigos que os rondam nas estradas deram respostas muito diferentes daquelas dos sedentarizados. Frequentemente afirmaram que seus maiores temores decorrem da presença de outros caminhantes ou de gente desconhecida que possa se aproximar abruptamente, principalmente nas paradas em postos de serviços ou em algum outro local próximo às cidades, que escolhem para descanso, pernoite ou refeições. Nessas ocasiões, segundo eles, ficam expostos a perigos tais como o de assaltos ou agressões, praticados por “pardais” tal como eles chamam um segmento de trecheiros que vive transitando de cidade em cidade, valendo-se de passes de viagem de ônibus concedidos pelos serviços assistenciais, boa parte, dependente de álcool e drogas, sobretudo, do crack (Espósito 2017; Justo, 2022).

Apesar de apresentarem os roubos como um risco no trecho, não é algo que os acompanha o tempo todo, enquanto está caminhando pelos acostamentos, diferentemente de ocasiões em que tenham que adentrar as cidades ou se abrigarem no entorno delas. Nas cidades ou nos seus entornos sentem-se bastante vulneráveis e são tomados pelo medo e por sentimento de insegurança que os fazem retomar, o mais rapidamente possível, suas caminhadas por trechos distantes das urbes.



Quando pernoitam em matagais ou nas proximidades de alguma residência da zona rural correm o risco de serem atacados por animais silvestres ou domésticos. Porém, segundo eles, isso não os amedronta porque dispõem de conhecimentos e meios para lidar com esse tipo de situação (Espósito, 2017). É possível dizer que os perigos, riscos e inseguranças dos andarilhos decorrem de avaliações objetivas das situações e ocasiões pelas quais perpassam no dia a dia, diferentemente dos cidadãos, principalmente daqueles que habitam as grandes cidades, que são tomados pela ansiedade, despertada subjetivamente, decorrente da constante antecipação de perigos e riscos aos quais se sentem expostos no clima de violência urbana. A sensação e temor do perigo, no caso do andarilho, ocorrem diante da ocorrência de uma ameaça e não na sua ausência ou em suposições e avaliações subjetivas.

A psicofera ou clima cognitivo, afetivo e emocional, criado na interação do sistema de objeto com o sistema de relações sociais, constitutivos dos espaços, segundo Santos (2006) pode gerar impressões e sentimentos diversos, dependendo das forças políticas e das intencionalidades que neles operam ou que os governam. Segundo Simmel (Apud Velho, 1973) as metrópoles tendem a despertar sentimentos de desconfiança e a produzir atitudes de distanciamento e de indiferença. As metrópoles brasileiras atuais são permeadas por um clima de violência, insegurança e vulnerabilidade que recai sobre seus habitantes. Diferentemente dos metropolitanos, os andarilhos, caminhando solitariamente a pé, pelos acostamentos não respiram essa atmosfera de temor e insegurança que recai sobre cidadãos, especialmente nas grandes cidades.

Os fatores de riscos também podem ser compreendidos em outra perspectiva, diferente daquela que os toma como algo que necessariamente precisa ser evitado. Podem ser entendidos como adversidades que podem ocorrer no dia a dia, como contrapartida do viver, em situações de experimentação ou de incursão em outros espaços e lugares desconhecidos ou não frequentados habitualmente. Podem ser encarados como apostas, que consistem na disposição de se entrar em risco para se obter ganhos, experiências e adrenalina, para se expandir a vida, conforme Spink (2001) caracteriza os riscos-aventura. Podemos exemplificar essa suposição nos jogos de azar, tomadas de decisão dos rumos pessoais ou mesmo nos esportes radicais. Le Breton (2009) afirma que as condutas de risco podem potencializar vida e diversificar seus sentidos.

Nessa perspectiva, o risco passa a ser visto como algo a ser buscado, assimilado e não a ser evitado. É possível entender a vida andarilhos de estrada, permeada por imprevisibilidades, incertezas e aventuras, como um modo de viver em constante risco de ser surpreendido por uma forte chuva, por um sol escaldante, por um veículo desgovernado, pela falta d'água ou de comida, por alguma pessoa mal-intencionada, dentre outras adversidades e que, por isso mesmo, exige a cada instante ações e movimentações para a produção da existência. Não podem parar, aguardar, esperar ou, simplesmente buscar algo que esteja assegurado, tal como acontece com os sedentarizados que se cercam de provimentos ou de alguma reserva monetária para garantir os mínimos de cada dia. Precisam andar não porque buscam alguma coisa, mas sim porque o sentido da vida, para eles é a própria andança. A errância é o leitmotiv de suas vidas. Não estão em busca de algum sentido, de algo perdido ou a ser conquistado, pois o objetivo de suas errâncias é a própria errância. A intensa vontade de andar está acima de qualquer cálculo de risco.

De acordo com Le Breton (2009), os sujeitos não se colocam em risco por meio de cálculos racionais, mas sim pela afetividade e desejo. Não importa se as estradas são locais perigosos com atropelamentos, roubos ou animais em suas bordas. Nem mesmo o clima terrível no





asfalto quente, as chuvas ou o frio que podem provocar algum adoecimento. Os andarilhos se colocam em risco, de modo consciente ou inconsciente, para poderem viver como caminhantes, independente de terem sido alçados ou atraídos pelas estradas por alguma dificuldade econômica, por algum trauma, por alguma pulsão dromomaniaca (vontade incontrolável de andar) ou mesmo por alguma visão messiânica.

Estar no “trecho” dá sentido a eles, analogamente às pessoas que vivem de forma sedentária elegem como sentidos da vida um emprego fixo e estável, uma família, um teto, a convivência com amigos, a criação de vínculos afetivos e outros enraizamentos. De acordo com Justo (2011), no caso dos andarilhos, a errância traz alívio a sofrimentos psíquicos vividos em sedentarizações e enraizamentos opressivos.

VIDAS TRANSNACIONAIS: O CASO DOS MIGRANTES

Amobildadehumana, exemplificada pelosexpressivosmovimentosmigratóriosvoluntários/forçados contemporâneos, desempenha um papel crucial no processo de transformações globais que reconfiguram os laços espaciais e as dinâmicas sociais das comunidades. Essa dinâmica resulta na emergência de novas interações sociais, com possibilidades de aproximação, porém não raramente também acarreta conflitos e incompreensões entre indivíduos e suas variadas identidades nacionais e linguístico-culturais. De acordo com dados das Nações Unidas, o aumento mais recente das movimentações migratórias, eleva o número total de pessoas deslocadas à força para 120 milhões, de acordo com dados de maio de 2024, em função da consequências de conflitos novos e a incapacidade de resolver crises prolongada. (Nações Unidas Brasil, 2024).

As correntes migratórias não apenas se intensificaram, como também se diversificaram quanto a rotas, praticamente entrecruzando todo o planeta, e quanto aos motivos e sentidos de se abandonar um local de origem e se aventurar por outras plagas, rumo ao desconhecido. Guerras, perseguições políticas, catástrofes, pobreza e miséria extremas provocadas em certos países e regiões ou o desejo de aventura, de conhecer outros povos e culturas são alguns dos motivos apontados como propulsores das migrações, individuais, em grupo ou em massa. Fluxos migratórios marcantes no cenário mundial surgiram de migrações forçadas, como a dos escravos, no período colonial, ou dos refugiados; de migrações planejadas por acordos entre governos de diferentes países, como a dos japoneses para o Brasil e o Peru, no arranque da modernização do Japão, da era Meiji; do expansionismo europeu pelo mundo e pelas américas; do desejo de se aventurar pelo mundo, que irrompeu, sobretudo nos jovens, na segunda metade do século XX, dentre outras correntes migratórias que se alastraram pelo mundo.

No emaranhado desses fluxos de movimentação humana pelo planeta, surgiram refluxos como o das chamadas migrações de retorno, tal como ficaram conhecidas as movimentações, de volta, dos descendentes aos países de origem dos seus antepassados, sobretudo dos países colonizados para os colonizadores. A migração de retorno assola a Europa na atualidade e desperta sentimentos e atitudes xenófobos nos povos dos países que, antes, invadiram o solo de povos de outros continentes, os dominaram e subjugararam, às vezes com práticas genocidas.

O Brasil passou por vários ciclos e fluxos migratórios internacionais e esteve no epicentro de alguns deles. Foi um país receptor de migrantes, durante o período colonial e, posteriormente, durante sua expansão econômica, principalmente com a demanda de mão de obra da lavoura cafeeira. A partir de meados do século passado passou a ser um país emissor





com a saída de muitos brasileiros rumo aos EUA e à Europa. Na década de 1980, teve início um fenômeno migratório singular marcado por um grande fluxo de migração de brasileiros para o Japão. Os *dekasseguis* – palavra que significa trabalhadores estrangeiros, na língua japonesa – descendentes de japoneses que haviam migrado para o Brasil, no início do século XX, começaram a se deslocar em massa para o país de seus antepassados, em busca de emprego e melhores salários, diante da crise econômicas que assolava o Brasil.

Os *dekasseguis* potencializam um fenômeno que já havia se configurado nos movimentos migratórios: o do transnacionalismo. No passado, os migrantes internacionais, mesmo mantendo o sonho do retorno, acabavam por se fixar no país de destino. Assim tinha sido a história dos migrantes europeus migrados para o Brasil e dos próprios japoneses que para cá vieram. Porém, com a facilidade dos meios de transporte e de comunicação a grande maioria dos *dekasseguis* conseguiu manter os laços com familiares e amigos que permanecem no Brasil e acabou por retornar, completando o que Sayad (2000) entende como sendo o ciclo completo do fenômeno migratório: a partida e o retorno.

Como eram atraídos pela possibilidade de fazer uma boa poupança, trabalhando no Japão, tinham como projeto migrar pelo tempo que fosse necessário para acumular um capital suficiente para abrir um negócio no Brasil ou adquirir uma casa própria ou uma propriedade rural. Muitos deixaram cônjuge e filhos no Brasil e permaneceram por muitos anos no Japão. Alguns refizeram a saga várias vezes. Outros acabaram não retornando. Porém, o que marcou profundamente esse fenômeno migratório foram as idas e vindas de muitos, apesar da distância entre os dois países, a continuidade dos laços com familiares e amigos e o envio de dinheiro para os familiares que ficaram. Esse mesmo fenômeno também se acentuou com brasileiros que haviam migrado para outros países, mas foram os *dekasseguis* que o deixaram mais explícito e contundente.

Esse fenômeno contemporâneo de circulação constantemente de um país a outro, sem criar raízes em qualquer um deles, ou manutenção de relações e vinculações sociais, afetivas e de criação de referências identitárias múltiplas configura o que tem sido chamado de transmigração, aliada ao transnacionalismo (Schiller, Basch e Blanc, 2019). No campo da psicologia, tomando em consideração esses casos, é possível acrescentar ao conceito de objetividade, subjetividade e intersubjetividade, bastante utilizados nesse campo, o conceito de transubjetividade, para se entender as produções do sujeito psi que se constitui no trânsito, na mobilidade, na deambulação, na circulação de um lugar a outro, perpassando por relacionamentos diversos e efêmeros do tipo nômade ou errante.

As migrações contemporâneas se tornaram mais fluidas, voláteis, perenes contribuindo significativamente para a mobilidade humana, para a transubjetividade e para a transnacionalidade, ou seja, para a permeabilização das fronteiras geográficas, sociais, subjetivas e culturais até então bem estabelecidas entre os diferentes povos e países. Contudo, é preciso ponderar que a expansão do trânsito mundial que parecia se acentuar cada vez mais, passou a receber freios consideráveis nas últimas décadas, com a ascensão de forças políticas conservadoras, de extrema direita, no cenário mundial. As fronteiras começaram a ser fechadas, as migrações passaram a ser desestimuladas ou até criminalizadas e tratadas com violência. A construção do muro na fronteira dos EUA com o México é a demonstração mais concreta do retrocesso da mundialização que se acenava com os fluxos migratórios e demais trânsitos da humanidade pelo planeta. A xenofonia na Europa é outra demonstração do rechaço a imigrantes e estrangeiros.





Mesmo nos períodos e lugares em que os migrantes são bem-vindos, não deixam de enfrentar dificuldades, problemas e desafios consideráveis. É bastante fascinante, para o ser humano, a ideia ou o sonho de se abandonar uma zona de conforto dada por um assentamento na cidadania de um determinado país e por uma identidade psicossocial estável e rumar para outro lugar, conhecer outros povos e culturas, enfim, adentrar outros mundos. Analogamente, a deserção de um lugar de sofrimento e a fuga para uma terra considerada melhor e mais promissora é outro chamativo para se buscar um novo lugar para se viver. O fenômeno da transumância ou da busca de uma terra melhor é outra expressão da disposição humana para buscar outras plagas que, atualmente, esbarra em choques e conflitos com xenofobias e nacionalismos.

As mobilidades humanas são capazes de propiciar experiências prazerosas, mas também podem desencadear situações de impasse, insegurança, ansiedades e sofrimentos. São muitas as possibilidades de malogro ou frustrações dos sonhos dos migrantes. Os desafios começam pela legalização da residência ou da permanência em outro país. Nos processos migratórios formais, chancelados pelos governos ou até implementados por eles, às vezes com intermediação de agências especializadas, como no caso dos *dekasseguis*, o migrante é inteiramente tutelado desde seu recrutamento no país de origem até sua chegada no país de destino e encaminhamento para um local de trabalho. É comum a própria agência custear a viagem e o primeiro mês de instalação do trabalhador e, depois, cobrar pelos seus serviços e empréstimos. Esse é um exemplo de migração legal com todo amparo jurídico.

Hoje, o desafio maior é a obtenção do visto de migrante para a entrada no país de destino. Via de regra é um visto para permanência temporária enquanto durar o motivo da migração, normalmente para estudo ou trabalho. As dificuldades para obtenção dos vistos de permanência e residência contribuem para o aumento das migrações clandestinas ou ilegais, fenômeno candente na atualidade. Boa parte dos migrantes acaba por permanecer ilegalmente no país de destino, com isso, aumentando suas dificuldades, temores e vulnerabilidade.

As diferenças culturais, especialmente entre culturas muito contrastantes, é outro grande desafio para o migrante e que pode trazer dificuldades e estranhamentos de todo tipo. Hábitos e costumes, de maneira geral, geram sensações de estranhamento, de si mesmo e do outro e sentimentos de inadequação, potencializados por preconceitos e racismos que, via de regra, recaem sobre migrantes, em alguns casos, atingindo mais fortemente certas nacionalidades tomadas como abjetas. Diante de tais barreiras, é comum os migrantes criarem círculos próprios de relacionamento entre si, entre compatriotas, preservando a cultura de origem, numa situação típica de *apartheid*. Não é raro, esses círculos de migrantes, cristalizarem de tal forma a cultura de origem que acabam por estranhá-la quando eventualmente retornam ao país natal. Houve casos de comunidades de imigrantes preservarem dialetos extintos ou pouco utilizados no país de origem como, por exemplo, dos italianos no Brasil

A língua representa o maior desafio e entrave para quem não domina a do país de destino. Mesmo quando as línguas são parecidas, como no caso do espanhol e do português, esse desafio persiste e pode representar dificuldades de acesso a certas profissões e tipos de trabalho, de integração escolar dos filhos, de relacionamento com vizinhança, de formação de vínculos afetivos e assim por diante. O caso da migração dos venezuelanos para o Brasil é bastante ilustrativo. Um dos projetos de atenção aos migrantes venezuelanos, desenvolvidos na cidade de Boa Vista (RR), onde estão concentrados aguardando triagem e encaminhamento para outras regiões do país, foi precisamente um amplo projeto de ensino de língua portuguesa. Cabe ressaltar que tal projeto, como parte de uma estratégia de convivência intercultural, fugiu às metodologias de ensino tradicionais, promovendo diversos tipos de interações





nas diferentes línguas presentes, produzindo diálogos enriquecedores e construtores de novas possibilidades. (Gergen; Schrader; Gergen, 2019). Dessa maneira, buscava-se criar um ambiente colaborativo onde a aprendizagem dos idiomas ocorresse de maneira fluida e na convivência entre falantes de línguas diferentes, incentivando a troca constante e a construção conjunta de conhecimento linguístico e cultural.

Quando as línguas possuem raízes bem distintas, a dificuldade aumenta consideravelmente. No caso dos dekasseguis é comum passarem anos fio no Japão sem falarem a língua japonesa. Ocorrem, inclusive, dificuldades de relacionamento entre pais e filhos, quando esses, nascidos no Japão, familiarizados com a língua e a cultura japonesa, não conseguem se comunicar plenamente com os pais ou identificarem-se com eles.

A diferença geracional entre pais e filhos, em contextos migratórios, gera um fenômeno intersubjetivo complexo, marcado por fricções identitárias que vão além de meras divergências de valores ou costumes. Os pais, imersos em uma identidade cultural fortemente enraizada no país de origem, frequentemente encontram dificuldades em transmitir integralmente essa herança cultural a seus filhos, que crescem em um ambiente marcado pela pluralidade e pela coexistência de múltiplas influências culturais.

Esses filhos, ao se desenvolverem em um cenário de multiculturalismo, muitas vezes, não apenas mesclam elementos culturais dos pais com os do país de acolhimento, mas também criam novas formas de identidade que transcendem as fronteiras tradicionais. Este hibridismo cultural, longe de ser uma simples combinação de aspectos de ambas as culturas, é um processo dinâmico e criativo, no qual as identidades e as fronteiras nacionais são constantemente negociadas e redefinidas colocando em dificuldades um mundo que, até então, se constituía por meio das rígidas fronteiras. (Mezzadra, 2015).

As fricções que surgem dessas interações não são apenas conflitos superficiais, mas refletem tensões profundas sobre pertencimento, reconhecimento e a construção de significados compartilhados e em constante processo de resignificação. (Naputano, 2017). Para os pais, o desafio reside em preservar e transmitir uma identidade que, para eles, é um legado vital; para os filhos, a tarefa é navegar entre as expectativas parentais e as realidades culturais do ambiente em que estão inseridos, aliás, ambientes sempre mais marcados pela diversidade de referências culturais. Este fenômeno não apenas ressalta a complexidade das identidades em contextos migratórios, mas também revela a fluidez e a maleabilidade das culturas em um mundo cada vez mais interconectado e globalizado.

Quando os desafios e dificuldades inerentes à migração são vivenciados de maneira eficaz, os ganhos se tornam profundamente significativos, tanto para os migrantes quanto para as comunidades locais. Essa superação transforma a experiência migratória em um processo enriquecedor, que transcende o nível individual e impacta a coletividade como um todo.

A migração, nesse contexto, não apenas facilita a expansão das relações étnico-raciais, mas também promove um processo intercultural que desafia e rompe fronteiras territoriais, culturais e subjetivas, frequentemente enraizadas em uma mentalidade colonialista. Ao questionar e desmantelar essas estruturas coloniais, a migração se torna uma força descolonial, que reconfigura as dinâmicas de poder e possibilita novas formas de convivência.

Esse processo de transformação descolonial abre caminho para uma ampliação da compreensão mútua, enriquecendo as maneiras de viver e de se relacionar em um mundo cada vez mais interconectado e plural. Ao desestabilizar narrativas e práticas excludentes, a experiência migratória contribui para a construção de um espaço social mais inclusivo





e equitativo, onde diferentes culturas podem coexistir e se entrelaçar de maneira mais harmoniosa e respeitosa. Contudo, exatamente por isso provoca forte resistência também.

A cultura é o meio pelo qual os seres humanos transmitem conhecimentos, compartilham valores, costumes e utilizam representações simbólicas para ampliar os horizontes da vida. Ela serve como um veículo para a expressão da criatividade e a construção de significados, permitindo a troca de experiências e o enriquecimento mútuo das sociedades. Contudo, quando a cultura é instrumentalizada por forças conservadoras e autoritárias, ela pode ser pervertida em um mecanismo de opressão. Nesse contexto, em vez de promover a diversidade e o diálogo, a cultura é moldada para segregar, restringindo a liberdade de pensamento e de expressão. A linguagem, que deveria ser um instrumento de comunicação e emancipação, é endurecida e limitada, enquanto a produção subjetiva – a capacidade dos indivíduos de criar e reinterpretar o mundo ao seu redor – é silenciada. Assim, a cultura, quando dominada por interesses que visam manter o status quo, perde sua essência processual, transformadora e emancipatória, tornando-se uma ferramenta de controle e rigidez social que resultam em cristalização intelectual.

Enfim, os movimentos migratórios contemporâneos representam uma tapeçaria rica e diversificada de experiências humanas, que vai muito além da simples mudança de localização geográfica. Esses movimentos trazem consigo um potencial transformador e enriquecedor para as esferas linguísticas e culturais. Ao se deslocarem, os migrantes carregam consigo uma vasta gama de línguas, tradições, práticas e perspectivas culturais, criando um caldeirão dinâmico de intercâmbio e interação. Essa diversidade linguística e cultural não apenas enriquece as comunidades receptoras, mas também oferece oportunidades únicas para a preservação, revitalização e renovação de idiomas e culturas em risco. Além disso, os movimentos migratórios contemporâneos promovem a criação de novas formas de expressão cultural, híbridas e inovadoras, que transcendem fronteiras e enriquecem o tecido cultural global. Enfim, há um vasto potencial positivo dos movimentos migratórios contemporâneos, sobretudo, na promoção da diversidade, da compreensão intercultural e do enriquecimento mútuo das sociedades em todo o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os casos dos migrantes, pessoas em situação de rua e dos andarilhos podem ser tomados como sendo algumas das expressões paradigmáticas das mobilidades que grassam o nosso tempo e que afetam a todos. Em maior ou menor grau e com as singularidades que são próprias da diversidade humana, todos são marcados por experiências ou vivências de mobilidades ou deslocamentos geográficos, identitários, afetivos, emocionais, cognitivos, ideológicos, sociais, culturais e assim por diante.

Tais experiências trazem consigo um modo de subjetivação diferente daqueles já bastante enfatizados na psicologia. A objetivação e a subjetivação, tomadas em conjunto ou separadamente, foram bastante exploradas nas ciências humanas como sendo o cerne da constituição do sujeito e destacadas em diferentes correntes teóricas da psicologia, às vezes, permeadas por discussões acirradas e confrontos entre elas. Contudo, a intensificação das mobilidades humanas nos planos geográfico, cultural, social e psicológico traz outro sujeito: nem o da objetividade, nem o da subjetividade, mas sim o da trajetividade. Para além da intersubjetividade, destacada em várias teorias como um espaço comum (inter) de





relação entre subjetividades, a psicologia focada no sujeito do movimento, coloca em cena a transubjetividade, qual seja, as produções dos sujeitos em ação, em deslocamento, em trânsito, em situações de nomadismos, transumâncias e errâncias, construindo caminhos e trajetos. Tal como disse o poeta Antonio Machado: “Caminhante não há caminho, o caminho se faz ao caminhar” (Machado, 1910/2024).

A dromologia, entendida como a lógica da mobilidade – a logo/mobilidade – que preside o contemporâneo, possibilita a compreensão de fenômenos cruciais e emergentes na atualidade. Se configura como uma epistemologia cujo postulado principal propõe a mobilidade como condição de possibilidade para a produção do conhecimento.

A deambulação pelas ruas da cidade, pelos acostamentos das rodovias, a migração de um lugar a outro, deslocamentos de relacionamentos psicossociais, descentrações identitárias e tantas outras rupturas com sedentarismos que enrijecem as experiências de tempo de espaço, são propícias para criações e produções de conhecimento sobre a vida e sobre o mundo. Errâncias, nomadismos, transumâncias, viagens e outras experiências de deslocamentos e de deambulação foram devidamente reconhecidas e destacadas na ciência e na filosofia como sendo cruciais para a expansão das formas de vida e do conhecimento.

No campo específico da psicologia cabe pensar a pertinência das movimentações afetivas, cognitivas, emocionais, relacionais, identitárias e outras como referência epistemológica e recurso metodológico para a produção do conhecimento, de saberes e de práticas psi. Vale dizer, no mundo movediço cabe pensar uma psicologia dromológica ou uma psicodromologia.

REFERÊNCIAS

- AUGÈ, M. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BEAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1857/ 1985.
- BEY, H. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2004.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano I: artes do fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.
- ESPOSITO, A. Andarilhos de estrada e riscos da vida errante. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Assis, 2022.
- FREITAS, C. J. É de passagem: itinerantes, itinerância e suas relações com os serviços socioassistenciais de Paranaíba-MS. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Assis, 2019.
- FREITAS, C. J. “Os Indesejáveis”: agentes públicos e a gestão da mobilidade de trecheiros e pessoas em situação de rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Estadual Paulista – UNESP, Assis, 2014.
- FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. São Paulo: Vozes, 1999.





- GERGEN, K. J.; SCHRADER, S. M.; GERGEN, M. *Constructing worlds together: Interpersonal communication as relational process*. Toronto: Pearson, 2009.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. Paulo: Loyola, 1998.
- JUSTO, J.S. *Andarilhos e Trecheiros: errância e nomadismo na contemporaneidade*. Editora da Universidade Estadual de Maringá: Maringá, 2011.
- JUSTO, J.S. *Vidas Errantes: políticas de mobilidade e experiências de tempo-espaço*. EDUEL: Londrina, 2012.
- MACHADO, A. Provérbios e Cantares. *Biblioteca Virtual*. 1910/2024, p.5. Disponível em: <https://biblioteca.org.ar/libros/158144.pdf>. Acesso em: 28 jul 2024.
- MAFFESOLI, M. *Sobre o nomadismo : vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- PARTON, N.; O'BYRNE, P. *Costruire soluzioni sociali. Costruzionismo e nuove pratiche di lavoro sociale*. Trento: Edizioni Erickson, 2005.
- POE, E. A. O Homem das multidões. In: _____. *Ficção Completa, Poesia & Ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1981.
- Rio, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1973/1903, p. 11-26.
- SPINK, M. J. P. Trópicos do discurso sobre risco: risco-aventura como metáfora na modernidade tardia. *Cadernos de Saúde pública*, v. 17, n. 6, 2011, p. 1277-1311.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs Population Division. *INTERNATIONAL MIGRATION 2019, HIGHLIGHTS*. NEW YORK: UNITED NATIONS, 2019.
- VIRILIO, P. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- VIRILIO, P. *O Espaço crítico*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.





Adriano da Silva Rozendo⁶
Carolina Villanova Heguedusch⁷
Gabriela Emery Sachse do Carmo⁸
Laura Meira Bonfim Mantellatto⁹

ENTRE A CIDADE CONCEBIDA E A CIDADE VIVIDA¹⁰

Impulsionadas pelas revoluções industriais e sociais dos séculos XIX e XX, as cidades modernas tornam-se o centro da vida humana. Nesses séculos, as transformações foram tão intensas e velozes, que a cidade carregou consigo uma nova forma de paisagem e organização social. Industrialização, desenvolvimento do comércio, dos transportes, da ciência e da tecnologia, divisão do trabalho, aceleração do ritmo de vida, explosão demográfica, luta de classes, comunicação de massa, movimentos sociais, estados nacionais mais poderosos, um mercado capitalista mundial, novas instituições. Tudo isso configurou uma forma de vida inédita em um novo cenário. Se a modernidade pode ser entendida como a inauguração de uma nova experiência de espaço-tempo, a cidade, parece ser sua materialização (Berman, 1986; Giddens, 1991).

Com o crescimento das cidades e a explosão da densidade demográfica, a ciência e tecnologia, já bem estabelecidas como guias para humanidade e o mundo moderno, passam a orientar o planejamento e a gestão das urbes. O urbanismo, enquanto um saber especialista, se consolida no século XX. Em busca do domínio do espaço e do tempo, inspirados pela técnica e pelos ideários de progresso, os planejadores modernos, herdeiros de Haussmann, colocavam abaixo a cidade medieval e reconstruíam todo espaço urbano em busca da máquina da vida moderna, regida pela racionalidade funcional, pelo controle do dinamismo urbano e pela eficiência (Harvey, 2008, 2009; Guizzo, 2008). A tecnologia invade a vida na urbe para fazer esse organismo tão complexo, que é a cidade, funcionar de acordo com a lógica do poder dominante. As ressonâncias subjetivas do ambiente urbano são contundentes. Tal técnica atinge os planos mais recônditos da vida, modelando comportamentos nos espaços urbanos, estabelecendo pontualidade nos relacionamentos e enquadrando as atividades citadinas em horários pré-estabelecidos, com isso criando relações objetivas, impessoais, racionais, mensuráveis, calculadas. “O ‘espírito objetivo’ passa a predominar sobre o ‘espírito subjetivo’” (Simmel, 1973, p.23).

A experiência de tempo-espaço na cidade vai assumindo novos contornos com o avanço do processo de modernização. Nas últimas décadas, as transformações parecem ter alcançado outras qualidades de contorno junto à lógica neoliberal de gestão das cidades. A partir das décadas de 1970/80, é possível visualizar certa modificação mais intensa na organização das cidades capitalistas que, segundo Harvey (2006), passam de uma governança administrativa para empreendedora. Com governança ele pretende dizer da amplitude de agentes sociais também envolvidos nesse funcionamento, para além do governo e da administração

⁶ Doutor e Pós-Doutor em Psicologia (UNESP, campus de Assis). Docente da Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: adrianorozendo@ufgd.edu.br

⁷ Doutora em Psicologia (UNESP, campus de Assis). E-mail: carol.vh@hotmail.com

⁸ Doutoranda em Psicologia (UNESP, campus de Assis). E-mail: gabriela.sachse@unesp.br

⁹ Doutora em Psicologia (UNESP, campus de Assis). E-mail: laura.mantellatto@unesp.br

¹⁰ Texto retirado da tese de doutorado intitulada “Pesquisa em deriva: narrativas errantes de cidades” (2021) de Carolina Villanova Heguedusch.

urbana em si. Ou seja, instituições de ensino, religiosas, dentre outras, líderes empresariais, comerciantes, alianças de classes, industriais, imobiliários, organizações sindicais, movimentos sociais, partidos políticos etc. O que se destaca nessa mudança é a busca incessante por investimentos, principalmente por tal gestão ser comandada pelo capital financeiro e pelos interesses imobiliários das elites.

Este tipo especulativo de planejamento urbano, diferentemente do mais racionalmente planejado das fases anteriores do capitalismo, estreita as esferas do público e do privado na medida que convém, ou seja, o público assumindo o risco e o privado, os benefícios. Na era do espaço urbano traduzido em mercadoria, privilegia-se políticas do lugar (melhoria da imagem da cidade, construções de centros cívicos etc.) em detrimento das políticas de território (moradia, educação, mobilidade), acelerando os processos de revitalização, gentrificação e segregação tão presentes nas nossas cidades contemporâneas (Harvey, 2006). Nestas em que a política econômica dominante se disfarça perversamente no perfil do “antipolítico” empreendedor, como no caso do ex-prefeito de São Paulo (2017-2018), João Dória, que ganhou as eleições a partir da afirmação: “não sou político, sou empresário”.

É certo que todo esse acentuado correr de transformações desde a cidade moderna até hoje produz também uma multiplicidade de problematizações e teorizações em campos distintos da ciência. No entanto, como é próprio da ebulição moderna em seus antagonismos e efervescências, há nestas discussões e teorias sobre a cidade aqueles autores que destacam práticas e formas de habitar e produzir o espaço urbano que não são totalmente subjugadas pela lógica da impessoalização, da desertificação ou do esvaziamento da experiência humana, sendo capazes de se insurgirem e resistirem aos poderes dominantes e às tecnologias de controle, produzindo (re)existências.

Santos (2006a) analisando a organização técnica-racional da cidade nos atenta sobre a supervalorização da noção de território, não somente na construção histórica que permeia vários campos da ciência, mas também no meio técnico científico. É preciso devolver o dinamismo a essa noção de território e sua compreensão espacial, adverte Santos (2006b). Alcançamos então, um conceito de importância central e que já nos aproxima dessa noção do vivido como o campo da experiência: o conceito de espaço para Santos (2006b, 1988). Sua conceituação parte da ideia chave de que objeto e ação não podem ser vividos separadamente. Nesse sentido, o espaço não se separa do tempo. Ele não se confunde com lugar, localização topográfica no mapa, ele é o conjunto dos fixos - elementos naturais e artificiais do lugar - com os fluxos, a vida que existe ali. “O espaço contém o movimento” (Santos, 2006b, p.25), por isso em contínua transformação. Uma rua ou uma casa, por exemplo, torna-se espaço quando “utilizada” ou praticada. Já vamos nos aproximando também da noção de lugar praticado de De Certeau (1994).

Para além da ideia do espaço social construído historicamente pelas práticas sociais, o geógrafo brasileiro parece nos convocar a pensar acerca da dimensão subjetiva do espaço como experiência. O que parece destacar-se ainda mais quando, sobreposto ao plano da tecnosfera - cidade vivida pela racionalidade funcional e traduzida em interesses distantes - ele coloca também em questão o plano da psicosfera, reinos das paixões, dos desejos, das relações interpessoais, da produção de sentido, ou seja, os elementos subjetivos que compõe a vida na cidade (Santos, 2006a; 1994).

Bom, assim já nos aproximamos mais dessa dimensão do vivido, como mencionado no título do presente capítulo. Esta cidade subjetiva, com seus outros tempos e espaços, resistentes à ditadura da velocidade, aos mecanismos de controle homogeneizadores e apaziguadores da racionalidade técnica. Ou seja, sem perder tudo isso de vista, vamos, pouco a pouco, afastando-



nos dessa perspectiva de fora e de longe da cidade concebida – do espaço consumido, extinto, segregado, desertificado – e nos entranhando na experiência urbana do cotidiano. Não a cidade calculada da prancheta em que se descarta os atores sociais, as pessoas e suas ações, as redes de sociabilidade do cotidiano, cidade descrita como um cenário sem ações. Onde esses atores (moradores, trabalhadores, visitantes, imigrantes, excluídos, desviantes), quando levados em consideração, são atomizados, passivos e individualizados (Cordeiro, 2010; Magnani, 2002). Esse olhar de longe e estatístico só enxerga o que é homogêneo. Não alcança a proliferação da “inventividade artesanal” (De Certeau, 1994, p.46).

Falamos da cidade vivida em acontecimentos em vez da cidade definida em formas materiais, instituições perenes. Sem estar a negar a força estruturante dessas últimas, aceitemos a ideia simples de que a matéria viva da cidade é formada por cidadãos que aí habitam e trabalham, passeiam, gostam de certos cantos, praças, cruzamentos, ‘certas luzes, algumas pontes, terraços de cafés. [...] insistamos ainda neste pressuposto: os termos convocados para esta reflexão são fluidos: ruas, passagens, mata, terrenos vagos; a memórias, as imagens, as ficções e desejos (Agier, 2011, p.173).

De Certeau, ao pesquisar o cotidiano, promove um deslocamento na direção de seu estudo. Partindo não mais dos objetos permanentes e seus efeitos duráveis dos quais a sociologia se interessava (instituições, saberes, dispositivos), mas das práticas cotidianas comuns, do fazer e não dos fatos, dos usos que escapam ao enquadramento racional e funcional dos espaços (Chartier; Hébrard, 1998):

Eu gostaria de acompanhar alguns dos procedimentos – multiformes, resistentes, astuciosos e teimosos – que escapa à disciplina sem ficarem mesmo assim fora do campo onde se exerce, e que deveriam levar a uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido e de uma inquietante familiaridade da cidade (De Certeau, 1994, p.175).

Esses procedimentos ou práticas do espaço, De Certeau (1994) chama de tática, em oposição à estratégia da disciplina e dos dispositivos. A estratégia tem um lugar próprio, uma base de gestão de forças, em que acumula seus proveitos e se prepara para expandir, lhe permitindo também sua prática panóptica, ou seja, a observação, a mensuração e o controle, por isso, podendo recuar e antecipar. Gerir os riscos e colocar no alvo essa exterioridade sempre vista como ameaça. Isso lhe permite espalhar-se em instrumentalidades menores e manipular as relações de forças. A estratégia é “uma vitória do lugar sobre o tempo” (p.99). Apoiados em De Certeau (1994), podemos situar o dispositivo urbanístico como uma estratégia de poder. A tática também se articula com detalhes, mas diferentemente da estratégia, ela não possui um lugar próprio para estocar seus benefícios e estudar saídas. Ela joga com o que lhe é imposto. O único lugar que ela prevê é o do outro, “é movimento dentro do campo de visão do inimigo” (p.100). Ela é ação e decisão, precisa da ocasião, momento oportuno que permite transgredir a lei do lugar. Por isso, ela é astuciosa, imprevista, acontece nas brechas. Muitas das práticas cotidianas são táticas que se esparramam em nossas cidades. Por outro lado, vivemos uma expansão e generalização dessa racionalidade tecnocrática na organização da cidade que limita cada vez mais as circunstâncias e pulveriza as táticas. Essa organização é prevista por técnicas urbanísticas que combinam gestão – “diferenciação e uma redistribuição das partes em função da cidade” (p.174) – e eliminação – “rejeita-se tudo aquilo que não é tratável e constitui, portanto, os ‘detritos’ de uma administração funcionalista” (p.174). As táticas, apesar de operarem de maneira semelhante, se diferenciam das estratégias de planejamento racional porque jogam com as circunstâncias e com diferentes relações de forças. “Dispositivos semelhantes, jogando com relações de forças desiguais, não geram efeitos idênticos” (p.44).



Por exemplo, há uma grande diferença entre a prática do espaço de um grupo de idosos jogando cartas numa praça e as táticas de sobrevivência de uma pessoa em situação de rua.

Há relações de interesses e forças na ocasião da construção e definição dos espaços urbanos. Estas relações podem se manifestar de maneira análoga ou não no momento da apropriação e uso de tais espaços. Nessas atualizações espaciais “encontram-se as possibilidades de uso indicadas diretamente pelo ambiente urbano construído, mas também, as possibilidades intuídas a partir dele, adaptadas às necessidades imediatas ou aos desejos e intenções não satisfeitos na construção do ambiente” (Mendonça, 2007, p.123). Os usuários da cidade, por exemplo, podem ser consumidores controlados, mas não necessariamente dóceis ou passivos. Há sempre algo que escapa, uma “distância entre a competência da coisa e a performance da coisa” (De Certeau, 1994, p.40). Entre o consumidor e o produto há sempre essa distância do uso que ele faz. É desse modo que os espaços são reapropriados pelos usuários. Ou por que não dizer, inventados. Seja nas astúcias ou nas clandestinidades, o consumo é entendido assim como a arte de usar aquilo que lhe é imposto. Por mais que haja uma ordenação prévia dos lugares e uma disposição prescrita dos horários, os usos dos espaços da cidade, individual ou coletivamente, continuam heterogêneos nas suas inventividades. Os sujeitos citadinos não são “células racionalizadas” como pretende a “realização perfeita da utopia racional” (De Certeau, 1994, p.193).

Na sua extensa teoria sobre o espaço, Lefebvre (2006) lança mão de duas tríades de conceitos que interagem entre si na produção desse espaço social. São eles: percebido, concebido e vivido. O espaço concebido, segundo Lefebvre (2006), é aquele que alia conhecimento científico e ideologia. Apesar de abstrato (descrições, definições e teorias científicas) possui um “alcance considerável e uma influência específica na produção do espaço” (p.71). É o espaço dos urbanistas, dos planejadores retalhadores e dos cientistas regidos pela “ordem imposta pelas relações de produção” (p.59). O espaço vivido é o espaço das ações, situações e experiências, por isso apropriado e modificado, mas também imaginado e significado, portanto, portam uma dimensão simbólica. É o espaço dos “habitantes”, “usuários” e, também, dos artistas, mantendo assim, relação com “o lado clandestino e subterrâneo da vida social” (p.59). Já o espaço percebido é da ordem do cotidiano, ela prevê os sentidos e o uso do corpo humano. Abarca o movimento de apreensão das materialidades do espaço e a atividade neste:

Ela associa estreitamente, no espaço percebido, a realidade cotidiana (o emprego do tempo) e a realidade urbana (os percursos e redes ligando os lugares do trabalho, da vida “privada”, dos lazeres). Associação surpreendente, pois ela inclui em si {pressupõe} a separação exacerbada entre esses lugares que ela religa. A competência e a performance espaciais próprias a cada membro dessa sociedade só se examinam empiricamente (Lefebvre, 2006, p.65).

Essas duas tríades funcionam como planos de análise que o autor utiliza para compreender as dimensões de produção de conhecimento, de produção material e de produção de significado – conceito, materialidade e experiência – e dimensões da materialidade prática, do plano simbólico e do papel do corpo humano. Dependendo de especificidades locais essas três dimensões do espaço podem intervir e se compor de uma maneira própria, ou seja, “nunca são simples nem estáveis” (Lefebvre, 2006, p.75). O espaço emerge necessariamente dessas três dimensões em interação, adquirindo assim um sentido ativo e contínuo. Esse processo, essa atividade no tempo é o objeto de análise de Lefebvre. Sua preocupação extrapola as abstrações racionalistas dos teóricos sobre o espaço, do mesmo modo que não isola o espaço prático e sensível de sua representação ou do espaço imaginado, esta é a qualidade empírica de seu estudo.

Em sua leitura sobre o momento atual, da sociedade capitalista ocidental, Lefebvre (2006) considera que há uma predominância do espaço concebido o que sufoca e esmaga o espaço



vivido. Por outro lado, “efetivamente, mesmo o neocapitalismo ou capitalismo de organizações, mesmo os planejadores e programadores tecnocráticos não produzem um espaço com pleno e inteiro conhecimento das causas, efeitos, razões e implicações” (Lefebvre, 2006, p.64)7.

É o que Benjamin (1987b) parece pretender dizer com a ideia de porosidade, em suas análises da vida citadina. Essa permeabilidade do encontro da arquitetura material e suas interdições com os improvisos e a ocasião, em que privado e público se confundem na teatralidade das ruas, na extensão da vida doméstica aos espaços da cidade. A rua transformada em quintal dos jogos das crianças, os bancos da praça feito mesa para as refeições das pessoas em situação de rua, a quitanda montada no canteiro da avenida, os churrascos entre vizinhos na praça do bairro. São táticas em ocasiões, de um fazer outra coisa do que é imposto, determinado ou previsto, “uma forma de escapar ao poder, sem deixá-lo” (De Certeau, 1994, p.40).

Parece-nos que, somente no cotidiano é que podemos perceber essa distância entre o concebido e o vivido, entre a estratégia dos dispositivos proliferados de controle e vigilância e as táticas singulares e inventivas, entre a produção do espaço e o consumo como uso do espaço. Nessa distância, nesse encontro, há uma infinidade de minúsculas possibilidades metamorfoseadas de maneiras de fazer e de práticas de espaço produtoras de outros espaços e subjetivações (De Certeau, 1994; Lefebvre, 2006).

Trata-se sobretudo, dessa tensão entre essas duas forças que compõem o cotidiano da experiência urbana. Podemos pensar nesse encontro em que o vivido possa ultrapassar, superar, resistir ou mesmo, confirmar o concebido. E assim, poderíamos nos atentar como falham tais estratégias no choque com essas táticas singulares e os efeitos espaciais e subjetivos provocados. Cidades outras que despontam mesmo nos espaços luminosos racionalizadores (Santos, 2006b), mesmo nos espaços espetacularizados, pacificados ou consumidos. É certo que está se faz uma tarefa da pesquisa, mas pensamos que dessa maneira ainda estamos mais próximos às temporalidades da análise, do antes e depois, ao tempo de uma coisa e outra. Gostaríamos assim, de nos aproximarmos um pouco mais dessa dimensão do vivido como a experiência urbana do cotidiano. O vivido, dessa maneira, não se confunde com o oposto do concebido. Ele é, justamente, essa tensão do encontro incessante produzido no uso cotidiano. Ele é a própria passagem. É movimento. Espaço-tempo potencial.

O vivido - e disso também parece derivar sua relação aproximada com a dinâmica das subjetivações - não é, mas se faz em um tornar-se, a todo instante. Sua existência se dá no tempo-espaço do acontecer. Por isso, salientamos tanto essa noção de espaço que não se dissocia do tempo. O vivido tem essa íntima relação com a virtualização ou com a atualização, assim como as subjetividades, ele está a todo tempo passível de confirmar de uma maneira ou de outra parte do concebido, por conta da sentinela dos dispositivos reativos, reprodutores e mantenedores das coisas como estão. Assim como as subjetividades encarnam, por tantas repetidas vezes, as formas-fantasmas disponíveis no momento. Mas assim como as subjetividades, o vivido também é um espaço-tempo potencial, ele não perde essa característica, mesmo que encarne hoje e novamente amanhã e depois de novo, uma versão atualizada do concebido, sempre haverá a possibilidade em seu vir a ser, a transformação, a destruição, a criação. Isso não se tira do vivido e nisso ele se diferencia substancialmente do concebido. O concebido é sempre passado, só pode se tornar presente pela força do vivido. E no vivido é que está a possibilidade de mudar agora o passado concebido.



SUBJETIVAÇÕES DA CIDADE: INTERVENÇÕES COLETIVAS NO ESPAÇO URBANO

A cidade é fruto da construção social e espacial que resulta das práticas cotidianas e das relações de poder. A cidade, para além de um espaço físico, é um produto social, constantemente transformado pelas interações humanas e pelo processo histórico, ela se apresenta como um lugar social de utilização e simbólico de produção do espaço. Concebida a partir de um conjunto de ideias e ideais que se sucedem em construções concretas, a saber, uma arquitetônica que carrega em si política, história e cultura da sociedade, a cidade produz modos de subjetivação. As espacialidades e subjetividades se entrecruzam, moldando a vida na cidade e dando contorno às interações dos diversos atores que a compõem. Sendo palco de dinâmicas sociais, interage com o poder e a resistência que se manifestam de maneiras multifacetadas. Em continuidade com a discussão que trazíamos ao final do tópico anterior, o poder se manifesta não somente nas estruturas institucionais e hierarquias sociais, mas também nos processos cotidianos dos espaços urbanos. Da mesma forma, os diferentes modos de resistência ocupam os espaços da cidade, buscando alternativas às lógicas dominantes de desenvolvimento e controle. Nesse sentido, a cidade enquanto espaços de resistências estaria na ordem daquilo que chamávamos há pouco de “cidade vivida”, experienciada por seus habitantes, marcada por memórias, afetos e práticas cotidianas.

Diante das dinâmicas que compõem a cidade, os chamados coletivos desempenham um importante papel, ocupando lugares variados como praças, ruas e avenidas, universidades, escolas, entre outros locais de encontros e intervenções. Trata-se de agrupamentos formados por indivíduos que compartilham interesses comuns e se organizam de maneira colaborativa. É sobre esse modo de atualização dos espaços movidos pelos coletivos que trataremos nesta parte do capítulo. Tais formações têm surgido com abordagens distintas e, de modo geral, se destacam por intervir na cidade, muitas vezes em oposição aos interesses mercadológicos predominantes na configuração e uso dos espaços. Funcionam como agentes de intervenção urbana, promovendo manifestações poéticas e questionamentos aos padrões estabelecidos na vida pública. Revelam-se como movimentos insurgentes que reagem às problemáticas que emergem das experiências cidadinas. Diante disso, buscando compreender seu papel e importância, vários autores têm se debruçado sobre esses movimentos, explorando características, propósitos e impactos de suas ações em territórios da cidade.

Paim (2006) considera que os coletivos ativam espaços cotidianos, produzindo novas experiências e experimentações com a cidade. Ao ocupar a cidade com diferentes propostas, criam novas dinâmicas urbanas e sociais. Para a autora, essas ações têm o potencial de promover relações sociais mais democráticas e inclusivas, ao mesmo tempo em que confrontam normas e hierarquias espaciais. Na mesma direção, Mazetti (2008) argumenta que a cidade é tanto o palco quanto o objeto das práticas dos coletivos artísticos e ativistas, sendo suas intervenções capazes de transformar a maneira como os espaços públicos são percebidos e utilizados. O autor destaca a dimensão múltipla das formações coletivas, manifestando os diferentes modos de participação na política, na arte, na cultura, nos movimentos sociais e nas redes sociais. Há coletivos que trabalham em torno da arte de rua, outros estão voltados para as pautas identitárias, há ainda aqueles que se envolvem no âmbito políticas públicas, mas todos dialogam e interagem com os tensionamentos que permeiam a cidade.

O trabalho de Mussi, intitulado “O espaço como obra: ações, coletivos artísticos e cidade” (2012), investiga os processos de criação e o impacto social das intervenções de coletivos artísticos como Contrafilé, Frente 3 de Fevereiro e Política do Impossível em São Paulo, e GAC



em Buenos Aires. A autora destaca como essas iniciativas podem ser capazes de romper com acontecimentos correntes, que compõem a vida urbana, desestabilizando as normas no campo das representações e do sensível. Para Mussi as intervenções dos coletivos não apenas transformam os espaços urbanos, mas também contribuem para um debate mais amplo sobre a política urbana e os direitos à cidade. Marino (2015) também defende a ideia de que a atuação dos coletivos enriquece as discussões sobre governança urbana e direito à cidade. Ao analisar a relação entre cultura, periferia e direito à cidade, com um foco comparativo entre São Paulo e Bogotá argumenta que o direito à cidade deve englobar não apenas o acesso a infraestrutura e serviços urbanos, mas também o direito à produção cultural e à participação ativa na construção dos significados e usos do espaço urbano. Isso inclui o reconhecimento e valorização das culturas periféricas como componentes essenciais da vida urbana e da cidadania.

Junto a estes, outro trabalho que contribui para pensar a atuação dos coletivos e suas intervenções em espaços urbanos é “A cidade em movimento: práticas insurgentes no ambiente urbano” de Lima (2015). O autor discute como as ações dos coletivos reconfiguram e ressignificam os espaços urbanos, promovendo novos modos de apropriação e utilização. Lima argumenta que os coletivos urbanos desempenham um papel crucial na resistência contra as dinâmicas hegemônicas que dominam as cidades contemporâneas. Suas práticas referem-se a ações que desafiam as normas estabelecidas, buscando criar alternativas aos modos dominantes de organização e uso do espaço urbano. Essas práticas incluem ocupações, intervenções artísticas, manifestações culturais e outros eventos comunitários que visam transformar a percepção e o uso dos espaços urbanos. A autora defende a ideia de que os coletivos emergem como uma resposta aos desafios enfrentados nas vivências cidadinas, tornando-se uma expressão tangível das contradições da vida urbana.

Ao analisarmos as práticas e os modos de funcionamento de um coletivo que atua na região do centro-oeste paulista, pudemos nos aproximar de suas intervenções e de seus modos de atuação na cidade. Formado no início dos anos 2000, o coletivo CIRCUS - Circuito de Interação de Redes Sociais - institucionalizou-se, em 2001, como OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) e promove ações em diversas áreas, - cultura, educação, saúde e meio ambiente - sempre, buscando diálogo com instituições públicas e, ao mesmo tempo, mantendo sua autonomia. Seu nome faz referência à vivência circense de seus integrantes, mas inclui também o que queriam afirmar enquanto coletivo, que era a ideia de trabalho em rede, entendendo ser essa uma forma de fortalecer seus projetos. Atuando como articuladores de propostas de transformação do espaço, fomentam processos de participação da população nos espaços de controle social. As ações e práticas dos coletivos como o da CIRCUS demonstram a capacidade de tais grupalizações em fomentar processos de participação social. Ao operar na cidade, através de uma abordagem interdisciplinar e colaborativa, efetivam intervenções que transformam a relação dos cidadãos com o espaço urbano, contribuindo para uma reinterpretação dos espaços urbanos.

Enquanto campo de conflitos e negociações, a cidade, com suas múltiplas camadas, oferece um terreno fértil para a resistência, onde indivíduos e grupos lutam para reivindicar seu direito de habitar. A autora Rolnik aponta que a cidade é muitas vezes vista como “cenário de guerra”, no qual a colonização dos espaços se dá pela lógica do capital financeiro (Rolnik, 2015). Ela destaca como as políticas de urbanização frequentemente priorizam o desenvolvimento econômico em detrimento das necessidades dos habitantes, criando espaços que servem aos interesses do capital. Essa visão da cidade como “cenário de guerra”, revela a intensa disputa



pelo controle e pela transformação dos espaços da cidade. Sob a influência da lógica do capital financeiro, as políticas de urbanização tendem a privilegiar o desenvolvimento econômico em detrimento das necessidades e aspirações das comunidades locais. Esse viés mercadológico muitas vezes resulta na gentrificação de áreas historicamente habitadas por populações de baixa renda, na especulação imobiliária desenfreada e na expulsão de moradores para as zonas periféricas da cidade. Como resultado, a cidade torna-se cada vez mais segregada, fragmentada e desigual, refletindo as dinâmicas de poder e exclusão que permeiam o urbano.

A lógica do poder que opera o capitalismo não apenas gera segregação socioespacial, levando à falta de acessibilidade de parte da população, mas, também, produz efeitos nos processos simbólicos e subjetivos. Neste sentido, Deleuze e Guattari também contribuem para pensar a cidade e o espaço urbano. Em “Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia”, os autores introduzem os conceitos de espaço liso e espaço estriado (1997). O espaço estriado seria o de formas geométricas, homogêneo, rígido, enquanto o espaço liso se revela como espaço vivido, como presença histórica marcada pela trajetória subjetiva. De acordo com os autores, o Estado e o sistema capitalista se apropriam dos espaços lisos como forma de servir ao espaço estriado. Enquanto o espaço estriado é associado a estruturas rígidas e hierarquizadas, o espaço liso é entendido como um campo de multiplicidade, onde as fronteiras são menos definidas e as conexões mais fluidas. Nesse contexto, o manuseio das manifestações do espaço liso torna-se uma estratégia de preservação de uma determinada norma, onde as dinâmicas de poder operam para reprimir ou cooptar o que pode ser considerado um potencial ameaça à ordem dominante. No entanto, as próprias características do espaço liso, marcadas pela fluidez e resistência à fixidez, também oferecem oportunidades para formas de resistência e transformação que escapam ao controle do Estado e do sistema capitalista. Refletindo processos dinâmicos e não estáticos, as espacialidades não existem em formas puras, elas estão em constante interação e transformação, assim, seria possível “estriar” um espaço liso ou “alisar” um espaço estriado.

As formações coletivas interagem mais com as espacialidades lisas, sendo essas predominantes no interior de suas dinâmicas. Ao propor outros modos de ocupar e experimentar a cidade acabam por favorecer a criação de circuitos alternativos, contribuindo para que processos de subjetivação, mais comunitários, inclusivos e participativos sejam possíveis frente às capturas do sistema capitalista. As intervenções realizadas pelos coletivos alteram as rotas cotidianas, resignificando e produzindo novos trajetos, imagens, outros sentidos e valores, se reportando a importância do encontro e da permanência, no lugar da instantaneidade da passagem. Assim, suas práticas – culturais, políticas, comunitárias – passam a ser um campo de experimentação, questionando as estruturas de poder e promovendo novas formas de interação social e uso do espaço urbano. Nesse sentido, os coletivos podem constituir-se como uma força de enfrentamento à apropriação mercadológica, das espacialidades e subjetividades, possibilitando a relação com o espaço-tempo para além das relações mercadológicas.

ÁLCOOL E VIRADA URBANA NA REGIÃO CENTRO-OESTE PAULISTA: A FACE DE TENSIONAMENTO DO ESPAÇO CONCEBIDO SOBRE A VIDA COTIDIANA

Até o momento, discutimos possibilidades de reinterpretação e reinvenção que se estabelecem sobre a dimensão concebida das cidades. O tensionamento desses aspectos contraditórios, a saber, o vivido e o concebido, é permanente – coexistem enquanto par dialético. Por isso, vamos nos deter, agora, na face oposta de tal dinâmica, procurando responder a



seguinte pergunta: qual o impacto e quais são as consequências das determinações do espaço concebido sobre a vida cotidiana nas cidades?

Ao longo das últimas décadas, houve um significativo processo de urbanização e, conseqüentemente, de transformação nos modos de vida da população que vive neste contexto. De acordo com o IBGE (2018), o estado de São Paulo se destaca pelo elevado número de concentração populacional urbana, distribuída entre cidades com mais de 100 mil habitantes. Santos (2013) compreende que uma das principais características deste fenômeno se dá pelo fato de que as cidades médias, até mesmo as que estão localizadas em pontos mais distantes da capital do estado, operam segundo a lógica de tempo e espaço da metrópole. Trata-se de uma espécie de onipresença da capital nas cidades de regiões mais remotas, possível pela interconexão entre um ponto e outro, estabelecida devido ao ritmo e logística de produção em larga escala de itens agrícolas, dentre os quais, destaca-se a cana-de-açúcar, por exemplo, utilizada principalmente na produção de etanol.

Com a criação do PROALCOOL na década de 1970 a cana-de-açúcar passou a ocupar muitas áreas para seu plantio visando a produção de álcool nas usinas como a Nova América. Ocorreu a substituição do colono pelo trabalhador volante ou sazonnário. Houve surgimento do boia-fria que passou a ocupar as zonas periféricas da cidade (Campos Junior, 2018, p. 37).

A região do centro-oeste paulista, onde a agroindústria voltada à produção de cana-de-açúcar se consolidou, teve seu processo de urbanização potencializado durante a década de 1960, a partir dos Planos Nacionais de Desenvolvimento, do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), e, posteriormente, pelos projetos de modernização do território brasileiro estabelecidos durante a ditadura militar. Ao passo que, anteriormente, cultivava-se itens como café e algodão, houve a substituição pela monocultura de cana-de-açúcar, soja e milho (Campos Junior, 2018). É nesse mesmo recorte temporal que se dá a pavimentação da malha rodoviária, conectando as cidades mais remotas do interior à região metropolitana, de modo que o escoamento da produção e a circulação de pessoas passaram a ser realizados através das rodovias, substituindo o uso das estradas de ferro e, conseqüentemente, fomentando a indústria automobilística.

Essas são algumas mudanças apresentadas sumariamente que sinalizam importantes transformações nos modos de vida. A infraestrutura urbana que se faz perceber pela chegada do asfalto, eletricidade, saneamento básico, rede de comércio e oferecimento de alternativas de acesso à educação não é generalizável a todos. Sendo assim, a dinâmica da cidade produz, necessariamente, a periferização e subalternização de uma parcela da população a partir do que Echeverría (1996) chama de autoafirmação excludente do capitalismo. Logo, o espaço urbano reproduz materialmente a desigualdade da concentração de renda a partir do modo como os bairros estão distribuídos e a qualidade de infraestrutura urbana que chega até eles, ou pela qual é preciso reivindicar.

Pensando no contexto de urbanização da região centro-oeste paulista, a cidade enquanto espaço de circulação, trocas intersubjetivas diversificadas, organização de movimentos sociais e disputas por direitos - características gerais de um espaço público democrático especulativo -, resguardou contradições e modos de funcionamento particulares. Echeverría (1996) argumenta que a virada urbana, destacada como projeto da modernidade, carrega um protótipo específico de sujeito: aquele que é ambicioso, produtivo e racionalizador. Para o autor, trata-se de um modelo de branquitude que se estende do fenótipo e alcança a formação identitária daqueles que vivem em contextos urbanos na América Latina, na forma de alienação. Soma-se a isso, o fato de que não há uma mudança em definitivo da cultura



local ao apelo capitalista da modernidade, mas, sim, apropriações e continuidades de formas de organização social que acontecem, tensionam-se e se mantêm simultaneamente.

Para exemplificar essa afirmação, em um dos estudos desenvolvidos junto ao grupo de pesquisa “Figuras e Modos de Subjetivação no Contemporâneo” (Unesp - FCL/Assis), Mantellatto (2022) utilizou a metodologia de entrevista de história de vida (Bosi, 2013) com uma mulher de 73 anos de idade, moradora de Assis/SP (especificamente, de um bairro situado à 2,5km do centro da cidade), branca, heterossexual, cis gênero, viúva e pensionista, contemporânea ao processo de modernização da região aqui discutida. Como resultado, obteve-se que as transformações materiais da infraestrutura urbana implicaram não apenas numa continuidade, mas em situações em que os papéis de gênero, violência e a divisão sexual do trabalho foram reforçados. O processo de modernização não garantiu acesso à pauta de movimentos sociais pela igualdade de direitos das mulheres, de tal modo que este é um tema que a participante do estudo apenas teve acesso nos últimos anos, quando ouviu falar sobre o assunto através de campanhas veiculadas na TV. Ela chegou à conclusão de que, ao longo de sua trajetória de vida, não se falava sobre, apenas se sofria violência de gênero. A forte atuação e presença da Igreja católica na região é um dos fatores que ajudam a compreender como a cultura local manteve-se arraigada a significados que dizem respeito a uma estrutura de poder e funcionamento social que se conjuga através do mando masculino, privilegiando-se a instituição matrimonial.

A experiência de modernização, na prática, foi relatada como uma absorção da mão-de-obra feminina, desde o aspecto do trabalho formal, mas, principalmente, através do acúmulo de serviços desempenhados informalmente: bicos, cuidado de pessoas acamadas, manutenção afetiva e doméstica. Em meados de 1980, a participante relatou que era sua responsabilidade cuidar da sogra que havia trabalhado como boia-fria a qual, após sofrer um AVC, teve como seqüela restrições de mobilidade significativas. Mesmo quando já não se levantava da cama, a sogra pedia, insistentemente, que seus pés fossem limpos, afirmava que estavam sujos de terra: memória dos sucessivos anos de trabalho rural. Enquanto isso, a figura masculina apareceu, no relato, enquanto determinante das possibilidades de vida, em duas funções e em momentos distintos da trajetória de vida: o pai e o marido. O pai esteve diretamente implicado na permissão de acesso à escolarização durante a infância e juventude, enquanto o marido exerceu poder e domínio sobre o corpo da participante na vida adulta. A continuidade de uma estrutura de manutenção de poder patriarcal remete à organização social própria do período colonial, em que o homem arbitrava com mando senhorial, de modo que, como explica Costa (2004), a passagem para o modo de vida urbano reeditou esse domínio especificamente sobre o lar, a família nuclear e à propriedade representada pela casa.

Aqui, enfatiza-se como tempo e espaço se desdobram não de forma linear e progressiva, mas reencenando estruturas de poder construídas e fortalecidas por séculos ao longo da história brasileira: tanto no que diz respeito à condição de subalternidade feminina, como também, da própria distribuição geográfica e da qualidade de infraestrutura urbana referentes às áreas centrais e à periferia. Outro aspecto importante deste processo, é como o álcool apareceu enquanto elemento substancial para o desenvolvimento econômico da região, condição que não implica na distribuição dos ganhos produtivos, a não ser reforçando a concentração de renda, mas, também, é interessante pensar no álcool como matéria de combustão, promovendo o movimento de circulação e reprodução do capital ao longo do domínio da paisagem de asfalto nas cidades e rodovias, alternada por trechos de plantio de monocultura.

Do ponto de vista das relações intersubjetivas, o álcool figura no relato obtido enquanto força de geração de violência doméstica e do próprio impulso para o trabalho. Por exemplo,



o marido da participante do estudo atuou como mão de obra direta na pavimentação da Rodovia Castelo Branco, junto ao Departamento de Estradas de Rodagem do Estado de São Paulo (DER), ligando a região metropolitana ao interior do estado de São Paulo; o salário dele era gasto integralmente no bar e na compra de bebidas alcóolicas. O uso abusivo de álcool repercutiu em episódios de agressão física e sexual quando ele retornava para casa. Além disso, a adicção resultou num quadro de pauperização da família, de modo que a entrevistada prestou serviços informais como faxineira, lavadeira e cozinheira para garantir a manutenção financeira doméstica ao longo da vida adulta. Quanto ao consumo de álcool, por parte da figura paterna - durante a infância e juventude da participante -, ela contou que o pai trabalhava na Estrada de Ferro Sorocabana (ESF), também retornava para casa alcoolizado, chegando a sofrer um grave acidente de trabalho, demandando cuidados que partiam dela, na condição de filha, de tal forma que, aos 18 anos de idade, em meados da década de 1960, ela já se responsabilizava pela manutenção financeira da casa onde vivia com os pais e irmãos, através do salário que recebia trabalhando num açougue.

Pensar o álcool enquanto um elemento de análise do processo de modernização da região centro-oeste paulista nos encaminha para a abertura de alguns eixos de discussão: (1) a monocultura de cana-de-açúcar e o investimento governamental para o desenvolvimento urbano das respectivas regiões produtivas; (2) a interconexão das cidades médias situadas em pontos mais remotos do estado, tanto entre si, como, também, com a capital, principalmente através das rodovias; (3) a combustão modernizadora operacionalizada pela energia propulsora do álcool nos automóveis, potência e amortecimento das pessoas envolvidas enquanto mão de obra na produção agrícola e, da mesma forma, no trabalho de construção, manutenção e prestação de serviços que a infraestrutura urbana exige em ritmo acelerado e contínuo.

Enquanto o primeiro e o segundo item se associam a temas de discussão situados nos estudos históricos e geográficos, o terceiro diz respeito, imediatamente, às consequências e transformações de modos de vida e à dinâmica do cotidiano que envolvem o processo de tensionamento do espaço concebido aqui analisado. Sendo assim, o estudo sobre a modernização, características e condições da vida urbana, são fundamentais para a Psicologia Social. Através de algumas referências ao relato de uma mulher idosa, contemporânea à virada urbana da região centro-oeste paulista, é possível acessar uma perspectiva sobre como a transformação de infraestrutura e de funcionamento urbano a impactou intersubjetivamente.

A presença do álcool e da embriaguez num momento de aceleração das transformações sociais esteve ligada, no relato obtido, à figura masculina e à prática de poder relacionada ao mando, controle e sobrecarga de mulheres. As consequências do consumo permanente dessa substância trouxeram impactos de violência doméstica, acidentes de trabalho, pauperização e sobrecarga de tarefas de manutenção financeira, doméstica e de cuidado à figura das mulheres. Isto evidencia a multidimensionalidade dos processos de subjetivação e de sofrimento psíquico implicados num momento histórico de transformação dos modos de vida onde se deu a transição de um cotidiano orientado às atividades rurais locais, para a aceleração da vida urbana e a demanda incessante de produtividade.

Apesar de, diante do envelhecimento, a participante do estudo relatar a diminuição da frequência de trabalhos remunerados que costumava desempenhar é, justamente, no campo das relações familiares e de demanda de cuidado que ela atua ininterruptamente, sobretudo, no cuidado de netos(as), possibilitando, agora, a disponibilidade de filho(as) às respectivas jornadas de trabalho. Após o falecimento do marido e recebimento da pensão, época em que a participante do estudo estava com 64 anos de idades, durante a década de 2010, ela



passou a circular pela cidade com outros propósitos que não apenas o de trabalho, mas para cursar o programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA), dando continuidade aos estudos, uma vez que, durante a infância, foi retirada da escola pelo pai. Além disso, começou a frequentar as oficinas da Universidade Aberta à Terceira Idade (Unati), da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (Unesp - FCL/Assis), espaço de convivência entre idosos(as), especialmente daqueles(as) que residem em bairros próximos ao campus universitário. Porém, pelo fato de se deslocar a pé, esses trajetos pela cidade têm se reduzido com o passar dos anos, em virtude da limitação de mobilidade física que a participante se queixa. Com isso, nota-se como os diferentes estágios da vida estiveram relacionados com atividades, possibilidades de uso, apropriação e formas de associação que a cidade oferece: durante a juventude e vida adulta, observou-se a implicação direta no processo de modernização como força de trabalho, enquanto na velhice, mesmo diante da eventual sedentarização no espaço doméstico e desempenho de trabalho não remunerado, viabiliza-se a disponibilidade de filhos(as), e, conseqüentemente, de mão de obra, para a continuidade e reprodução da dinâmica de produtividade cidadina.

O ENVELHECIMENTO DA CIDADE E DA POPULAÇÃO: UM GOLPE NA MODERNIDADE

A modernidade traz, sob o signo do novo, a aversão daquilo que remete ao velho. O velho modo de acumulação de riqueza, a escravidão e a vida no campo são, na modernidade capitalista, aspectos aversivos, ultrapassados e ineficientes, que devem ser substituídos pelo novo, pela cidade, pela indústria, pela mão de obra assalariada. A novidade é a engrenagem que gira a roda da economia capitalista e o velho, um peso morto. Tal realidade materializou-se no processo de formação da grande urbe moderna. A higienização do espaço urbano; a separação e a disciplina dos corpos por categorias etárias e bioidentitárias são estratégias bastante conhecidas pela literatura. Stephen Katz (1996), um dos principais pensadores sobre a gestão do envelhecimento urbano na modernidade, propõe uma visão crítica sobre os mecanismos de gestão da velhice, dividindo-os em três 'tecnologias de diferenciação', que modelam espaços psicossociais de pertencimento, circulação e permanência de populações idosas: o asilo de velhos, a Geriatria e Gerontologia e a aposentadoria. Nesse sentido, na Europa e depois, no Brasil, foram criadas distintas tecnologias de gestão do envelhecimento, da qual destacamos o asilo de velhos e a terceira idade.

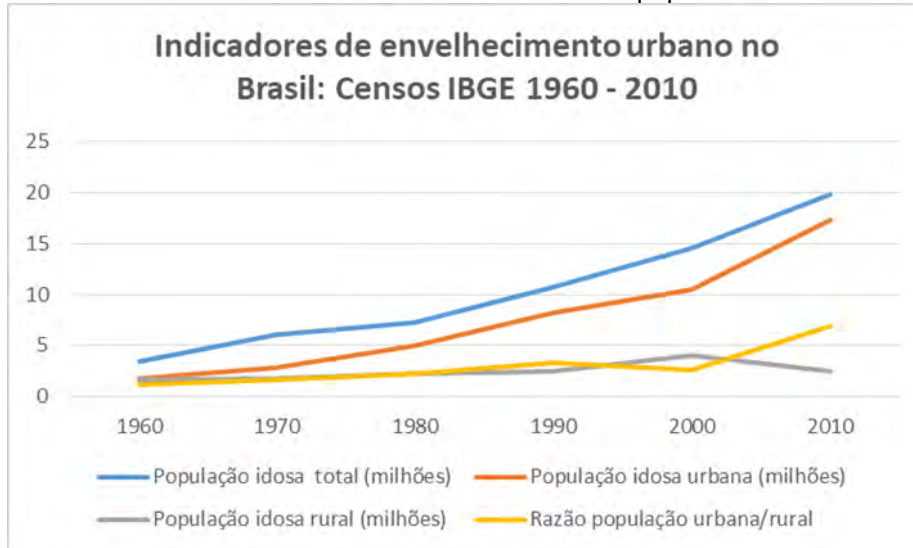
O asilo de velhos estabilizou-se como uma instituição de isolamento de pessoas inválidas, velhas, incapazes e abandonadas, voltadas aos cuidados extensivos e intensivos, mas, sobretudo, retirando a figura da velhice em estado de mendicidade das ruas das grandes cidades. Trata-se de um modelo amplamente criticado pela literatura especializada, assim como por Leis, resoluções e portarias documentos oficiais do governo brasileiro e organizações internacionais, que apregoam o envelhecimento ativo e a convivência social das pessoas idosas, mesmo que incapazes. O modelo de gestão denominado 'terceira idade', baseado na aposentadoria e na vida ativa, foi criado na Europa no decorrer da década de (19)60, propondo um novo modo de vida no envelhecer, engajado na busca pela saúde, longevidade, no consumo e nas realizações pessoais. O modelo criou raízes e naturalizou-se a ponto de ser idealizado como a forma usual de envelhecimento: 'envelhecer, aposentar, cuidar-se e curtir a vida' é um ideal comum em todas as classes sociais. Como efeito da gestão do



envelhecimento, observou-se um grande salto na expectativa de vida dos brasileiros e um processo acelerado de envelhecimento populacional.

O viés urbano do fenômeno do envelhecimento populacional, no Brasil, pode ser observado no Gráfico 1, que mostra curvas positiva e sensivelmente inclinadas de concentração de população idosa em cidades e sua redução no campo, sobretudo a partir do início do século XXI.

Gráfico 1: Indicadores de envelhecimento populacional



Fonte: IBGE, Censos Demográficos 1960-2010

Os efeitos desta realidade demográfica, acompanhado pelo aumento da expectativa de vida e universalização da seguridade social, dentre diversos outros fatores (como tecnologias em saúde) levam a um aumento agudo no índice de envelhecimento. No mesmo período houve uma redução da renda média da classe trabalhadora; aumento do custo de vida e mudanças nas configurações familiares que implicaram na queda da natalidade e do percentual de população de 0 a 14 anos. O crescimento populacional perdeu sua aceleração nos últimos anos e prevê-se que, nas próximas décadas, o Brasil terá uma população idosa maior que a de jovens e crianças.

Há, nas nações ricas e de renda média (como é o caso do Brasil), uma tendência evidente de estreitamento da base da pirâmide etária e alargamento de seu topo, levando a uma deformação da figura geométrica. Essa crise demográfica, atrelada às reformas neoliberais criaram barreiras ao acesso à aposentadoria e prolongaram a permanência das pessoas idosas no mercado de trabalho, ameaçando o almejado estilo de vida da terceira idade. No Brasil, desde a promulgação da Constituição Federal, houve oito reformas previdenciárias, forçando as pessoas idosas a permanecerem no trabalho. Conforme a Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (SEADE), no Estado de São Paulo 26% dos idosos estão na força de trabalho. A taxa de ocupação para homens com idade entre 60 e 65 anos foi de 40% no Estado. Destes, 70% trabalham na informalidade (SEADE, 2023). Uma pesquisa nacional realizada durante a pandemia da COVID-19, com uma amostra representativa de 9.173 pessoas idosas, constatou-se que 42,1% dos trabalhadores idosos trabalhavam sem vínculo empregatício. A proporção de trabalhadores idosos que tinham vínculo foi superior entre os homens (62,6%) em relação às mulheres (53,1%) (Romero et al, 2021).

Com o aumento da idade mínima de aposentadoria para 62 anos para mulheres e 65 para homens, na última reforma previdenciária ocorrida no Brasil, em 2019, é possível observar uma redução dos grupos de terceira idade voltadas ao lazer (clubes de danças, grupos de



convivência, grupos de viagens) e a maior permanência no trabalho. A mão de obra da pessoa idosa é mais vulnerável ao trabalho precarizado; mal remunerado, informal e com jornadas exaustivas, como no caso de motoristas de aplicativo, conhecidos popularmente como ‘uber’ (Felix, 2016, p. 259; Lanzarin, 2022).

Além das garantias legais ao trabalho, previstas na legislação especial do idoso, tramita na Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei 6685/09, que prevê algumas condições especiais ao trabalhador acima de 60 anos. Em países desenvolvidos e que já passaram pela transição demográfica iminente no Brasil, já existem leis que garantem condições de trabalho especial para idosos, mesmo para aqueles com algum tipo de deficiência. No Japão, por exemplo, as empresas são obrigadas a reservar vagas para idosos, com condições especiais de trabalho, incluindo aqueles com limitações físicas e cognitivas. A chamada “*Act on Stabilization of Employment of Elderly Persons*”, a Lei de estabilização do emprego de pessoas idosas foi revisada diversas vezes, desde sua promulgação em 1971, até 2012. Atualmente, estabelece a abolição da aposentadoria compulsória; a reserva de vagas e a implantação de condições especiais de trabalho para idosos. Na atualidade, o país oriental investe 3% do seu PIB em políticas de incentivo à natalidade, sem obter qualquer êxito.

OPORTUNIDADES DE ENVELHECER NA CONTEMPORANEIDADE

As políticas e ideologia neoliberal, atreladas ao estilo de vida citadino da pós-modernidade tendem a, por um lado, levar a uma permanência voluntária no trabalho, pela lógica do empreendedorismo, do culto ao trabalho; pela aversão ao ócio; pela inadequação ao tempo livre e pela dificuldade de convivência e reconhecimento do outro enquanto objeto de investimento afetivo. Por outro lado, também leva à permanência forçada e em condições precárias e mal remuneradas, em decorrência da destruição do sistema previdenciário; dos direitos trabalhistas e da capacidade de consumo e poupança da classe trabalhadora (próxima de zero, ou negativa). Neste sentido, é importante registrar que, no ano de 2024, 80% das famílias brasileiras estavam endividadas, ou seja, com poupança negativa. Qual é a capacidade de poupança dessas famílias que precisam consumir para além de sua renda, para suprirem suas necessidades básicas? É possível solucionar um problema dessa grandeza com educação financeira e estímulo ao empreendedorismo, em países pobres, ou de ‘renda média’? É possível garantir renda vitalícia em países onde a expectativa de vida já chega aos 90 anos, como no caso do sexo feminino em algumas nações ricas? Assim como há clareza de que a próxima reforma previdenciária está por vir, há também clareza que a permanência no mundo do trabalho vai se prolongando paulatinamente, seja pelo aliciamento do culto ao trabalho; seja pela força da lei; seja pela necessidade de captar recursos na velhice.

O Brasil não criou, até o presente momento, um sistema sustentável, a longo prazo, de previdência social. O sistema de repartição solidário, atual, não encontra lastro nas projeções demográficas; no custo de vida e na ausência de política de incentivo à natalidade, já que foi inicialmente projetado para oito trabalhadores ativos para cada aposentado, e taxa de fertilidade próxima a 6 filhos, por mulher (atualmente, quatro vezes menor). Ao mesmo tempo, não se observa, no país, políticas de incentivo à natalidade, ou presença firme do Estado na prestação de serviços de qualidade que se convertam em salários indiretos. Pelo contrário, observa-se a atuação do Estado no fortalecimento do sistema financeiro e do neoliberalismo, usando as políticas públicas, sobretudo de seguridade, como pretexto para o mau desempenho



econômico do país e a depreciação dos serviços públicos. Atualmente, a capitalização dos recursos destinados à previdência não aumenta a dívida pública mais que os juros entregues aos grandes capitalistas (nacionais e internacionais). O sistema de capitalização do recurso de ambas as partes é o mesmo. O dinheiro da previdência do trabalhador brasileiro, ou o recurso de especuladores estrangeiros, recebem o mesmo tratamento por parte do Estado, por meio da dívida pública. Desta forma, criou-se um sistema de endividamento público e drenagem de moeda para capitalistas com grande estoque de dinheiro, culpabilizando sempre o sistema previdenciário e o aposentado, em sua maioria, beneficiários de um salário-mínimo mensal.

Como resultado da lógica da concentração de renda e financeirização do capital haverá, é claro, grandes prejuízos às garantias de bem-estar e direitos especiais na velhice. Os cenários públicos, privados e coletivos de permanência e circulação de populações idosas, como a ‘terceira idade’, tendem a reduzir-se e o trabalho tende a ser um cenário de permanência nos próximos anos, sobretudo nas grandes cidades (onde o custo de vida é maior, sobretudo, em moradia). Na Década de (19)70, Pierre Vellas, um dos pioneiros na criação de atividades voltadas às pessoas idosas na França, escreveu um livro intitulado “As oportunidades da terceira idade”, descrevendo as possibilidades de envelhecer da classe operária, de forma ativa e saudável, desfrutando da aposentadoria. O que Vellas escreveria hoje sobre as oportunidades da grande massa operária que envelhece? “As oportunidades de trabalho para a terceira idade?”

Com a redução do número dos trabalhadores e a permanente queda da natalidade, para o futuro espera-se a continuidade da migração do sistema Bismarkiano de previdência para o chamado sistema *Beveridge*, atingindo trabalhadores do sistema público e privado, reduzindo drasticamente os valores dos benefícios e forçando, cada vez mais, a permanência no trabalho; o dispêndio de recursos em aposentadoria privada; seguro de vida privado e a contínua e permanente pauperização da classe trabalhadora, principalmente nas idades avançadas da vida. Ricardo Antunes, reconhecido sociólogo brasileiro, previa o fim do trabalho no século XXI, em “Adeus ao trabalho”, importante obra sobre a reflexão do mundo do trabalho no capitalismo no final do século XX. Retratou-se, posteriormente, ao observar a capacidade do capitalismo de rearranjar a mão de obra, sobretudo por meio de novas tecnologias e da precarização sistematizada do trabalho. Hoje, é possível olhar para o futuro e pensar no “Trabalho sem fim”, na precarização dos aspectos relacionados ao envelhecimento, na redução dos espaços especializados de atenção e cuidados, na erradicação da promoção de bem-estar e benefícios especiais que forjam, por exemplo, a denominada terceira idade.

Já na atualidade, o noticiário jornalístico aponta para o aumento da população de rua idosa em Hong Kong. Para a prostituição de idosas na Coréia do Sul. Para o suicídio e morte por excesso de trabalho, de idosos, no Chile. Todos os fenômenos relacionados à escassez de recursos na velhice. Esses são exemplos de países neoliberais e envelhecidos, com benefícios previdenciários precários, que aplicaram reformas agudas no Estado e sistema previdenciário de capitalização (onde só as instituições financeiras têm garantia de lucro e o trabalhador, a incerteza do futuro). No Chile, por exemplo, alguns aposentados recebem o equivalente a 60% de um salário-mínimo, tendo injetado, por décadas, recursos no sistema financeiro neoliberal, na gestão dos benefícios previdenciários. A tragédia da previdência chilena chamou mais a atenção do mundo quando casais de idosos, acima de 80 anos, iniciaram uma série de suicídios, em decorrência da insuficiência de recursos para a sobrevivência. Mesmo assim, países como o Chile são sempre retratados como modelos de desenvolvimento regional pela mídia corporativa e demais agentes de propaganda capitalista, que mascaram o resultado do neoliberalismo nas etapas finais da vida de uma massa de trabalhadores desamparados,



pauperizados e incapacitados para o trabalho. O Chile é, assim, o exemplo do efeito da gestão de mercado e da ausência do Estado em problemáticas sociais. Os mesmos ‘garotos de Chicago’ que auxiliaram a ditadura de Pinochet na ‘modernização’ da economia (utilizando o país como laboratório experimental das perversidades neoliberais), rondam economia o Brasil como um bando de urubus que rodeiam um animal moribundo, aguardando o momento certo de devorar sua presa, depois de exauridas todas suas forças.

Considerando o atual cenário e mazelas do mundo urbano, é possível projetar um ciclo que se inicia com a construção de grandes asilos no século XIX, em período de Estado liberal para uma transição para um modelo de gestão de envelhecimento ativo e autônomo a partir da década de 70 no século XX (sob influência do Keynesianismo) e a volta em massa de pessoas idosas desamparadas para instituições de longa permanência ou simplesmente lançadas à rua, nas próximas décadas (agora, em um período de ascensão do neoliberalismo como doutrina econômica e filosófica de Estado).

A modernidade, modelada pelo capitalismo, enalteceu e supervalorizou o novo, tornando-o equivalente ao progresso, à melhorias, em contraposição à desvalorização de tudo o que era considerado como sendo velho. Com isso, se coloca uma contradição que não consegue superar: o envelhecimento da população e da própria cidade. No caso das cidades ainda é possível a gentrificação dos centros urbanos envelhecidos e tidos como decadentes e disfuncionais, mas, no caso da população, não é possível se fazer o mesmo. Produtos e procedimentos antienvelhecimento podem produzir efeitos estéticos por prazo limitado, mas, demograficamente, o capitalismo não tem estratégia para sustentação da pirâmide etária para além da compra da mão de obra de países pobres e miseráveis, onde a natalidade continua alta. O neoliberalismo resolve um problema de reestruturação das formas de acumulação e multiplicação de capital, sem, contudo, conduzir de forma racional questões essenciais para a própria sobrevivência da economia, como a seguridade social e demografias equilibradas.

Em suma, por um lado a cidade moderna, sob a égide do capitalismo, não consegue impor às práticas urbanas e modos de subjetivação seus interesses, padrões e totalizações, abrindo brechas para movimentos, sobretudo os coletivos, de resistências e reinvenções da vida urbana. Por outro, está longe de ser capitulada e até reforça e aprofunda a dominação das forças hegemônicas pelas estratégias de cooptação, subalternização e fragmentação das subjetividades.

REFERÊNCIAS

- AGIER, M. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. Trad. Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade**. Trad. Carlos Felipe Moisés; Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.
- CAMPOS JUNIOR, Luis de Castro. **A agroindústria e o espaço urbano de Assis**. Curitiba: CRV, 2018.
- CHARTIER, Anne Marie; HEBRARD, Jean et al. A invenção do cotidiano: uma leitura, usos. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. v. 17, 1998.
- CORDEIRO, Graça Índias et al. As cidades fazem-se por dentro: desafios de etnografia urbana. *Cidades-Comunidades e Territórios*. p. 111-121, 2010.
- COSTA, Jurandir, Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.



DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. artes do fazer**. 10. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes: Petrópolis, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O liso e o estriado. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs Capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, v. 5, 1997.

ECHEVERRÍA, Bolívar. El ethos barroco. **Debate feminista**, vol. 13, pp. 67-87, 1996.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. tradução de Raul Fiker. – São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GUIZZO, Iazana. **Micropolíticas Urbanas: uma aposta na cidade expressiva**. 2008. 59f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural**. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 12.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. A liberdade da cidade. **GEOUSP Espaço e Tempo** (Online), n. 26, p. 09-18, 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/74124-Texto%20do%20artigo-99676-1-10-20140210.pdf>. Acesso: em 17 julho 2024.

_____. **A produção capitalista do espaço**. 2.ed. São Paulo: Annablume, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 1960: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024.

_____. **Censo Demográfico 1970: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024.

_____. **Censo Demográfico 1980: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1980. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024.

_____. **Censo Demográfico 1991: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024.

_____. **Censo Demográfico 2000: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024..

_____. **Censo Demográfico 2010: Características da População e dos Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 julho 2024..

_____. **IBGE apresenta panorama da urbanização no Brasil**. Agência IBGE Notícias. 20 jun. 2018. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/21494-ibge-apresenta-panorama-da-urbanizacao-no-brasil#:~:text=O%20estado%20de%20S%C3%A3o%20Paulo,habitantes%20com%20maiores%20%C3%A1reas%20urbanizadas>. Acesso em: 15 julho 2024.

KATZ, Stephen. **Disciplining Old Age: The Formation of Gerontological Knowledge**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996.

LANZARIN, Jane. **A permanência do idoso no mundo do trabalho como motorista de aplicativo em Curitiba**. 2023. Tese (Doutorado em Tecnologia e Sociedade) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006.

_____. **O direito à cidade**. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Centauro, 2001.

LIMA, Carlos Henrique Magalhães de. A cidade em movimento: práticas insurgentes no ambiente urbano. **Campinas: o culum ens.**; v.12, n.1, p. 39-48, Jan/Jun 2015.

_____. A cidade insurgente: estratégias dos coletivos urbanos e vida pública. Rio de Janeiro: **Arquitetura Revista**, v. 10, n. 1, p. 31-36, jan/jun 2014.



MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 17. Nº. 49. P. 11-29, 2002.

MANTELLATTO, Laura Meira Bonfim. Teoria do reconhecimento aplicada à narrativa de história de vida: um estudo de caso a partir dos marcadores de gênero e sexualidade. *Anais do VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade*. Campina Grande: Realize Editora, 2022.

MARINO, Aluísio. CULTURA, PERIFERIA E DIREITO À CIDADE: coletividade em São Paulo e Bogotá. *Revista Políticas Públicas & Cidades*, v.3, n.3, p.4 – 25, set/dez, 2015.

MAZETTI, Henrique. Resistências criativas: os coletivos artísticos e ativistas no Brasil. In: Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia Universidade Federal do Rio de Janeiro. v. 1, n. 1, LUGAR COMUM Nº25-26, p. 105 – 120, 2008.

MENDONÇA, Eneida Maria Souza. Apropriações do espaço público: alguns conceitos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. v. 7. n. 2, 2007.

MUSSI, Joana Zatz. O ESPAÇO COMO OBRA: ações, coletivos artísticos e cidade. 2012. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) –Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

PAIM, Claudia. *Práticas Coletivas de Artistas na América Latina Contemporânea*. 2006. 294 f. Tese (Doutorado em Artes Visuais) - Instituto de Artes - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. 2015. Tese. (Livre-Docência) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ROMERO, Dalia Elena et al. Idosos no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: efeitos nas condições de saúde, renda e trabalho. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 37, n. 3, p. e00216620, 2021.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006a.

_____. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9. Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006b.

_____. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2013.

FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS (SEADE). **26% dos idosos estão na força de trabalho paulista**. 2023. Disponível em: <https://informa.seade.gov.br/wp-content/uploads/sites/8/2023/01/Seade-informa-social-vinte-seis-por-cento-idosos-forca-trabalho-paulista.pdf> Acesso em: 08 fevereiro 2024.

SIMMEL, Georg. [1902] A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.


O objetivo dessa reflexão teórica é problematizar o processo de dessubjetivação da classe trabalhadora, que chamamos aqui, apoiados em Alves (2011), de “capturada subjetividade”. Para tanto, utilizaremos tanto a sociologia quanto a psicanálise. A dessubjetivação da classe trabalhadora culminou em um processo brutal de fragmentação, no qual ela perdeu sua capacidade organizativa e combativa. Atualmente, a maioria desses trabalhadores, em grande parte “uberizados”, não se percebe mais como trabalhadores. Em vez disso, encontram-se envolvidos pelas ideologias do poder hegemônico burguês, agindo e pensando como empreendedores de si mesmos. A questão dialética que envolve a transformação da identidade da classe trabalhadora, no contexto da sociedade burguesa capitalista, especialmente na era neoliberal, diz respeito a contra identificação desse sujeito com a sua identidade universal de classe. Nesse cenário, a ideologia norte-americana perde espaço à ascensão do sul global, como contrarreação está amplia sua indústria cultural criando normalizações de subjetividade com o objetivo de positivar o sujeito.

Com isso a dessubjetivação da classe social resulta em novos modos de subjetivação, marcados pela perda do lugar no mundo e pelo processo de alienação de si. O “Outro” do capital emerge como o novo mestre, substituindo a figura simbólica do pai. Essa mudança histórica foi efetivada por meio da manipulação dos aparelhos hegemônicos do Estado burguês.

O processo de fragmentação da classe se dará por meio da “captura” da subjetividade (ALVES, 2011), no bloco histórico que estamos denominando de barbárie social (Mészáros, 2011). A barbárie social é produto do acúmulo de contradições estruturais do capitalismo que não foram resolvidas. Tais contradições possibilitaram um salto qualitativo da crise estrutural do capital e, também, uma crise de lucratividade (Harvey, 2016), engendrando um capitalismo decadente que não consegue se livrar dessa situação e passa a atacar de forma ainda mais voraz o trabalho e a natureza para sobreviver, mesmo que, como um zumbi (PIQUERAS, 2022).

Nesse processo, observamos a amplificação da fratura metabólica da sociedade burguesa, no mencionado período do capitalismo. Estamos diante de uma destruição das relações sustentáveis entre os homens e o mundo, atingindo de forma aguda o laço social entre os trabalhadores. Portanto, a destruição das possibilidades sustentáveis de vida, material e imaterial, orgânica e espiritual, ou melhor, objetiva e subjetiva, vem configurando o que podemos compreender como colapso ambiental. A fratura metabólica do capital tem como uma de suas ramificações a dessubjetivação da classe operária e é compreendida aqui como resultado do desenvolvimento do modo de produção capitalista, que teria alterado sua natureza da “destruição criativa” para a “produção destrutiva” (MÉSZÁROS, 2011).

11 É Professor Assistente Doutor do Departamento de Psicologia Social da Unesp de Assis e Coordenador do Laboratório de Psicologia Ambiental do Departamento de Psicologia Experimental e do Trabalho (LAPA-PET). É professor vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Univ. Estadual Paulista - Unesp. Atualmente faz parte da comissão editorial do projeto editorial Praxis, também é membro da rede de estudos do trabalho RET, pós doutorando em ciências sociais pela Unesp Marília. 12 É egressa do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Univ. Estadual Paulista - Unesp. Psicóloga, psicanalista, escritora e especialista em psicopedagogia. É colaboradora da Rede de Estudos do trabalho, projeto editorial práxis e projeto tela crítica e produtora do poddcast seminário XX de Lacan disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D-zpaBuoEts>.



Se estamos diante de uma crise desta magnitude e que atinge de forma tão negativa a humanidade e seu mundo, como explicar nossa leniência com aquilo que pode nos aniquilar? No Brasil, segundo o relatório do IBGE, 70,3 milhões de pessoas, no ano de 2022, se encontravam em estado de insegurança alimentar moderada, que é quando possuem dificuldade para se alimentar. O levantamento também aponta que 21,1 milhões de pessoas, no país, estavam, em 2022, em insegurança alimentar grave, caracterizados por estado de fome¹³, quanto ao desemprego o Brasil possui: 8,3 milhões com taxa de desocupação 7,7%, 3,5 milhões de desalentados, uma taxa de subutilização 17,6%¹⁴. Destaca-se, ainda, uma taxa de desemprego de 7% de sua população economicamente ativa, bem como a inclusão precária de mais de 73 milhões, ou 25% da população formada por trabalhadores precários¹⁵.

Em um cenário como este, como um plano de desenvolvimento da indústria, anunciado em 22 de janeiro de 2024, prevendo investimento de mais de 300 bilhões de dólares para retomar e impulsionar a industrialização pode ser criticado pelos principais órgãos de imprensa quase que impunemente? Ou seja, sem enfrentar grande repúdio popular, ataca-se um plano de desenvolvimento nacional que tem o potencial para gerar milhões de postos de trabalho diretos e indiretos, sendo muitos deles formalmente? Por que não houve uma resistência dos sindicatos e dos movimentos de trabalhadores para defender o plano de desenvolvimento? Nem a população em geral, nem mesmo os principais movimentos sociais brasileiros se manifestaram claramente sobre a um maneira como os principais órgãos da imprensa brasileira defenderam os interesses do capital rentista brasileiro, que ignora o sofrimento do povo e a destruição do planeta: não sabemos se o trabalhador concorda ou discorda do plano de desenvolvimento da indústria, no Brasil. Talvez a resposta seja bem simples: a sociedade brasileira, de forma ampla, está alienada de seus interesses por uma lógica, deste sistema produtivo, que antes estava restrita ao ambiente produtivo e que se espalhou, invadindo a vida cotidiana (ALVES, 2013; CASTRO, 2022).

Hodiernamente é comum vermos pessoas que se relacionam com o mundo e entre si de forma competitiva e buscando uma satisfação narcísica, onde o outro aparece apenas como em objeto que pode facilitar ou impedir a “satisfação” individual. Sendo assim, os sujeitos passam a se utilizar e descartar o outro a partir de conveniências particulares de modo que o gozo então é a nova ordem do dia e a desumanização da pessoa humana é a norma das relações sociais, constituindo-se então como uma cultura do gozo autoimposto. Tomšič diz:


Da perspectiva psicanalítica o capitalismo aparece de fato como uma cultura de gozo imposto. Marcuse já apontava para a ligação entre o gozo compulsivo e a extração de mais-valor, ou mesmo para a conversão do gozo em mais-valor. Este último representaria então o gozo quantificado, sistêmico, específico da organização capitalista da economia social e libidinal (Tomšič, 2022, p. 4).

Nesse sentido, dentro da lógica de uma sociedade de classes, como a sociedade capitalista em todos os seus estágios, podemos supor que o objetivo da burguesia é manter esse movimento de gozo se utilizando de seus veículos midiáticos, escolas, universidades para sustentar o funcionamento social sobre esse movimento de um gozo compulsivo, alienado pelo consumo e por um complexo ideológico altamente eficiente. Tudo isso, para falsear a realidade e fragmentar a luta da classe trabalhadora em movimentos sociais de causa única,

13 <https://www.gov.br/mds/pt-br/noticias-e-conteudos/desenvolvimento-social/noticias-desenvolvimento-social/fome-no-brasil-piorou-nos-ultimos-tres-anos-mostra-relatorio-da-fao#:~:text=O%20levantamento%20tamb%C3%A9m%20aponta%20que,caracterizado%20por%20estado%20de%20fome.>

14 <https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php>

15 Brasil tem 13-7 milhões de desempregados com trabalho precário disponível em: <https://www.cut.org.br/noticias/brasil-tem-13-7-milhoes-de-desempregados-e-73-2-milhoes-com-trabalho-precario-be0a#:~:text=e%20redes%20sociais> . dia de acesso 07/06/2024.



que não consideram fundamental, em seus objetivos, a transposição das relações sociais capitalistas, como nos aponta Mézáros (2011).

A cultura do gozo imposto torna-se a base inconsciente do que Alves (2011) denomina de captura da subjetividade do trabalho. O lugar do gozo é o corpo; por esse motivo, onde há gozo, não existe significante. Estes gozos se autoexcluem. Não há um significante possível capaz de falar do gozo, uma vez que o gozo está inserido como uma substância no real do corpo, impossibilitando que as palavras circulem (Lacan, 1972-1973).

Gozar tem esta propriedade fundamental de ser, em suma, o corpo de um que goza do corpo do Outro (Lacan 1972-1973 P, 30). Sem as palavras, é impossível estabelecer o laço social, sobretudo os laços de solidariedade. No Brasil, tal fenômeno se explicita concretamente de inúmeras formas na vida cotidiana, revelando a fragmentação da identidade da classe trabalhadora, comprometida por um gozo quantificado e sistêmico, que inviabiliza a solidariedade e a identidade de classe. No entanto, a compreensão dos fatores que engendram esse fenômeno social e psicológico e que permitiriam o seu entendimento não aparece de forma tão explícita, pois remete tanto a uma compreensão do metabolismo social, ou seja, a maneira como a forma econômica média as trocas sociais, como a fatores envolvidos no processo de subjetivação do sujeito, que, por fim, se encontram imbricados nas relações sociais.

Já o significante, para Lacan, é o lugar onde o sujeito existe através das palavras. Esta possibilidade é fornecida pelo Outro que é o mundo, localizando este sujeito em um lugar do significante que se relaciona com a sua constituição. Isto ocorre de imediato, de modo que este possui uma morada. Tal morada, atualmente se apresenta como um mundo de um discurso de um outro hegemônico, em um tempo histórico de barbárie social, em que a ideologia assume a forma de manipulação e é transmitida através dos aparelhos de comunicação, telefones celulares, redes *antissociais*, que acabam funcionando como um espelho, e por aí vai o que temos atualmente. Isto implica dizer que os indivíduos permanecem identificados não mais pela cadeia significante, mas permanecem ligados ao registro imaginário que está profundamente relacionado à forma como os indivíduos se identificam com imagens ou representações de si mesmos e dos outros.

Esses processos identificação sem registro simbólico são frequentemente mediados pelos significantes da imagem. Quando alguém se vê como parte de um grupo, por exemplo, as identificações são frequentemente baseadas em significantes compartilhados pela cultura ou pela sociedade, mas quando se vê como um fragmento, esse sujeito se esvazia, deprime, se revolta e procura inimigos comuns que podem tentar restituir uma unidade de grupo inexistente; não é ao acaso que, cotidianamente, observamos a formação de legiões de desconhecidos que, diante de um mal-entendido da linguagem, reúnem-se, on e off-line, como feras para eliminar aquele inimigo comum: o cancelamento. Tal fenômeno vai cada vez mais diminuindo a capacidade de estabelecer laços e de construir entendimentos. Robert-Doufour (2008) denomina essas novas formações grupais de ego-gregárias. Nelas teremos uma multidão convencional transformada em conformações seriais ligadas a pessoas famosas, influenciadores digitais, etc., que decidem o que bem querem fazer com o rebanho adquirido pelos algoritmos.

Nesse sentido, o eu é criado a partir de identificações com imagens e significantes, que são mediados pelas palavras, não mais do Outro, mas por influenciadores digitais que, pela eloquência e propriedade na forma de falar, arrebatam uma multidão sem laço social. Na verdade, esse fenômeno representa um curioso “falatório sem palavras”. Como diria a canção dos Engenheiros do Hawaii: “Eu presto atenção no que eles dizem, mas eles não dizem nada”. É a pura ausência de um discurso social que sustente esses seres da linguagem, que,



dessubjetivizados, procuram na ausência uma forma de dar sentido. Contudo, a ideologia hegemônica do capital não foi produzida para fazer sentido, mas para manipular as criaturas aflitas com uma ausência alienante.

Com a ausência das palavras, a criança permanece horas a fio grudada em telas, observando imagens vazias, que, por sua vez, transformarão esse vazio em significantes, os quais produzirão efeitos de significação. Contudo, na atual fase do capitalismo manipulatório, o vazio continua a ser apenas vazio, não gerando efeitos de significação. Não há palavras; as imagens tornam-se um empecilho para a construção dos laços sociais, e tudo isso está associado à quebra de solidariedade entre os trabalhadores. Lacan discute o “estádio do espelho”, no qual a criança se identifica com sua própria imagem refletida, uma fase do imaginário. Essa identificação inicial é, de certo modo, uma mediação por significantes, pois a linguagem e a cultura influenciam a formação e a compreensão dessa imagem. Esse processo é fundamental para a constituição do “eu” (ou ego) da criança, pois ela começa a se perceber como um ser separado e distinto no mundo, mas também em relação a ele.

Esse ato, com efeito, longe de se esgotar, como no caso do macaco, no controle- uma vez adquirido-da inabilidade da imagem, logo repercute, na criança uma série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio. Refletido, desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas imediações. (Lacan, 1981, p 97).


Neste sentido, o significante e o imaginário se relacionam também nas maneiras em que os significantes podem evocar imagens subjetivas e essas imagens estão fortemente marcadas pela ideologia hegemônica de uma época histórica. A linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas também um espaço onde as imagens mentais são evocadas e podem dar sentido ou criar confusão sobre o que se deseja ou se sente. Na época da barbárie social, com sua ideologia da singularidade acima do coletivo, os meios de comunicação, por vezes, impedem as palavras de circularem, por considerá-las nocivas. Nesse sentido, eles criam apenas mais confusão, uma vez que Lacan, tanto no *Seminário 20* quanto no texto *A instância da letra*, já sinaliza que não existe uma linguagem que seja incapaz de causar mal-entendidos. Para o autor, a linguagem é em si e por si fonte de mal-entendidos. Quanto mais se tenta esterilizar a linguagem mais mal-ditos são formados. O único efeito para essa onda higienista da linguagem é estranhamento e dessubjetivação de classe.

É importante lembrar que a dessubjetivação da classe culminou em um processo brutal de fragmentação, no qual a classe trabalhadora perdeu sua identidade coletiva e, com isso, sofreu grandes perdas em capacidade organizativa e combativa, refletindo o resultado de anos de implementação da cultura neoliberal, no Brasil. Esta última se sustenta nos aparelhos ideológicos do estado burguês neoliberal, que deformaram a subjetividade da pessoa humana que trabalha, fornecendo simulacros de identidades individuais, que fortalecem o narcisismo, a competição e o mais gozar ilimitado, como propõem Dardot e Laval (2018).

Atualmente, a maioria dos trabalhadores, em sua grande parte “uberizados”, não se percebe mais como trabalhadores. Antes disso, encontram-se envolvidos pelas ideologias do poder hegemônico burguês. Essa mudança histórica foi efetivada por meio da manipulação dos aparelhos hegemônicos do Estado burguês. Esse processo operou uma mudança subjetiva radical, levando os trabalhadores a se sentirem e agirem como patrões de si mesmos. Ele também revela a captura da subjetividade engendrada no sócio metabolismo de barbárie, apresentados acima.

Assim, para pensarmos a sociabilidade atual, acreditamos que seja necessário buscarmos um ferramental crítico abrangente, tão abrangente quanto os usados na ofensiva do Capital





sobre o Trabalho. Não somos os primeiros a fazer isso e também não estamos desacompanhados neste esforço de encontrar caminhos para a construção de um diagnóstico que permita a ampliação das possibilidades de ação para profissionais e intelectuais que pretendam estar juntos da classe trabalhadora, no caminho da ampliação da consciência e conseqüentemente, da saúde, do bem-estar, da cidadania e etc. Para isso, pensamos ser de fundamental importância destacar a captura da subjetividade, que se dá na sociedade capitalista, onde vigora o sóciometabolismo da barbárie e a promoção da dessubjetivação da classe.

IDEOLOGIA


Segundo Fischer (2020), grande parte do mundo acredita que o Capitalismo se tornou uma realidade incontornável e que, por isso, estaríamos fadados a sustentar nossa própria destruição, se não formos capazes de propor alternativas fora dele. Esse ponto constitui nossa crítica fraterna a todos os movimentos sociais, como por exemplo o identitarismo, os ambientalismo, dentre outros, que apesar de progressistas, não apresentam uma proposta de superação do atual modo de produção, aderindo ao mesmo e acreditando que apenas uma reforma, ou a humanização do capitalismo seriam suficientes para que atingíssemos uma sociabilidade adequada. Ao contrário, pensamos que a luta por causas únicas, que não busquem a superação do complexo das atuais contradições de nossa sociedade, produzem uma demanda social do desejar, ou, em outras palavras, ensina ao sujeito como ser um sujeito afim de sanar através do próprio corpo o sofrimento que não pode ser expresso pela luta de classes. Em seu lugar fica a angústia, o desamparo, a insegurança. Esse sujeito permanece com o desejo de mudança latente sem um canalizador social que esteja à altura desse sujeito histórico. Se ele não pode mudar o mundo, este permanece mudando a si mesmo.

Retomando Fischer (2020), a adesão à ideia de que o capitalismo é incontornável e insuperável é fundamental para a sua manutenção e é aí que entra a ideologia, entendida aqui, não como uma mentira, mas como em falseamento da realidade propalado por “crentes”¹⁶, na era que Lukács (ANO) denominou de Capitalismo Manipulatório. Estas criaturas aflitas e receosas de retornar a um tempo passado impossível vivendo em um passado idealizado, isto porque a mudança para esses sujeitos é uma ameaça. Sua mentalidade é incapaz de pensar em mudanças ele prefere tentar voltar ao um passado trágico que ele idealiza como a criança idealiza seus pais da infância. Ressentidos esses sujeitos desejam não desejar para não correr o risco de ter suas idealizações narcísicas postas a prova. Como diria Maria Rita Kehl, o ressentido nos engana, pois ele finge que as põem. Por isso, ele se agarra a figuras de autoridade e suas representações como um pai protetor.

O ressentido lida constantemente com a intenção de punir seu algoz. Isso é significativo, pois ser ressentido não é o mesmo que ser vingativo. Tive um paciente que costumava dizer que perdoar é humano, mas a vingança é o ato divino. Ele acreditava que não se vingar era admirável, pois exigia um esforço para não se render ao desejo da ação violenta. No entanto, qualquer ato vingativo já produz efeitos. Se uma deslealdade conscientemente é cometida e você é capaz de responder, isso pode ser suficiente para impedir o ressentimento. Até mesmo o desprezo pode ser um castigo válido, como dizia Dona Ivone Lara (Kehl, 2023, p 1)

Contudo, o que eles não percebem, assim como a criança, é fato de que seu pai é imperfeito e que muitas vezes nem o queria, sendo constantemente vítimas de pessoas perversas que se disfarçam de religiosos e políticos, manipulando-os pelo desejo de se esconder do mundo dos

¹⁶ Usamos esta palavra, neste texto, sem nenhuma conotação religiosa, mas para designar a crença como uma característica humana intrinsecamente relacionada ao fenômeno social da autoridade, segundo Certeau (1995).




adultos, na tentativa de permanecer como criança. Este sujeito vive o desamparo na forma de ressentimento social, vendo o outro sempre como o irmão favorito de seus pais. Para ocupar um lugar de desejo, ele ataca a moralidade do outro para que ele possa acender no lugar do filho querido. O significante crente diz muito sobre isso, eles creem que os tempos melhores só podem ser alcançados por meio de um Outro protetor que não existe e nunca existiu a não ser nas suas próprias idealizações, estamos na literalidade do universo da crença.

Segundo Certeau (1994), a crença é à base de sustentação da autoridade que conferimos a pessoas e coisas. Tal autoridade se amplia de forma diretamente proporcional ao aumento da crença. Essa relação, sendo uma relação de poder, por si só nos permitiria compreender a importância do convencimento e da adesão para a gestão de pessoas e grupos sociais a projetos econômicos e políticos. Ele explicita que não é só a coerção, mas também a adesão garante a manutenção do poder. Mas ao não analisar e explicar as bases materiais que sustentam os produtos culturais de que ele tanto fala, sua interpretação não nos permite compreender como se dá o convencimento, como se pode aderir a pessoas e coisas que, na prática, falseiam a realidade, buscando adesão a projetos de autodestruição como o trabalho precário, atualmente: trabalhos uberizados, análogos à escravidão, mas que contam com a adesão dos trabalhadores.

O que é notável é que falar de uma sociedade-rebanho de consumidores proletarizados não é de modo algum incompatível com o desdobramento de uma cultura do egoísmo erigido em regra de vida, muito pelo contrário: essas noções se chamam e se sustentam. Essa vida do rebanho virtual incessantemente levado até a fontes cheias de sereias náiades supõe, com efeito um egoísmo hipertrofiado apresentando como realização democrática. Seja sempre mais você mesmo ao participar sempre mais da família, conosco você estará sempre no centro do sistema ou de onde você mais quiser (Dufour, p.38,2008)

Diante do exposto, precisamos destacar que os argumentos de Certeau (1995) são fundamentais, mas não suficientes para apontar os caminhos que nos permitem visualizar o processo de adesão aos produtos culturais, algo fundamental para pensarmos a sociedade toyotista, como destacando por Alves (2013). Isto porque, Certeau, embora seja historiador, não amplia sua discussão para a totalidade do tempo histórico. No tempo histórico da barbárie social, onde a sociedade funciona sob a adesão do controle proposto pelo Toyotismo, coloca-se essa ação e, portanto, a subjetividade do trabalhador, no centro das relações sociais. Por isso, não devemos ignorar que Certeau não integra sua análise da cultura à crítica da economia política. Ele consegue perceber o papel do indivíduo como ativo diante dos produtos culturais, mas essa ação não subverte o *status quo*, ela somente insere nele uma marca, enuncia suas contradições de forma muda, pois é dirigida ao próprio indivíduo e não a sua classe, ao coletivo. Dessa forma, aparece aí uma contradição no seu pensamento, pois mesmo o sujeito da ação resistindo, mesmo sem acreditar conscientemente no produto cultural de sua sociedade, ele lhe dá sustentação, já que não o subverte, então, se liberta apenas contingencialmente. A resistência em Certeau não tem a revolução como horizonte, pois despreza a noção de classe e afirma o indivíduo ordinário como sujeito de história. Uma história que segundo Fisher (2020) é falseada, pois acredita-se que ela está morta, como apontado por Fukuyama (1989).

Tal perspectiva insere o sujeito em uma luta eterna onde a derrota já está dada no ponto de partida, pois a manutenção da dominação não se altera, por mais que o sujeito resista; sozinho ou em grupo. Nesse sentido, Certeau (1994) repetiria o que critica Fischer (2020), logo acima, pois ao desprezar a crítica da economia política, nos apresenta o Capitalismo como um produto cultural incontornável, apesar do sujeito poder resistir a ele sem alterá-lo. Ao resistir o sujeito se livraria de prejuízos contingenciais ou até mesmo acumularia certo poder e/ou vantagens, mas não conseguiria, ao agir no cotidiano, transformar sua vida através da



construção de alternativas ao que lhe oprime. Podemos imaginar que ao desprezar a crítica da economia política, Certeau (1994) não contribui para que possamos compreender a noção de ideologia, que sustenta, inclusive, as próprias ações resistentes, ou seja, acaba por não revelar os elementos que contribuem para que as pessoas possam acreditar em pessoas e coisas que falsificam a realidade, como o trabalho uberizado e tantos outros produtos estranhados da sociedade sob o metabolismo da barbárie. Trabalhadores ou burgueses, todos vivemos sob a lógica da mercadoria, que aliena o homem de si próprio, de sua cultura, de seu enraizamento e falseia a realidade se valendo de bases materiais que sustentam uma aparência enganadora.

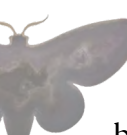
BARBÁRIE SOCIAL

Compreendemos por Barbárie social o processo de desefetivação da subjetividade da pessoa humana que trabalha, através de sua manipulação e “captura da subjetividade”. Esse processo é fundamental para a manutenção das relações sociais capitalistas, no cotidiano, pois esse processo hegemônico de dominação reside na coerção e na adesão dos trabalhadores à sua exploração e espoliação, mesmo durante a realização das atividades mais ordinárias de produção e reprodução. Alves (2022), diz;

A corrosão paulatina das capacidades humanas no sentido de desefetivá-las em sua dimensão humana – genérica. Eis a raiz da crise de sociabilidade. O paradoxo da captura da subjetividade do trabalho é que efetivamente a subjetividade não se captura. Neste sentido, existe uma contradição perversa entre capacidades humanas objetivamente efetivadas no plano da base técnica e científica; e subjetivamente desefetivadas, no sentido de apropriação prático sensível pelos homens que trabalham (p. 71)

Sendo assim, a realização do trabalho, que deveria possibilitar a humanização do ser que trabalha, no modo de produção capitalista, em sua fase manipulatória, desumaniza o trabalhador, alienando-o não só do produto do seu trabalho e do conhecimento necessário para realizá-lo, mas controlando a adesão afetiva do trabalhador à realização da atividade. Como nos diz Marx (id. alemã), o trabalho que nos vinculava à natureza e aos outros homens, criando um metabolismo entre aqueles que trabalham e a natureza, se transforma, na sociedade capitalista, em estranhamento, em separação do homem de tudo aquilo que o integra, física e espiritualmente, ao mundo. Nesse sentido, o modo de produção, que são relações sociais, no mundo capitalista assume a forma de um sociometabolismo desumanizante, onde o trabalhador, ao realizar suas atividades, está contribuindo para a destruição do mundo, portanto para sua própria destruição.

No toyotismo, observamos toda a esperança, de uma sociedade em crise, sendo depositada, novamente, em instituições, tomadas como muito sólidas, como o valor do trabalho, a ciência e as relações sociais capitalistas. Não podemos esquecer que no final dos anos 70 e começo dos anos 80, o Japão, após ter sido devastado, durante a segunda guerra mundial, reaparecia como grande potência econômica e científica, apoiado na grande disciplina do trabalho (marca do povo japonês). A indústria cultural norte americana fez circular, mundo à fora, grande número de produções ressaltando tais qualidades e ampliando as bases para a crença de que a sabedoria e a disciplina, deste povo, poderiam contribuir para realinhar o desenvolvimento do moribundo modo de produção capitalista, ou seja, as débeis relações sociais da sociedade burguesa. O toyotismo é a experiência mais radical e interessante de organização social da produção de mercadorias, na era da mundialização do capital. Essa ideologia empresarial surgiu como uma solução para a crise de superprodução, na etapa do sociometabolismo da



barbárie, “capturando” a subjetividade do trabalho vivo e promovendo a deformação do caráter do homem burguês (Alves, 2020). Essa alienação produz a necessidade constante de não se haver com a castração. O corpo, então, é o principal atingido por essa mudança, e o contorno vai sendo constituído a partir de construções no próprio corpo, em cirurgias radicais que, em última instância, levam a diversas formas de castração no próprio corpo, por meio de automutilações que vão desde simples procedimentos estéticos até a automutilação. A clínica permanece lotada de sujeitos que trazem o corpo estilhaçado como um enigma a ser desvendado e curado.

A indústria cultural não difundiu apenas o jeito americano de vida, mas também serviu como um modelo que patroniza as atuais formas de sofrer, importando terminologias e concepções psiquiátricas que correspondem à realidade estranhada de sua sociedade e seu modo de vida. De modo que o colonizado se espelha na forma de sofrimento dos colonizadores como uma maneira de dizer que também sofre. Não conseguimos pensar em uma forma de ler o sofrimento em nossa própria singularidade

O sociometabolismo da barbárie, caracterizado pela gestão da sociedade como uma empresa, através da ideologia Toyotista, produziu efeitos sobre a subjetividade do trabalho vivo, criando uma situação de fragmentação da identidade que é então substituída por simulacros. O controle subjetivo, exercido pelo toyotismo, faz com que o trabalhador perca a capacidade de se reconhecer enquanto trabalhador, passando a se identificar com os valores sociais das elites. A respeito desse processo, Alves (2000) ensina que:

O toyotismo tem como expressão máxima, a manipulação do consentimento operário, objetivadas em um conjunto de inovações organizacionais, institucionais e relacionadas no complexo de produção mercadorias, que permitem “superar” os limites postos pelo fordismo-taylorismo. É um novo tipo de ofensiva do capital na produção que reconstitui as práticas tayloristas e fordistas na perspectiva do que poderíamos denominar uma captura da subjetividade operária pela produção do capital. (p. 38)

É possível percebermos, nesse primeiro momento, que a ideologia toyotista, oculta as contradições sociais, nesta particularidade histórica. Ela inaugura uma nova etapa das mediações de primeira e segunda ordem da relação capital, que tem por característica a produção e reprodução do sociometabolismo da barbárie. Tal, ideologia representa a essência do funcionamento do capitalismo, compondo a hegemonia do capital em sua fase “autofágica» (JAPE, 2009).

Rapidamente absorvido como um valor desta sociedade, esse modelo ideológico mistura-se ao metabolismo social de um modo de produção em crise. A crise do Estado Capitalista: o sociometabolismo da barbárie emerge em meio à crise estrutural do sistema capitalista. O enfraquecimento da antiga ordem disciplinar do liberalismo social nas décadas de 1960 e 1970 levou à necessidade de um novo princípio de superação que esbarrou no desejo do sujeito alienado pelo capitalismo. O que sobrou, contudo, foram as formas de mal-estar.

O complexo ideológico da barbárie compõe a hegemonia do capitalismo decadente e produz os valores sociais que representam, por sua vez, os eixos centrais do processo de subjetivação. De modo que a pulsão de morte e o ensimesmamento acumulam um grande número de formas de mal-estar, sintomas e angústia, tendo a violência como consequência imediata de tal processo. O sujeito, produto dos determinantes sociais da era da barbárie social, foi denominado por Dardot e Laval (2016) como o “neosujeito”, o sujeito comprometido com a promessa de um gozo ilimitado em meio a relações sociais, concretas, extremamente aversivas a ele. A sociedade burguesa apresenta, dessa forma, sua dimensão intransparente, no sentido em que oculta sua própria condição fundamental e fundante que é se organizar sobre a exploração e a espoliação do trabalho, se declarando como uma sociedade que

tudo promete a quem trabalha competitivamente, aniquilando os outros competidores e a si próprio. Dados que se confirmam pelos altos índices de adoecimento físico e mental no trabalho, bem como, o assustador número de suicídios.

A ideologia como um falseamento e não como uma mentira, pode reunir os elementos necessários para nos ajudar a compreender a complexa imbricação de fatores que levam as pessoas a acreditarem e a aderirem a um projeto autofágico de sociedade Jappe (2009). O capitalismo decadente e manipulatório, para dar manutenção a tal processo destrutivo, no cotidiano do trabalho - como único caminho possível, como o melhor caminho para a humanidade, apesar da explícita iminência do colapso -, lança mão das ideologias que permitem a sua sobrevivência. A ideologia atualmente funciona como uma manipulação de um sujeito histórico negado.

A primeira negação da correlação entre Sujeito e mundo já funciona, para Zizek, de maneira produtiva. A segunda negação significa voltar à perspectiva de que apenas haveria um mundo, mas que este mundo é, conforme o conceito de Lacan, não todo, inconsistente. O sujeito descobre que o mundo é apenas aparência, como em Kant que descobre que apenas temos acesso aos fenômenos, e não à realidade em si. Mas-e este é o movimento fundamental- esta aparência não é a aparência de alguma essência profunda e para sempre perdida. Pois a divisão entre a aparência e a essência já é inerente à própria aparência (Laureano, 2015; p 3).

Diante da complexidade do real, destacaremos aqui a ideologia *do toyotismo, ideologia da teologia da prosperidade, identitarismo neoliberal, empreendedorismo e por último a ideologia da positividade* (grifo nosso), como os principais pilares do complexo ideológico atual, que conseguimos vislumbrar em nosso esforço analítico. A ideologia da positividade do bloco histórico do sociometabolismo da barbárie atravessa todas as outras ideologias, formando um complexo ideológico capaz de promover a de(formação) do ser genérico e produzir formas de mal-estar e adoecimentos físicos e mentais da pessoa humana que trabalha, explicitando, na subjetividade, as contradições das relações sociais burguesas.

Entendemos por ideologia da positividade, uma maneira de responder aos desafios cotidianos que tem por objetivo promover uma nova forma de “conformação social” na atual fase de crise estrutural do capital. Em um modo de produção em que tem por base a crise como normalidade, a ideologia da positividade surge como um amalgama para manter a sociedade coesa. Para tanto, se faz necessário transformar o trabalhador alienado em agente e vítima ao mesmo tempo das misérias do capital (ALVES, 2022). A elaboração subjetiva a respeito do sofrimento é barrada pela ideologia positiva e seus agentes - coaches, psicólogos- eles sempre nos fazem lembrar que é necessário ver a realidade pelo lado positivo, conforme podemos observar no cartoon do artista gráfico e professor de artes do Espírito Santo, Genildo Ronchi intitulado: Escolha o lado feliz da vida.

Figura: Genildo Ronchi intitulado: Escolha o lado feliz da vida.



Fonte: Tribuna online



A charge traz a mensagem de que é preciso gozar ininterruptamente. Isso porque a burocracia do capital é rápida e o negativo é lento, ele não trabalha para o capital, mas trabalha para si (HAN, 2012). A ideologia da positividade congela o pensamento dialético, pois esse representa uma barreira para o pleno desenvolvimento das forças do capital. Sem a consciência do sofrimento é impossível superar o capitalismo logo podemos concluir que a ideologia positiva é o “analgésico político” impregnada pela imobilidade política (HAN, 2020).

Em nome da evitação do desconforto, a sociedade é coagida à conformidade e à pressão por consensos e acordos nos quais ambas as partes sejam supostamente ‘contempladas’. Toda e qualquer forma de desconforto precisa ser rapidamente negada em prol do prazer. A felicidade torna-se obrigatória e compulsória. A positividade consiste na ideia de manter-se feliz, sempre otimista e esperando o melhor; quer nos fazer crer que podemos modificar magicamente a objetividade com a força do pensamento. No entanto, o que está por trás da ideologia da positividade é a normatização social que atinge um patamar subjetivo mais abrangente, pois se disfarça de um discurso psicológico (Casulo, 2023). Entre os conselhos recomendados para uma vida feliz, destaca-se evitar pessoas negativas. Esse tema tornou-se frequente em livros de autoajuda, tanto na vertente secular quanto na vertente cristã (EHRENREINCH, 2009, p. 67). Nesse ponto, a igreja neopentecostal tem feito um trabalho intensivo no processo de eliminação do pensamento negativo na vida de seus fiéis, tanto no viés secular quanto no religioso. A expressão ‘pessoas tóxicas’ torna-se um significante de gozo empurrando as pessoas ao que Han (2015) denomina o inferno do igual. Em uma sociedade regida pela positividade não existe espaço para o sujeito.


A *ideologia do toyotismo*, conforme começamos a descrever acima, consiste na ideologia da lógica de funcionamento da sociedade como uma empresa capitalista, a sociedade é vista como uma empresa e por esse motivo produz os “empresários de si”. a ideologia do Toyotismo, também envolve suas dimensões socioculturais e políticas. Alves diz:

Consideramos que o toyotismo é a ideologia orgânica da produção capitalista, que tende a colocar novas determinações nas formas de ser da produção e reprodução social. O mundo do trabalho, com destaque para seus polos mais dinâmicos de acumulação de valor e de base técnica mais desenvolvida, tende a incorporar o espírito do toyotismo. Seu léxico penetra não apenas a indústria, mas também os serviços e a própria administração pública. Por isso, é importante buscar apreender seus significados históricos e categoriais para explicarmos as mutações estruturais do capitalismo global (Alves, 2005; p. 410)

A maior problemática do toyotismo é o que Alves chama de captura da subjetividade. Neste processo, a subjetividade vai tornando-se nexos fetichistas e ‘estranhados’ a serviço do consumo estranhado e de identidades também estranhadas. A captura da subjetividade é um elo da ideologia enquanto manipulação em um capitalismo em crise estrutural, reduzindo o tempo de vida ao tempo do trabalho. Não é à toa que, no Brasil, a morte ou é denegada, como observamos na pandemia, ou fortemente temida, como nos ensina o personagem de José Mojica Marins, o saudoso Zé do Caixão. Ele consegue de forma colossal expressar o medo profundo da classe trabalhadora que, por não ter tempo para viver, desenvolve um profundo temor da morte, sendo este um indicativo de uma vida mal vivida. José Mojica diz: *O que é a vida? É o princípio da morte. O Que é a morte? É o fim da vida. O que é a existência? É a continuidade do sangue. O que é o sangue? É a razão da existência! Grifo nosso.*

Já a *ideologia da teologia da prosperidade* prega que, antes do encontro final com Deus, os filhos escolhidos irão viver e desfrutar, na vida terrena, o máximo de riquezas e privilégios, sem a menor culpa moral por isso: a ideologia da teoria da prosperidade cria, na consciência das criaturas aflitas, a ideia de que a riqueza material dos escolhidos é um sinal de que Deus






os aceitou no reino dos céus. Ela é uma doutrina religiosa que ensina que a fé em Deus pode levar a bênçãos materiais e ao sucesso financeiro. Sendo está uma fé do fetichismo e ao mesmo tempo sendo uma fé estranhada, pois ela rompe definitivamente com a transcendência. Os espetáculos de puro gozo das igrejas deixam claro que o amor, enquanto signo do laço social com o transcendente, se perdeu, ou, pelo menos, não figura mais como elemento central: no seu lugar os bens materiais são apresentados como se fossem a mesma coisa que a transcendência.

A *ideologia do 'identitarismo' neoliberal* é a deturpação das lutas identitárias por uma ideologia neoliberal do culto a um eu soberano, que busca sua liberdade para agir independentemente do grupo no seio de uma sociedade que falsifica a realidade. Essa ideologia produz formas de sofrimento às quais as ciências psi não podem dar resposta, isto porque esses sujeitos marcam com o corpo o seu desejo por emancipação. Todas essas ideologias fazem parte de projetos de hegemonia do Estado capitalista que correspondem a determinados setores de interesses do imperialismo norte-americano que, para manter a conformação social, criam um falseamento de lutas por emancipação, isto porque a classe trabalhadora tem identidades de raça, gênero, sexo, mas essas identidades pertencem a um universal que é a classe, que não deve fragmentar sua identidade e seu potencial de resistência. Desta forma, reiteramos a validade de todas as causas identitárias, mas pensamos que o resultado efetivo de suas lutas, enquanto causas sociais, se darão, somente, pela superação da sociabilidade capitalista neoliberal.

Com isso, embasados em autores como Dardot e Laval (2016), Zizek (2009), podemos dizer que o Capitalismo, que opera a consciência também, opera o inconsciente, afinal, por uma questão lógica e dialética a consciência remete ao inconsciente. Mas, para, além disso, estamos afirmando que o Capital opera o desejo e que tal operação garante uma maior adesão às suas relações sociais, tanto no seu aspecto material, quanto imaterial: sustentamos a forma mercadoria amparados por suas ideologias que são produzidas pela relação dialética entre objetividade e subjetividade, de modo que os estabelecimentos das crenças ideológicas e culturais se configuram como elementos de alienação acerca da contradição dialética entre capital e trabalho, produzida no seio da sociedade burguesa, em sua fase autofágica, onde se vê na guerra total um suspiro de sua sobrevivência.

Contudo, para compreendermos efetivamente os impactos do capitalismo sobre a subjetividade do trabalho, não podemos nos esquecer de que essas ideologias, que dão manutenção ao momento histórico da barbárie social, se sustentam em bases materiais concretas de relações sociais marcadas pela luta de classes, pela propriedade privada, pela mercadoria e pela exploração da força de trabalho da classe trabalhadora. Por isso, não podemos deixar de lembrar o que nos aponta Bühr (1998) sobre a fragmentação do movimento operário, através das ofensivas do capital contra a organização dos trabalhadores. O autor mostra como o desenvolvimento da economia política atingiu materialmente o movimento operário ao longo do tempo e como a reestruturação produtiva da década de 70, do século XX, se tornou um ponto de transformação paradigmático na organização do trabalho pelo mundo. No plano econômico, é justamente nesse momento, que o Toyotismo se apresenta ao mundo como uma organização científica do trabalho, que permitiria resolver as contradições impostas historicamente ao binômio Taylorismo/Fordismo, através da captura da subjetividade (ALVES, 2013). No plano político é o momento da ascensão do Neoliberalismo como modelo de organização do Estado.

No Brasil, as classes trabalhadoras têm um longo histórico de revoluções e contrarrevoluções que marcaram a história do nosso desenvolvimento como país capitalista periférico (MAESTRI,




2019). Embasados na crítica da economia política, Antunes (2020) e Alves (2020) analisaram, sociologicamente, a organização sindical, no Brasil, e os seus limites. Ambos mostram os impactos das mudanças nas formas de organização produtiva sobre a organização da classe trabalhadora, em nosso país, no momento de crise estrutural do capitalismo destacado por Mészáros (2011) e percebido por Bibr (1998). Autores clássicos como Florestan Fernandes, Caio Prado Junior, Celso Furtado, Darcy Ribeiro, Francisco de Oliveira e tantos outros intérpretes do Brasil, de maneiras próprias, analisaram o nosso desenvolvimento e revelaram como ele foi marcado por ofensivas das elites nacionais contra a organização e o desenvolvimento do trabalho brasileiro. Amparados nestas referências, acreditamos que, ao tratarmos das ideologias do capital e da subjetividade da classe trabalhadora, no Brasil, não estamos desconectando-as ou ignorando a história e a crítica da economia política. É desta forma que pretendemos recuperar a importância de se compreender como se dá a captura da subjetividade, no Brasil, engendrada pelo capitalismo manipulatório, em seu momento de crise estrutural, que aqui denominamos de barbárie.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, é urgente estabelecer um diálogo entre as questões inconscientes e os modos de produção, porque com o toyotismo, o controle passou a ser direcionado diretamente sobre a mente do trabalhador, o que Alves (2011) denominou “captura da subjetividade”. O trabalhador incorporou a disciplina do fordismo e o espírito do toyotismo e transformou-se em empresário de si e para si mesmo. Assim, a disciplina produtiva está incorporada nele, em suas entranhas: não é mais necessário que o outro exerça a força para discipliná-lo, pois o controle se transforma em uma instância subjetiva e narcísica desse sujeito (CASULO, 2022)

Com o avanço do capitalismo neoliberal, surgem novas formas de subjetivação, uma vez que, para Lacan, os sujeitos são constituídos por meio de discursos ideológicos, e por serem constituídos por meio da ideologia, estes inventam novos modos de vida e, conseqüentemente, novos modos de subjetivação, produtos de uma relação dialética entre o sujeito e os modos de produção (HOLZKAMP, 2015). É interessante, nesse momento, tentar apreender o conceito de modos de subjetivação como o processo pelo qual o sujeito humano vai sendo construído dentro de suas singularidades e particularidades, isolando-se da sua condição humano genérica. O particularismo e a singularidade que são requeridos pelo capitalismo, para desarticular a luta de classes, se apresentam para o neosujeito (DARDOT e LAVAL 2016) como um projeto de liberdade ultra narcísico, do mais gozar, pois o trabalhador incorporou a disciplina do fordismo e o espírito do toyotismo e transformou-se em empresário de si, livre do patrão e da classe (sua condição operária), entregue a ideologia do consumo. A nova disciplina produtiva está incorporada nele em suas entranhas, não é mais necessário que o outro exerça a força para discipliná-lo. O controle se transforma em uma instância subjetiva e narcísica desse sujeito (CASULO, 2022). Temos, então, uma sociedade pós-disciplinar (HAN, 2015) que incorpora o processo produtivo em sua alma.

A sociedade do século XXI não é mais uma sociedade da disciplina, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não são chamados mais de sujeitos da obediência, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Neste sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal, se tornam arcaicos. (HAN. P 25, 2015).




O sujeito é “livre” unicamente para produzir uma vez que as relações sociais se organizam de tal modo que se torna impossível escapar das exigências do mercado e da produção de valor. O trabalhador, que historicamente decaiu à condição de mercadoria na sociedade capitalista, pois a condição humana foi reduzida a sua possibilidade de venda da sua força de trabalho, tem agora ainda mais dificuldades de compreender sua condição operária, já quem nem mesmo se reconhece como trabalhador. Sendo assim, a lógica da acumulação do capital que consiste na miséria do trabalhador, se torna ainda mais invisível porque se oculta com grande sucesso por meio da manipulação ideológica. O fato de que – o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos (MARX, 1963, p.147), continua ainda mais escondido.

A ideologia do empreendedorismo funciona para ocultar a situação de miséria desse trabalhador, produzindo um simulacro de liberdade, fazendo com que o trabalhador miserabilizado acredite de fato que não há mais limites, além do sacrifício do trabalho, para que ele elimine as diferenças entre ele e aqueles que o exploram e que são livres para viver como e onde eles acham melhor. A dita “liberdade” impõe, ainda, consequências invisíveis sobre a maneira como o trabalhador usufrui seu – tempo livre, indicando lugares que se deve frequentar, os livros que devem ser lidos e etc.; existe sempre um especialista ensinando fórmulas mágicas de felicidade, consumo e etc. É nesse terreno fértil que a Psicologia Positiva e seus *coachs*, com suas fórmulas mágicas sobre a felicidade, seduzem o trabalhador.

A ideologia da positividade funciona desonerando toda e qualquer forma de negatividade, pois a negatividade representa a existência da dor, seja ela existencial ou física. Portanto, ela contribui para ocultar as relações de produção que causam formas de mal-estar devido à exteriorização do seu objeto de trabalho (alienado, estranhado), por isso quanto mais o trabalhador trabalha, mais miserável ele se torna, já que é explorado e se desefetiva. Em nome da evitação do desconforto da exploração, a sociedade é coagida a conformidade e a pressão por consensos e acordos, em que ambas as partes sejam contempladas. Quando o consenso não é possível, toda e qualquer forma de desconforto precisa ser rapidamente denegada em prol do gozo individual (CASULO, 2022). A ideologia da positividade, que incentiva o “cancelamento” daqueles que ousam apontar para o mal-estar da barbárie social, vai se tornando recorrente, inclusive faz parte do conselho sobre a vida feliz de muitos palestrantes e *coachs* motivacionais que anunciam vigorosamente: “livre-se das pessoas negativas elas desperdiçam o seu tempo e puxam você para baixo!”

O cancelamento da diferença vem sendo utilizado como um recurso fundamental pela extrema direita e afins. Nascimento (2019) aponta o perigo de certas facções neopentecostais que promovem a inviabilidade do diálogo com tudo que seja identificado como exterior ao seu campo narcísico, fragmentando ainda mais a identidade da classe trabalhadora, uma vez que esses estão profundamente ligados à competência e a necessidade de inclusão no sistema de exploração. O culto à competência ou culto à performance, transformam toda a classe trabalhadora em desportista, levando até as últimas consequências da alienação do mundo exterior ao eu, através da lógica da competição esportiva.


Nesse sentido, como nos aponta Mészáros (2011), o grande risco é que as lutas populares se tornem lutas de causa única, que ao invés de promover a solidariedade para a libertação e emancipação acabem sendo usadas ideologicamente, como uma estratégia de dominação que oculte a luta de classes, ao invés de fortalecê-la, e acabe por promover, ainda mais, a diferença entre homens, mulheres, lgbtqi+, negros e brancos. Ou seja, sem uma articulação dessas importantes demandas populares e sem o desvelamento do complexo ideológico engendrados pelas relações sociais capitalistas, o risco que corremos é de que essas demandas



acabem contribuindo para a promoção da ruptura do laço social de solidariedade entre os trabalhadores. Promovendo um ensimesmamento e aprisionando a classe trabalhadora no narcisismo das pequenas diferenças, de modo que a mínima diferença seja a máxima diferença. Instalando uma forma de mal-estar fortemente marcado por “fobias” que ampliam a dimensão imaginária, muitas vezes persecutória. A alteridade então é sentida como uma substância maligna que deve ser exorcizada. O outro só pode ser tolerado na medida em que ele é neutralizado daquilo que demarca a diferença, ou o que Han (2015) irá nomear do inferno dos iguais. A luta de classes então entra em um novo patamar histórico adequando-se ao sociometabolismo da barbárie social.

As ideologias que marcam o período histórico do capitalismo manipulatório, é que nomeamos de sócio metabolismo da barbárie, se assenta sobre bases materiais para falsear a realidade e encobrir a destruição humana e ambiental que tem promovido nos últimos 250 anos. Não somos capazes de prever o futuro da classe trabalhadora, mas podemos, olhando para a história passada e presente, percebermos alguns fios puxados que nos permitem desatar certos nós que sustentam possibilidades de devir. Assim podemos vislumbrar alguns riscos e algumas possibilidades de êxito para os trabalhadores. Devemos, portanto, tentar parar de evitar o sofrimento e lidarmos com ele, não a partir de uma psicanálise burguesa e tradicional, nem mesmo através de um marxismo ortodoxo que nega a subjetividade, mas ampliando os horizontes de compreensão visando um melhor diagnóstico da realidade de nossas lutas, nesse novo século.

Há uma luta ideológica que não deve ser ignorada, que é entre o capital e o trabalho, se quisermos enfrentar os grandes desafios atuais que decidirão o tipo do protagonismo da classe trabalhadora, no futuro, pois a resposta está, como nos aponta Mészáros (2011), para além do Capital, para além das relações sociais atuais que negam uma política revolucionária, que negam um trabalho que humanize os homens até o limite de suas possibilidades.



REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ALVES, Giovanni. **O Novo (e precário) Mundo do Trabalho: Reestruturação produtiva e crise do sindicalismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.
- ALVES, Giovanni. **Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- ALVES, Giovanni. **As contradições metabólicas do capital: colapso ecológico, envelhecimento extinção humana**. Bauru: Projeto Editorial Praxis, 2020.
- BIHR, Alain. **Da grande noite à alternativa: o movimento operário em crise**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papyrus, 1995.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EHRENREICH, Barbara. **Sorria: Como a promoção incansável do pensamento positivo enfraqueceu a América**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- EHRENBERG, Alain. **O culto da performance: Da aventura empreendedora à depressão nervosa**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

- 
- FUKUYAMA, Francis. **O fim da história**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- HARVEY, David. **17 contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HAN, Biong Chu. **A sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editoras Vozes, 2015
- FISHER Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** 1 janeiro 2020. Autonomia Literária; 1ª edição.
- JAPPE, Anselm. **A Sociedade autofágica: capitalismo desmesura e autodestruição**. Lisboa. Editoria: Antígona, 2009.
- KEHL, Maria Rita Kehl fala sobre Ressentimento e sociedade. [Entrevista cedida a] Julia Albergaria do Instituto Norberto Bobbio, [São Paulo], 20 de março de 2023. Disponível em: <https://inb.org.br/ressentimento-e-sociedade/>. Acesso em: 07/06/2024.
- LACAN, Jaques. **Seminário mais, ainda**. Editora Zahar, Rio de Janeiro. 1972-1973.
- LACAN, Jaques. **Escritos**. Editora Zahar. Rio De janeiro 1901-1981.
- LAUREANO, Sabino. Uma breve introdução a teoria de Žižek. Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/seminario/slavoj-zizek/biografia>>. Acesso em: 23/05/24
- MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vitória, 1963.
- MAESTRI, Mario. **Revolução e contra-revolução no Brasil**. Brasil: Clube de Autores, 2019.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- NASCIMENTO, Gilberto. **O Reino: A história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal**. São Paulo: Companhia das letras, 2019. OLIVEIRA, Francisco. **Brasil: uma biografia não-autorizada**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- OLIVEIRA, W.M. **Minha batalha contra a Uber**. Belo Horizonte: Editora Belo Horizonte, 2021.
- PIQUERAS, Andreas. **Las sociedades de las personas sin valor: cuarta revolución industrial, des-substanciación del capital, desvalorización generalizada**. Barcelona: Editor El Viejo Topo, 2018.
- TOMSIC, Samu. **The labour of enjoyment: towards a critique of libidinal economy**. Berlin: Verlag, 2021
- ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2009.





“FAÇA O QUE EU DIGO, MAS NÃO FAÇA O QUE EU FAÇO”: INCONGRUÊNCIAS ENTRE TEORIA E PRÁTICA NA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA.

Caio Henrique Almagro Carvalho¹⁷

Eduardo Henrique Ferreira¹⁸

Fernando Silva Teixeira Filho¹⁹

Jéssica Daiana de Oliveira²⁰

A história da psicologia brasileira está intimamente relacionada ao desenvolvimento do Estado brasileiro. Neste contexto, compreender como essa relação se deu tanto em um passado mais distante quanto em um mais recente, nos fornece ferramentas para interpretar como a Psicologia tem atuado eticamente como ciência e profissão. Tal reflexão nos possibilita tensionar sobre os principais limites e alcances da práxis psicológica no que se refere às articulações com demandas não tão atuais, mas urgentes, como a saúde mental e suas intersecções com raça, classe, gênero, dentre outras.

Habitada por contradições, Yamamoto (2007) afirma que, de um lado, o tema do compromisso social esteve presente desde os primeiros estudos e delimitações da Psicologia como profissão no Brasil. Por outro lado, fruto da síntese de múltiplas determinações, esteve atrelada aos interesses das classes dominantes, com funções bastante específicas na ordem capitalista.

Nos últimos anos, vimos um movimento antagônico no que se refere à prática das/os profissionais de psicologia. O Conselho Federal de Psicologia, enquanto autarquia federal responsável pela orientação e fiscalização da prática dos profissionais sob sua incumbência, vem tratando de maneira a despatologizar as práticas afetivo-sexuais e as diferentes maneiras de manifestação de gêneros daquelas/les sujeitos que não se curvam perante a égide heterocisnormativa. De outro lado, temos profissionais alinhados com os princípios da política de direita e as religiões cristãs de orientação evangélica que buscam a todo o custo patologizar as diferentes formas de ser e amar existentes.

O objetivo do artigo é identificar, a partir dos documentos e exemplos da prática profissional de psicólogos, se a formação recebida nas Instituições de Ensino Superior (IES) estão consonantes com as orientações provenientes do Conselho Federal de Psicologia no que diz respeito à atuação junto à população LGBTQIA+²¹. Para atingir este objetivo, empregamos como ferramenta de pesquisa o levantamento bibliográfico e a análise documental. Nossa visão anticolonialista atravessará toda a reflexão que faremos ao longo do texto. Assim, nossa discussão buscará fomentar a reflexão sobre uma clínica que abranja todos os públicos, inclusive aqueles que são postos à margem.

Em nosso texto, apresentaremos uma discussão sobre a ascensão da direita ao poder no Brasil e seus reflexos na Psicologia. Em seguida pontuamos a partir de uma obra elaborada pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) como as vivências LGBTQIA+, mesmo com resoluções

17 Psicólogo, mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina. Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - Assis).


18 Psicólogo, mestre em Letras Estrangeiras Modernas pela Universidade Estadual de Londrina. Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - Assis).

19 Psicólogo, Professor Adjunto ao Departamento de Psicologia da FCL “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP-Assis)

20 Psicóloga, mestranda em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - Assis).

21 Em acordo com a Portaria nº74 de 28/06/2023, o Conselho Federal de Psicologia em consonância com o Decreto Presidencial n.º 11.471, de 6 de abril de 2023, que instituiu o Conselho Nacional dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+, no âmbito do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, resolveu estabelecer o uso da sigla LGBTQIA+ para se referir às “pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, queers, intersexos, assexuais e outras”. Assim, neste artigo, padronizamos o uso da sigla em acordo com a referida Portaria.





e orientações do Conselho ao seu favor, tem suas vivências atingidas e patologizadas, sobretudo, por um discurso anticientífico e baseado em dogmas religiosos. Encerramos nossa discussão apresentando as possíveis explicações para essas práticas nefastas partindo da hipótese que as instituições de ensino superior têm responsabilidade sobre essa realidade ao não preparar as/os egressas/os para um atendimento de qualidade e pautado em uma visão anticolonialista e nos princípios dos direitos humanos.

ENCAMINHAMENTOS METODOLÓGICOS

Este artigo é fruto de uma análise qualitativa e empregou como ferramentas de coleta e análise de dados a pesquisa bibliográfica (Lima e Mito, 2007) e a pesquisa documental (Witter, 2007). No que se refere ao levantamento bibliográfico, os textos que compõem nossa análise foram acessados durante o processo de construção de nossas supervisões de dissertação e/ou tese e, também, refletem as práticas dos autores enquanto pesquisadora/res, psicóloga/os e docentes. No que tange à análise documental, apoiamo-nos, em específico, na legislação brasileira referente à formação em Psicologia e, também, nas normativas e orientações provenientes do CFP.

CONTEXTO DA CRIAÇÃO DO CURSO DE PSICOLOGIA

A Psicologia só é regulamentada no Brasil, em 1962 – Lei Federal n.º 4.119/62. Dois anos depois, em 1964, ocorreu o golpe militar que durou até 1985. Tal golpe irá reger a política e a economia brasileira ao sabor das exigências da conjuntura econômica mundial. Neste contexto, a Psicologia traçou dois percursos: i) a continuação da linha histórica da Psicologia como auxiliar do projeto de desenvolvimento capitalista; e, ii) crítica de seu papel e vinculação histórica às classes dominantes, resultando em sua politização e resistência ao regime ditatorial brasileiro (Yamamoto, 2007).

Os dados históricos nos demonstram que o surgimento da Psicologia brasileira é fruto da colonização e do pensamento eurocêntrico, desdobrando-se naquilo que Aníbal Quijano (2002) chama de colonialidade. Este termo diz respeito tanto às dimensões simbólicas quanto concretas dos discursos e práticas do colonialismo que mantêm ativas as relações de poder que ainda atuam sob os povos colonizados. Entretanto, no decorrer de sua história recente, a Psicologia latino-americana visa romper com os ditames coloniais que pactuam com o classicismo, os fascismos políticos, a branquitude, a cisheterossexualidade, o patriarcado e outras formas de opressão e exploração.

Para intitular-se psicóloga/o/gue a pessoa deve cumprir os quesitos legais para obtenção do diploma de psicologia e se inscrever junto ao conselho estadual de psicologia de sua região. Dessa maneira, o cerne de tais atuações podem ser encontrado na própria formação. Não é nosso objetivo analisar exaustivamente esse aspecto nesse texto, porém, algumas normativas legais sobre a formação em Psicologia no Brasil podem nos orientar.

Após a criação da lei 4119, em 62, que legisla sobre a formação em Psicologia, tivemos no mesmo ano, 1962, a publicação do Currículo Mínimo (CM) Parecer (CNE/CES, 1962). Mesmo recebendo a nomenclatura de currículo, podemos questionar se o CM era mesmo um projeto de currículo, pois pode ser compreendido apenas como uma lista de disciplinas a serem cursadas pelos graduandos a fim de conceder a outorga do título.

O CM teve vida longa e somente em 2001 foram apresentadas as Diretrizes Nacionais de Psicologia (DCN) (Brasil, 2001), que não foram aceitas pelos atores envolvidos em sua



tramitação. Somente em 2004 tivemos a aprovação por meio da Resolução n. 08/2004 (Brasil, 2004) das DCN. No que se refere à formação para a diversidade, as DCN de 2004 acabam por não tangenciar o tema, todavia, temos avanços, sobretudo no que diz respeito à formação para os direitos humanos, bastião para pensarmos o atendimento à população LGBTQIA+.

As DCN de 2004 ficaram vigentes até o ano de 2011, quando a Resolução n. 05 (Brasil, 2011) é aprovada. O que diferencia as DCN de 2004 para as de 2011 é apenas a formação em licenciatura em Psicologia. No mais, o texto é similar e não avança nas discussões sobre a formação.

No ano de 2023, uma nova DCN entra em vigor através da Resolução Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior n. 01 (Brasil, 2023). Essa DCN é a que está em vigor no momento. Em relação às anteriores, as DCN de 2023 apresentam um avanço e, pela primeira, vez em um texto oficial sobre a formação de Psicólogas/os/gues consta que essa deve tangenciar conteúdos que habilitem as/os egressas/os a uma prática pautada nos direitos humanos com atenção à diversidade de sexualidades e gêneros entre outras. Essa resolução pode balizar a oferta tanto de disciplinas voltadas para essa temática como atividades práticas - como estágios.

Obviamente, não podemos fazer análises aprofundadas sobre os impactos das DCN de 2023, devido a sua recente implementação, mas o que podemos pontuar é que ela apresenta um progresso para pensarmos a prática das/os profissionais da Psicologia alinhada às demandas atuais da sociedade como a interseccionalidade entre o fazer profissional e marcadores como raça, gênero e outras. Assim, a Psicologia brasileira pode deixar de ser uma ciência voltada à manutenção de um *status quo* que segrega e põe muitos à margem e assume seu papel enquanto práxis questionadora e proponente de mudanças sociais.

TENSIONAMENTOS NA PRÁTICA DAS PSICÓLOGAS/OS/GUES

Este campo de forças em disputa na Psicologia brasileira, como pontuado anteriormente, não é recente. Entretanto, desde os anos 1990, enfrentamos as tentativas de psicólogas (os) que buscam associar a psicologia à religião evangélica a partir de pautas alinhadas ao discurso de “cura gay”, anti-abortista e outros temas conservadores. (Cowan, 2014).


Utilizando-se da abertura política pós-ditadura, que permitiu à sociedade participar ativamente da construção das políticas públicas e conselhos, as religiões cristãs, especialmente grupos pentecostais e neopentecostais ampliaram seu raio de influência e poder, adentrando à política amparados pelo discurso de que haveria uma profunda crise moral na sociedade, precisando esta ser salva pelos preceitos religiosos. (Teixeira-Filho; Catto; Cruz, 2023)

Esse movimento ficou conhecido como a ‘Nova Direita’, configurando-se como uma atuação política reacionária e contrária aos direitos de segunda geração, ou seja, à garantia dos direitos sociais pelo estado, dando início assim à concepção da bancada evangélica e sua orientação política (Cowan, 2014).

Fomentando polêmicas em relação à agenda de direitos sexuais e reprodutivos, incitando o ódio contra ativistas feministas e LGBTQIA+, essa Nova Direita, segundo Butler (2019), tenta destruir o mundo LGBTQIA+, feminista, antirracista, que já é muito poderosa e que cada vez mais, vem se tornando aceita pela sociedade e, sabendo dessa potência, os conservadores tentam destruir com armas cada vez mais requintadas, como a falácia da “ideologia de gênero”, buscando reconstruir uma ordem social binária que só pode ser alcançada destruindo as diversidades das vidas de outras pessoas.

Nos últimos anos, protestos conservadores disseminados pela Europa, Américas Latina e Anglofônica contestam o avanço na conquista de direitos e igualdades entre os sexos e gêneros, acusando-o de pautar em uma suposta “ideologia de gênero”. As eleições





presidenciais recentes em países como França, Colômbia, Costa Rica e Brasil, por exemplo, tiveram como motes de campanhas a crítica às pautas de igualdades de direitos sexuais e de gênero a partir de um retrocesso às concepções teóricas puramente biológicas sobre tais diferenças (Butler, 2019).

Segundo Butler (2019), o avanço desse pensamento conservador provoca a sistemática e generalizada negação dos direitos da população trans, intersexo e não binárias, bem como a afirmação do Estado como executor legítimo das restrições de liberdade reprodutiva das pessoas que podem engravidar, por exemplo, a homens trans.

Faz-se importante destacar o papel que as religiões de matrizes cristãs têm tido no reforço dessa retórica conservadora. A título de exemplo, recuperamos o posicionamento do Vaticano no qual o Papa Francisco, em 2016, afirmou que:

Estamos experimentando um momento de aniquilação do homem como a imagem de Deus. Hoje, crianças - crianças! - são ensinadas na escola que cada uma pode escolher seu sexo. Deus criou o homem e a mulher, Deus criou o mundo de uma certa forma... e nós estamos fazendo o exato oposto". (Butler, 2019).

É dentro deste espectro de forças em disputas que aprendemos com Antonio Gramsci (2001, p.53) que afirma que “a crise consiste precisamente no fato de que o velho está morrendo e o novo ainda não pode nascer. Nesse interregno, uma grande variedade de sintomas mórbidos aparece”.

Podemos observar esses sintomas mórbidos buscando espaço no sistema Conselhos de Psicologia. Tal sistema, que completou em 2023 seus 50 anos, tem, em sua história, importantes conquistas no que se refere à garantia e promoção dos direitos humanos. Porém, nos últimos anos, viu-se ameaçado por uma ala conservadora de psicólogos/as que, em consonância com a ideologia da nova direita, buscou em sua campanha o retorno a uma psicologia afinada aos ditames do estado neoliberal, em sua face mais conservadora. Assim, colocou em xeque direitos conquistados há 25 anos, tal como a resolução 01/99 que determina que em sua prática profissional, psicólogas, psicólogos e psicólogues devem atuar para não contribuir para qualquer forma de preconceito e discriminação com a população LGBTQIA+, isto é, qualquer iniciativa de nossa classe em pactuar com as chamadas “terapias de reorientação sexual”.

CONTEXTO CONSERVADOR BRASILEIRO E A CRIAÇÃO DO PÂNICO MORAL

Para compreendermos como essa disputa de forças adentrou o campo da Psicologia, é preciso que façamos um breve resgate histórico do contexto político e social no qual o Brasil esteve imerso nos últimos anos, que o colocou no que o historiador Eric Hobsbawm (2006) chamou de “encruzilhada histórica”. Tal encruzilhada iniciou-se na crise brasileira desencadeada pelos protestos de junho de 2013, tendo sido aprofundada pelo *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff em 2016, e consolidada na vitória presidencial de Jair Bolsonaro, candidato de extrema-direita, em 2018 (Cioccarri; Persichetti, 2018).

Neste período o Brasil foi assolado por um maniqueísmo, uma polarização rasa, entre duas categorias irrealis: o grupo que representa o mal, a ameaça, responsáveis por problemas imaginários e o grupo que representa o bem, a salvação dos valores morais e da ordem social, que particularmente nos interessa aqui, para podermos compreender como ela se articula também no sistema conselhos da psicologia brasileira e como ela atravessa as atuações dos profissionais em psicologia na contemporaneidade.

Dentre as inúmeras agendas do governo Bolsonaro (2019-2022), estava a de costumes. Tratou-se de uma agenda implicada em uma defesa tradicional da família cisgênera, patriarcal, heterocentrada, na defesa da subordinação da política aos valores religiosos e no



combate ao que os discursos neoliberais e de direita convencionaram chamar de “ideologia de gênero²²”. O que os discursos conservadores pretendem com esta antinomia é banalizar e desvirtuar os avanços e conquistas dos movimentos sociais pró-igualdade, justiça social e equidade entre os sexos, gêneros e raças que eclodiram na década de 1960, bem como as discussões teóricas delas decorrentes. Tais discussões, que avançaram nas Ciências Humanas, desconstroem a naturalização e a normalização da relação supostamente linear entre sexo, gênero, orientação sexual, práticas sexuais, desejo e papéis sociais. Como aponta Miguel:

A discussão sobre o significado e a operacionalidade desta distinção é ampla, nas teorias feminista e queer, mas creio que seria mais ou menos consensual o entendimento de que, se há uma “ideologia de gênero”, ela consistiria na vigência dos estereótipos que associam automaticamente cada sexo biológico a um conjunto determinado de comportamentos, sensibilidades e papéis sociais. Ideologia, afinal, remete à naturalização do social. Mobilizada por grupos conservadores, no entanto, a expressão “ideologia de gênero” significa exatamente o combate aos papéis estereotipados. Trata-se, assim, de uma ofensiva contra a desnaturalização dos papéis sociais de gênero. (Miguel, 2017, p.3).

Jair Bolsonaro, com sua agenda moral já apregoada durante seus 28 anos de atuação no Congresso Nacional, sobe o tom de seu discurso na campanha eleitoral em 2018, que combina dois fatores: i) o da desordem de valores; e, ii) a ameaça comunista.

Em relação à desordem de valores, houve um empenho significativo no combate à diversidade de gênero e sexual, em especial a das minorias LGBTQIA+. O Programa Brasil Sem Homofobia²³, criado no governo Lula e consolidado no governo Dilma, foi apelidado de “kit gay” pela extrema-direita, tendo Bolsonaro como a sua principal liderança, ganhando enorme repercussão nacional e internacional. (Miguel, 2017).

Entre os argumentos utilizados, estavam os de que o programa era uma verdadeira apologia à homossexualidade e até mesmo à pedofilia, ampliando aquilo que Miskolci (2007) chamou de pânico moral, que é quando uma situação ou, neste caso, um grupo de pessoas, é considerado um perigo para os valores sociais. Tal fenômeno emerge com força na sociedade contemporânea, pois não é mais possível reduzir a moralidade a um conjunto de regras rígidas, “vivemos em um período em que é preciso debater e renegociar a toda hora os limites morais da coletividade” (Miskolci, p. 114).

Um exemplo disso pode ser dado ainda durante a campanha presidencial de 2018, onde a partir da difusão em massa de *fake news* pelo *WhatsApp* e redes sociais, foi divulgado que mamadeiras em forma de pênis eram distribuídas em escolas e creches paulistanas²⁴, gerando pânico em uma parcela da população brasileira.

O CONSERVADORISMO POLÍTICO NA PSICOLOGIA NA ERA BOLSONARO


Segundo Teixeira-Filho, Catto e Cruz (2023), é no campo de disputas entre religião, política e psicologia que emergiu um grupo conservador que disputou as eleições para o Conselho Federal de Psicologia, chamado Movimento Psicólogos em Ação (MPA).

22 Segundo Miskolci & Campana (2017), a origem das ideias que sustentam a “ideologia de gênero” se encontra na Igreja Católica e foi amplamente difundido na América Latina a partir do autor Jorge Scala em seu livro, *La ideología del género*. “Tal conceito é entendido por seus defensores como um instrumento político-discursivo de alienação com dimensões globais (...) que busca a alteração de pautas morais e a destruição da sociedade” (p.725).

23 O Programa Brasil sem Homofobia foi uma política pública lançada em 2004, fruto da luta do movimento LGBTQIA+ e dos diálogos com o Governo Federal. Programa Brasil Sem Homofobia. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2004

24 Redação. Estadão verifica: “Mamadeiras eróticas” não foram distribuídas em creches pelo PT. *Estadão*. São Paulo, 28 set. 2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/estadao-verifica/mamadeiras-eroticas-nao-foram-distribuidas-em-creches-pelo-pt/>. Acesso em: 21 jul. 2024.





Com discursos muito similares aos que são encampados pela direita conservadora no espaço político institucional, a chapa, encabeçada por Rozangela Justino, psicóloga que teve seu registro profissional cassado em fevereiro de 2022 por realizar “terapia de reorientação” sexual, acusou a gestão do Conselho Federal de Psicologia de autoritária, partidária, ideológica e com objetivos de desestabilizar valores sociais atrelados à família cisheteronormativa, adotando posturas pró-aborto, anticristãs e pró-ideologia de gênero (Justino, 2013).

Durante a campanha, o MPA propôs a revogação das Resoluções n. 01/99 e n. 01/18. A primeira resolução, com seus 25 anos de história, veda qualquer tentativa daquilo que se convencionou chamar de “cura gay”, que, segundo o Código de Ética Profissional do Psicólogo, de 2005, é proibido, visto que se entende que a homossexualidade não é doença. A segunda resolução determina que, em sua prática profissional, os psicólogos devam atuar para contribuir para a eliminação de toda e qualquer forma de transfobia.

Em 2015, o movimento que viria a se tornar a chapa concorrente nas eleições do CFP realizou o primeiro encontro “Psicólogos em Ação” e, em 2016, já disputaram a primeira eleição. De acordo com Teixeira-Filho, Catto e Cruz (2023), o discurso nesta primeira campanha foi mais ameno, não sendo mencionada ainda a revogação da resolução 01/99 de maneira explícita. E, em 2019, mesmo após ampla derrota de 2016, disputaram novamente as eleições, com discursos mais inflamados e apoio político do bolsonarismo. Porém, foram derrotados pela coesão na luta e garantia dos direitos humanos e da democracia que permeia nossa profissão, que se fez mais uma vez vitoriosa, tendo a chapa “Psicólogos em Ação”, obtido apenas 5,4% dos votos.

A PRÁTICA PATOLOGIZANTE DE PSICÓLOGOS/AS E A DISSOLUÇÃO DA SUBJETIVIDADE DE PACIENTES LGBTQIA+

Visando sensibilizar a prática profissional dos psicólogos, psicólogas e psicólogues, o CFP publicou, em 2019, o livro *Tentativas de Aniquilamento de Subjetividades LGBTIs*. Trata-se de um compilado de relatos da comunidade LGBTQIA+ vitimizada por ações de tentativas de “reversão” de gênero e sexualidade perpetradas por psicólogos/as mesmo após a Resolução 01/99.

Entre os relatos coletados, fica evidente a presença da religião como argumento para legitimar a patologização e as tentativas de reversão da sexualidade. Oliveira, Ferreira e Silva (2019) afirmam que a religião, principalmente a cristã, está enraizada na sociedade e na cultura por meio dos seus dogmas e pela produção de um discurso de verdade sobre o que é o homem e a mulher, sobre como cada um deve se comportar afetiva e sexualmente. Estes discursos fundamentam a violência sofrida pela comunidade LGBTQIA+ e servem como base para a atuação de psicólogos contra a comunidade. Dentre as várias entrevistas, algumas falas são importantes serem destacadas, ao demonstrarem claramente a atuação dos psicólogos, o discurso religioso e patologizante e o impacto na subjetividade: “Eles (psicólogos) não explicavam o que estava acontecendo comigo, eles já deram um diagnóstico que aquilo ali se tratava de uma doença e a existência dela seria uma ilusão, que eu estava vivendo uma ilusão, que aquilo ali foi só uma coisa do demônio. (CFP, 2019, p. 58)”.

Esta fala, de um homem gay, cis, branco, de 19 anos, evidencia o quanto o discurso religioso determina que a homossexualidade seja uma doença e a existência dela seria uma ilusão. Outro entrevistado pontua ainda que a sua psicóloga possuía uma apostila de como



se libertar da homossexualidade; como se a sua sexualidade fosse algo imposto por outros fatores e que existiria a possibilidade de uma libertação e de tratamento.

Outra entrevistada, uma mulher cis, lésbica, negra de 46 anos, demonstra ainda mais a presença da religião na atuação dos psicólogos e pontua que “A psicóloga começou a invocar (sic) alguns trechos da Bíblia, falando sobre o mito da criação, sobre o papel da mulher, sobre as convicções” (CFP, 2019, p 102).

Vários entrevistados deixam claro as intervenções religiosas dos profissionais:

Ao buscar ajuda psicológica, a psicóloga veio interpor uma questão de religião. Eu acho que a primeira vez que eu fui falar sobre isso ela perguntou se eu já tinha frequentado alguma igreja. Ao discorrer sobre isso, ela foi falando sobre orar, pedir ajuda para Deus. Depois ela veio com um questionamento: “Como é que era?” Deus tinha programado uma família para mim. Eu tinha que ter família, filhos, marido, e isso não era de Deus, eram espíritos malignos, etc. Ela começou dizendo que era uma fase, depois ela entrou muito em religião, começou a falar que Deus tinha um plano para mim e que isso eram “atormentações”, que eu não podia me deixar cair nessas atormentações. Ela passava orações para eu fazer, orações, hinos para eu ouvir, e ficava falando versos bíblicos, nada a ver. Ela ficava falando passagens bíblicas, ela não falava da família. Ela falava que eu tinha que constituir uma família. (CFP, 2019, p. 119).

Neto e Madureira (2018), pontuam sobre como a expressão da homossexualidade é reprimida pela religião, e de como esta pactua com o discurso determinista para o qual o gênero é exclusivamente determinado pelo sexo biológico (órgãos genitais, cromossomos, hormônios).

Além do discurso religioso, outra fala muito presente entre estes psicólogos é que a homossexualidade seria derivada de famílias disfuncionais²⁵:

[...] é que eu era gay porque eu tinha tido uma mãe superprotetora e um pai ausente. E a minha mãe superprotetora e superpresente acabou fazendo com que eu me identificasse com ela e não com o meu pai, porque o meu pai era um pai ausente. (Para a psicóloga) eu estava identificado com a minha mãe, logo, eu sentia atração por homens porque a minha mãe sente atração por homens, porque ela é mulher. Eu não estava identificado com o meu pai que sente atração por mulher, por isso que eu era gay. (CFP, 2019, p. 60).


Todavia, não podemos afirmar que seja apenas a religião a produzir esse discurso da “causa da homossexualidade” como derivada de famílias disfuncionais. Em pesquisa de Taquette & Rodrigues (2015), respectivamente, psiquiatra e assistente social, que objetivou conhecer os significados das práticas homoafetivas de adolescentes e seus contextos de vulnerabilidade, elas apresentam a seguinte tese:

A violência sexual referida pelas adolescentes entrevistadas foi perpetrada por homens conhecidos, do círculo familiar ou social, antes da primeira experiência homossexual das jovens. Todas pertenciam a famílias disfuncionais, sem um ou ambos os cônjuges. A representação paterna contida nas narrativas foi de abandono, de desconhecimento e de rejeição, resultante da ausência de pai, seja de fato ou do ponto de vista afetivo. (Taquette & Rodrigues, 2015, p. 1187).

Ao interpretarem a narrativa das participantes, as autoras reforçam o modelo cisgênero e patriarcal de conjugalidade amorosa. Uma das participantes relata: “Poxa, eu me interessava por uma pessoa do mesmo sexo que eu...? Não sei se é por causa do abuso que eu sofri, entendeu? Mas eu prefiro mais ficar do lado de uma pessoa do mesmo sexo do que eu. Eu me sinto segura.” As autoras não demoram a interpretar essa segurança e preferência como o resultado da disfuncionalidade familiar e abuso sofrido: “Na constituição dos relacionamentos, as adolescentes buscaram mulheres mais velhas e experientes, ocupando, provavelmente, o papel do homem no roteiro da relação, de provedor, protetor.” (Taquette & Rodrigues, 2015, p.1187)

25 Uma família com vários conflitos internos e externos que, por sua vez, têm um forte impacto nas necessidades fundamentais da unidade familiar, constitui uma família disfuncional. O que é uma família disfuncional? Tipos, sinais e como lidar com eles. Colsantacatarina.com, 05 out. 2023.





Como demonstrado, tal discurso, que não é privilégio cristão, serve para embasar teses psiquiátricas e acaba criando uma associação indevida da homossexualidade à vitimização na infância. Se nas religiões cristãs a homossexualidade é interpretada como pecado, em alguns aportes científicos ela está associada ao “sintoma” decorrente de uma família disfuncional. Haveria homossexuais decorrentes de famílias funcionais? Certamente, sim. Mas, como a ciência explicaria isso? Qual é o proveito que as religiões cristãs, conservadores, retiram destas explicações que associam a homossexualidade à violência?

Em relação à violência e à homossexualidade, são apontadas nas entrevistas a relação do abuso sexual como “causa” da homossexualidade:

Ela (psicóloga) perguntava se tinha passado algum trauma, ou se eu tinha sido estuprado, se alguém tinha me violentado sexualmente, só que nunca ninguém me violentou sexualmente. Se eu lembrava de abuso. (CFP, 2019, p. 71 e 121).

Em suma, o que é observado na literatura coletada é que a existência de pessoas LGBTQIA+ é interpretada como “desvio”, algo em “exceção”, “inesperado” (ou antes, não desejado), que pode vir tanto de possessão demoníaca, transtornos psicológicos, disfunções familiares, abuso sexual, dentre outras coisas negativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Somos o primeiro país do mundo a proibir na forma de lei a chamada “terapia de reorientação” sexual. No entendimento do Sistema Conselho, a homossexualidade não é vista como uma patologia, mas, como consta na resolução 01/99: “a homossexualidade não constitui doença, distúrbio e nem perversão” (CFP, 1999). Para o CFP a homossexualidade é apenas mais uma das tantas formas de manifestação de atração sexual e afetiva dos sujeitos. As diversas sexualidades são pautas dos sujeitos que procuram os serviços das/os profissionais de Psicologia, mas a/o psicóloga/o não pode de maneira alguma tratar sujeitos homoafetivos como desviantes por sua sexualidade.

A homossexualidade foi a primeira, dentre as diversas orientações sexuais, que não se curvou perante a égide heterocisnormativa abordada pelo CFP na orientação a suas/seus profissionais. Posteriormente, outras normativas vieram para corroborar a preservação aos direitos sexuais e de gênero dos usuários como a resolução n. 01/2018 que estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis e a resolução n. 8/2022, que estabelece normas de atuação para profissionais da psicologia em relação às bissexualidades e demais orientações não monossexuais. Esses documentos legais buscam romper com uma perspectiva binária e está baseada em produções científicas e não em dogmas religiosos.

Uma das justificativas apresentadas pelas/os psicólogas/os que praticam a “terapia de reorientação”, e que vão contra a orientação do CFP, é que as sexualidades divergentes à cisheterossexual e os gêneros distintos do sexo biológico atribuído no nascimento, são que essas vivências são equívocas, entretanto suas justificativas se baseiam, sobremaneira, em aspectos religiosos.

Diante das evidências apresentadas neste artigo, observamos que, mesmo a Psicologia sendo uma profissão regulamentada por lei e contando com um sistema Conselhos de envergadura nacional, que orienta e fiscaliza a Psicologia no Brasil, os dados que apresentamos e analisamos mostra haver inúmeras incongruências éticas entre o que é esperado das/dos profissionais de Psicologia no plano das normativas e orientações e o que realizam em suas práticas.



Muito embora o sistema Conselhos não tenha gerência no que é ensinado nas IES, há um diálogo usual entre estas instituições. Por exemplo, o CFP, comumente, fiscaliza e orienta as práticas de armazenamento dos prontuários, dos testes psicológicos nos Centros de Atendimento Psicológicos das Universidades. Bem como, representantes dos Conselhos são frequentemente chamados para eventos, jornadas e palestras nas disciplinas curriculares de Ética das universidades.


Então, se há o diálogo, por que ele não é suficiente para evitar o desejo de “reorientação sexual”? Tentamos responder a esta questão abordando as relações entre religião e conjuntura política do Brasil e o quanto isso afeta a Psicologia Brasileira. Neste contexto, trouxemos o caso emblemático caso da ex-psicóloga Rozangela Justino que, em 17/02/2022, teve seu registro profissional de psicóloga cassado no CFP, por continuar a oferecer terapia de reorientação sexual. Atualmente ela ocupa um cargo de comissão de assessora no gabinete do deputado federal pelo Partido Liberal (PL), e pastor evangélico Sóstenes Cavalcante. Também em 2022, o deputado envolveu-se em um grave acidente automobilístico a caminho de Brasília, que matou Irma Diniz da Cruz, de 81 anos, residente de Paracatu -MG. Não houve divulgação na imprensa e o Ministério Público Federal não foi acionado.

Evidentemente, não podemos responsabilizar as IES pela falta de ética dos profissionais que ela gradua. Porém, é certo que se houvesse ações programáticas de (in)formação e diálogos constantes entre os CFP e as IES, casos como estes poderiam ser detectados já nos estágios curriculares de formação, evitando maiores transtornos e malefícios às pessoas que buscam atendimento psicológico.

REFERÊNCIAS

- Brasil. Parecer CNE/CES n.º 1.314 de 07 de novembro de 2001. Estabelece as Diretrizes Curriculares para o Curso de Graduação em Psicologia. Brasília: DF, 2023.
- Brasil. Programa Brasil Sem Homofobia. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2004.
- Brasil. Resolução CNE/CES n.º 01. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia. Brasília: DF, 2023.
- Brasil. Resolução n.º 05. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia, estabelecendo normas para o projeto pedagógico complementar para a Formação de Professores de Psicologia. Brasília: DF, 2011.
- Butler, J. Precisamos parar o ataque à “ideologia de gênero”. In: *Sexuality policy watch*. Rio de Janeiro, 23 jan. 219. Disponível em: <https://sxpolitics.org/ptbr/judith-butler-precisamos-parar-o-ataque-a-ideologia-de-genero/9094>. Acesso em 02 jun. 2024.
- CFP (Conselho Federal de Psicologia). Resolução 010/05. Aprova o Código de Ética Profissional do Psicólogo. Brasília: CFP, 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em 22 jul. 2024.
- CFP (Conselho Federal de Psicologia). Resolução n.º 01. Estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis. Brasília: CFP, 2018.
- CFP (Conselho Federal de Psicologia). Resolução n.º 8. Estabelece normas de atuação para profissionais da psicologia em relação às bissexualidades e demais orientações não monossexuais. Brasília: CFP, 2022.
- CFP (Conselho Federal de Psicologia). Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs. CFP: Brasília, 2019.





Cioccari, D.; Persichetti, S. Armas, ódio, medo e espetáculo em Jair Bolsonaro. *Revista Alterjor*, São Paulo, a. 09, v. 02, ed. 18, p. 201-214, 2018.

CNE/CES (Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior). **Parecer n.º 403..** Parecer do Conselho Federal de Educação sobre currículo mínimo dos cursos de Psicologia. Brasília, DF: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

Cowan, B. A. “Nosso Terreno”: crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, p.101-125, 2014.

Gramsci, A. *Cadernos do cárcere*, vol. 4, edição de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Hobsbawm, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Justino, R. A. Psicólogos recebem o troféu de “palhaço” no Dia do Psicólogo. *In: Psicólogos Brasileiros em ação*. [S.l.], 29 ago. 2013. Disponível em <http://psicologosbrasileiros.blogspot.com/2013/08/psicologos-recebem-o-trofeu-de-palhaco.html>. Acesso em 22 jul. 2024.

Lima, T. C. S.; Mioto, R. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*. Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007.

Miguel, Jorge Luiz. Pânicos sexuais: do “kit gay” aos ataques à arte. *Revista Fórum*. Santos, 16 out. 2017. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/panicos-sexuais-do-kit-gay-aos-ataques-arte/>. Acesso em: 02 jun. 2024. 2017.

Miskolci, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 28, p. 101-128, 2007.

Miskolci, R.; Campana, M. “Ideologia de Gênero”: notas para uma genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*. Brasília, v. 03, n. 32, p. 725-747, 2017.

Neto, C. C. de M.; Madureira, A. F. do A. Espiritualidade e sexualidade: as influências da lgbtfobia em contextos religiosos. *Programa de Iniciação Científica-PIC/UniCEUB-Relatórios de Pesquisa*, Brasília, n. 3, p. 1-77, 2018.. Disponível em: <https://doi.org/10.5102/pic.n3.2017.5803>. Acesso em 22 jul. 2024.

Oliveira, T. J. de., Ferreira, S. S.; Silva, R. P. da. A religião como fundamento da homofobia e as políticas públicas na desconstrução do preconceito: uma revisão narrativa de duas visões. *In: DESFAZENDO GÊNERO*, 4., 2019, Recife. *Anais [...]* Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/64020>. Acesso em 22 jul. 2024. 2019.

Quijano, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos rumos*, Marília, v. 37, n. 37, p. 4-28, 2002.

Taquette, S. R.; Rodrigues, A. O. Experiências homossexuais de adolescentes: considerações para o atendimento em saúde. *Interface*, Botucatu, v. 19, n. 55, p. 1181-1191, 2015.

Teixeira-Filho, F. S.; Catto, G; Cruz, M. G. A. Considerações sobre a ofensiva conservadora-religiosa na psicologia brasileira. *Revista Psicologia Política* [online], Florianópolis, v.23, n.57, p.441-459, 2023.

Witter, G. P. Pesquisa Bibliográfica, pesquisa documental e busca de informação. *Estudos de psicologia*, Campinas, n. 1, p. 5-30. 1990.

Yamamoto, O. H. Políticas sociais, “terceiro setor” e “compromisso social”: perspectivas e limites do trabalho do psicólogo. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 19, n. 1, p. 30-37, 2007.

Pesquisar, na atualidade, nos envolve em produção e problematização de saberes e esta ação, em geral, solicita implicação política e crítica diante dos caminhos pragmáticos e enrijecidos.

Quando pensamos na construção de um projeto de investigação geralmente somos orientados a construí-lo a partir de um modelo clássico, que se organiza por meio de um roteiro acadêmico que propõe a apresentação do tema, os motivos de sua escolha, assim como a pesquisa bibliográfica a respeito, a elaboração de sua metodologia, o modo de escrita e o planejamento da agenda de sua execução.

De modo mais frequente somos questionados a respeito de “qual seria a pergunta de sua pesquisa?”. Já adiantamos, nesta proposição, críticas à metodologia ortodoxa onde uma pergunta, ou conjunto de perguntas, do ponto de vista da perspectiva do método genealógico foucaultiano, nos sugere que a pergunta de uma pesquisa não nos traz uma resposta, mas, produz muitas outras perguntas.

Cada etapa da elaboração de um projeto de pesquisa pode ser problematizada por meio de teorias que justificam os usos conceituais, bem como, as discussões sobre o que existe na literatura associada ao tema escolhido para a investigação.


Como dispositivo da escrita da elaboração de um projeto de pesquisa, pensamos que a escolha do tema, do assunto que será estudado, das pessoas a serem consultadas pode emergir de vários lugares e de incômodos que forjam a sua escolha, das demandas que existem enquanto prioridade nas experiências vividas pelo pesquisador ou, ainda, pela curiosidade de acesso a temas que fogem da vida cotidiana pessoal, coletiva e institucional que solicitam problematizações acadêmicas e, assim, contribuir com a produção de novos conhecimentos ou até confirmar análises e resultados advindos de estudos anteriores.

Como modo disparador de questões a respeito das metodologias possíveis da escrita e elaboração do projeto, como dito, pensamos sobre o contexto que habitamos e sobre o que podem nos aproximar e favorecer para que nossa pesquisa seja viável, e possa chegar a termo de sua execução. Apostamos que a metodologia da pesquisa começa a ser delineada logo da escolha do tema e de sua possibilidade concreta de execução. Desde as dúvidas e sensações de impotência diante do que pesquisar, se teria importância o investimento que se pretende realizar, se o tema tem importância ou se trata de algo já explorado a sua exaustão.

Neste sentido, podemos inquirir a respeito do modelo de investigação em suas referências primárias e questionar se se trata de uma pesquisa quantitativa ou qualitativa, considerando que diferentes metodologias podem produzir diferentes modos de produção de conhecimentos e saberes e, dentro de um viés político, problematizar sobre o contexto sócio-histórico, político e cultural onde desenvolveremos todo o processo de investigação. Trata-se de considerações a respeito da localização, dos temas e sujeitos escolhidos, dos sistemas de verdades e valores predominantes no contexto escolhido, mesmo porque, nem todas as metodologias se adéquam ao jeito que se quer pesquisar, relacionados aos enunciados e às demandas da investigação.

²⁶ Professor de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado) em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis/SP. Atualmente é professor aposentado.

²⁷ Professora de graduação e pós-graduação (Lato Sensu) em Psicologia da Faculdade Alfa – UniAlfa, em Umuarama Pr.



Nas pesquisas de cunho subjetivo, social e cultural acreditamos que a perspectiva de base qualitativa tende a ser melhor por algumas razões: favorece o mapeamento das emergências no campo investigado, decorrente de suas complexidades, variações de sentidos e atribuições de valores que podem estar associados às moralidades e ideologias, que sempre são fragmentadas e temporárias, considerando que, por sua processualidade sócio-histórica e situacional, nos remetem a análises e conclusões parciais. Com isso, os conhecimentos produzidos: a) teriam prazo de validade, podendo ser criticados, revistos e modificados; b) oferecem percepções a respeito de como os sujeitos repetem ou criam situações novas e significam valores e sentidos decorrentes dos modos de interação; c) destacam as experiências subjetivas e singulares engendradas pelas localizações geopolíticas, e suas negociações de poder, para ocuparem o território, ou ainda, serem invisibilizados pelos dispositivos em ação, que por sua vez mapeiam os sistemas de opressões e de privilégios.

Neste sentido, precisamos, primeiramente, delimitar o território em que o tema emerge e como ele se mantém enquanto elemento constitutivo do que pretendemos investigar. Sendo assim, partimos dos questionamentos trazidos por Saraiva (2012) quando diz que, geograficamente, um território pode ser mapeado como um espaço bem delimitado e composto por sentidos atribuídos às significações sociais e culturais, às expressões identitárias e as relações de poder imanentes, ou seja, caracterizaria o que podemos denominar de território-Estado e sua composição geográfica, política e cultural. Trata-se de uma conceituação advinda da geografia, das localizações geopolíticas que o associam a um espaço físico e, neste sentido, um espaço habitado pelos indivíduos e que, ao mesmo tempo, é produzido pelos mesmos.

Nestor Perlongher (2008), orientado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, apresenta uma inversão ao afirmar que não seria o indivíduo que habita o território, mas o território que o habita. Propõe que, em vez de falarmos em território, seria mais interessante falarmos em territorialidades, de modo a nos distanciarmos da ideia de identidade enquanto estrutura unificada, homogênea e totalizada. Torna-se importante, então, delimitar que quando falamos em identidades, falamos de processualidades que se situam em contextos sociais específicos, que as produzem por meio de discursos, imagens e sentidos que podem tanto aprisionar as identidades como conceitos fixos e totalizados, como podem flexibilizar esses conceitos de modo a tomá-las como parciais, mutantes, plásticas, e, inclusive contraditórias.

UM RECORRIDO DO JEITO DE FAZER PESQUISA: A CARTOGRAFIA

A ideia de território fechado, com seu mapa bem delineado e mensurado, solicita algumas ampliações ao território geográfico dando outra dimensão ao território que teria a ver com as experiências existenciais vividas no interior do próprio território, ou seja, o território se constituiria por partes extensas (geografia) finitas e partes intensas (semiótica) ilimitadas.

Essa proposição nos permite falar em territórios existenciais o que, por sua vez, nos leva a problematizar a respeito dos processos de subjetivação, ou seja, como nos tornamos sujeitos. Nesta perspectiva, a subjetividade pode ser entendida como o modo pelo qual o corpo é colocado à disposição do campo social e como ele é atravessado por discursos, imagens e valores que participam dessa constituição.

A partir de proposições feitas por Deleuze e Guattari (1995), o território se apresenta como um plano de imanência e, neste plano, as linhas constitutivas são distribuídas sobre o território compondo um rizoma, uma teia de lineamentos que formam um emaranhado de linhas que

tanto produzem corpos e identidades fixas, através do que eles chamam de linhas duras, como, também, produzem campos de criação, de singularidades, denominadas de linhas de fuga. Também nos falamos de linhas flexíveis que seriam mais maleáveis e que favorecem as interseções entre as linhas duras e as linhas de fuga, agenciando o acontecimento. Essas linhas duras e de fugas não se cansam de embates junto aos corpos e territórios que configuram os campos de existencialização, sempre em tensão, produzidas por relações de poderes, de afirmação e de invenção de novos saberes.

Seguindo as proposições de Deleuze e Guattari (1995), de modo condensado podemos dizer que três tipos de linhas tecem os territórios e as relações:

- as linhas duras ou de segmentaridade dura compõem os grandes conjuntos molares estratificados, como as classes sociais, as hierarquias de sexo, gênero, raça, etnia e outros marcadores de estigmas que operam as desigualdades, e que podemos chamar de linhas de interseccionalidades;

- as linhas flexíveis que compõem o plano molecular de desestratificação relativa, presentes nas composições rizomáticas, de fluxos e devires sempre em movimentos, distanciados dos aprisionamentos produzidos pelos estratos;

- as linhas de fuga e de criação que se apresentam como rupturas com os estratos e as desestratificações absolutas, abrindo conexões para a criação e invenção de novos campos de existencialização.

Podemos notar através da cartografia desses lineamentos como são estabelecidas as composições advindas das relações de controle e regulação produzidas pelas forças de poder, e os embates possíveis que se dão através de resistências a essas mesmas forças do poder.


Nessa perspectiva, a análise cartográfica se apropria do território geopolítico e existencial demarcando os lineamentos presentes na composição do material a ser investigado; colocam em evidência os dispositivos que acionam o campo da observação. Mas, o que é um dispositivo? Nos pergunta Gilles Deleuze e imediatamente nos responde:

É antes de qualquer coisa um emaranhado, um conjunto multilinear. Ele é composto de linhas de natureza diferente. E estas linhas do dispositivo não cercam ou não delimitam sistemas homogêneos, o objeto, o sujeito, a língua, etc., mas seguem direções, traçam processos sempre em desequilíbrio, às vezes se aproximam às vezes se afastam umas das outras. Cada linha é quebrada, submetida a variações de direção, bifurcante e engalhada, submetida a derivações. Os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos em posição são como vetores ou tensores. (DELEUZE, 1989/2001, p.1).

Tomar o dispositivo como emaranhado de linhas que compõem o campo de imanência da investigação da pesquisa nos remete a problematizar as diversas negociações políticas que expressam os discursos, imagens e narrativas que são colocados em análise, e, isso, por sua vez, nos remete a pensar as interseccionalidades presentes nessas negociações e que nos informam sobre os regimes de opressões e de privilégios.

Essa leitura do dispositivo como emaranhado de linhas se aproxima da definição sobre a ideia de interseccionalidade apresentada por diversas autoras e autores (CRENSHAW, 2012; AKOTIRENE, 2020; LUGONES, 2008) ao associarem diversos discursos/lineamentos que se multiplicam para produzir os sistemas de opressão e de privilégios que se incidem sobre os corpos sujeitos em decorrência dos marcadores sociais, tais como: classe, raça, etnia, sexo, sexualidade, geração, capacitismos, localização geopolítica, altura, peso e tantos outros elementos que participam dos processos de subjetivação.

Ao problematizar os elementos que compõem as interseccionalidades e os modos de produção de discriminações, Platero Mendes (2012),



Chama atenção para o que chama de desigualdades múltiplas, ou seja, não existiria um elemento mais importante que outro na produção da opressão ou de privilégios sobre os corpos sujeitos, *sino una maraña de interrelaciones que conforman las experiencias complejas de las personas y de las estructuras sociales que o*, pois ao dar visibilidade através do mapeamento do rizoma daquele território de subjetivação pesquisado, aos lineamentos duros, flexíveis e de fuga, a análise se mostra sempre interseccionalizada e por isso, implicada politicamente em mostrar a trama rizomática no qual os diversos elementos que compõe a subjetivação estão presentes desde a elaboração do projeto de estudo, ao encontro e colheita dos enunciados *rganizan nuestras vidas* (PLATERO MENDES, 2012, p. 62).

Essa associação da ideia de dispositivo proposto por Gilles Deleuze e do emaranhado das desigualdades múltiplas apontada por Lucas Platero, como plano de interação interseccional, nos leva a acreditar que a pesquisa cartográfica e o ato de cartografar sempre foram interseccionais e a escrita e a formulação da conclusão, sempre parcial e localizada.

O território a ser investigado, onde se encontram os temas e sujeitos da pesquisa, nos permite averiguar as forças constituintes de nossos objetos em investigação, de modo a favorecer análises que colocam em evidência a emergência destes objetos e suas proveniências caracterizando, portanto, sua dimensão relacional, social, cultural e política; do mesmo modo, a presença dos marcadores sociais de interseccionalidades, tais como: classe social, raça/cor, etnias, gerações, idades, sexos, sexualidades, gêneros, orientação sexual, leis, contratos e instituições. A essa condição podemos denominar genealogias.

Nesta perspectiva, Deleuze e Guattari (1997) fazem uma separação entre “expressões territorializantes” e “funções territorializadas” considerando que, na maioria das vezes, o pesquisador se coloca em uma posição exterior ao território e ao objeto de estudo, o que, por sua vez, pode confundir as causas e os fins, incorrendo em interpretações descontextualizadas.

Os modos de vida, os sentidos e valores atribuídos na composição dos sujeitos, discursos e cenas investigadas no território existencial, colocam em análise os riscos de reducionismos e limitações nos modos como percebemos de maneira a nos distanciar de uma perspectiva da multiplicidade e da composição com os diversos materiais coletados, reduzindo-os a modos binarizantes, e de universalização, daquilo que poderia ser ampliado e implicado na produção de saberes e que trazem, em seu bojo, as forças em disputa que dispõem os discursos, os saberes e os sentidos presentes nos dados coletados.

Ao nos propormos a construir um projeto de pesquisa podemos perguntar: qual a territorialidade em que se encontra nosso objeto de estudo? Que processos de subjetivação participam da construção de nossa demanda de investigação? Que negociações políticas serão necessárias para ter acesso aos modos de vida investigados e em que condições? Que elementos interseccionais são evidenciados?.

Essas questões nos levam a apostar que a metodologia da pesquisa tem início logo já na escolha do tema a ser pesquisado, considerando que essa escolha precisa estar alicerçada na viabilidade do projeto, ou seja, se de fato a proposta de investigação é possível, encontra modos que facilitam o acesso, o contato e a efetivação do estudo dentro da territorialidade que possa contribuir para sua efetivação.

Nesta direção, Deleuze e Guattari (1997) nos alertam sobre o que nos interessa é a expressividade do território, e não sua funcionalidade como elementos de composição territorial. Diriam esses autores que “há territórios a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 121).

Pesquisar nessa dimensão significa implicar-se com os temas e objetos de estudos o que, por sua vez, se distancia da crença de neutralidade e isenção, do comprometimento político

com o ato de pesquisar. Toda pesquisa é intervenção e neste sentido, há uma implicação política no modo de pesquisar, de analisar e de relatar o material investigado. Os resultados de uma pesquisa sempre estarão associados aos modos de percepção de mundos, de defesa e de críticas sobre os dados encontrados, de modo a apostar em sua processualidade, em sua provisoriamente de conclusões que não se findam. Há, sempre, possibilidades de revogação, expansão e ressignificação das análises e conclusões a respeito do material encontrado pela investigação realizada.

O posicionamento na pesquisa acadêmica configura a desconstrução do lugar de pesquisador neutro, e, para além dessa neutralidade do corpo que pesquisa, há uma necessária implicação no tema, no que e no para que estamos pesquisando? Porém, essas não ingênuas indagações, incomodam grande parte da comunidade científica ortodoxa e, principalmente, o posicionamento agências demandas por outras formas de fazermos ciências, menos capturadas pela objetividade e reprodução e mais conectadas às realidades sociais, de modo que, para Azeredo (2013): “Essa não é a ciência que queremos construir na psicologia. Queremos uma ciência que através do posicionamento tenha propostas para enfrentar esses problemas. É preciso uma ciência visionária, como diz haraway, e não uma ciência sem proposta (AZEREDO, 2013, p.100)”


O posicionamento incomoda, mobiliza e, por vezes, torna-se insuportável aos olhos e ouvidos da academia. Isso é facilmente constatado quando somos desqualificados publicamente por determinados temas de pesquisa-implicação, ou quando questionamos a falta de problematização dos marcadores sociais que são constantemente esquecidos nas considerações, análises e problematizações de pesquisas. Azeredo (2013) defende o posicionamento tendo em vista que considera:

[...] importante discutir a noção de posicionamento na prática de pesquisa em psicologia porque ela possibilita romper uma série de dicotomias que, a meu ver, constituem obstáculos para uma transformação da realidade de dominação com a qual nós, profissionais psi, nos deparamos cotidianamente em nosso trabalho (AZEREDO, 2013, p. 90).

Ainda sobre a implicação e o posicionamento na escolha de temas de pesquisa e de sua metodologia interseccional investigativa, Pocahy (2013), assim problematiza a questão:

Como consequência deste re/posicionamento tático na pesquisa, podemos considerar, então, que a produção do material de análise – a construção das entradas de análise para uma pesquisa qualquer envolvendo pessoas e feminismos, pessoas e sexualidade, pessoas e etnicidade, ou na transversalidade destes e outros marcadores sociais – podem ser mais bem compreendidas se levarmos em consideração em nossas práticas a própria forma de nos relacionar com o campo (plano de experiência, alteridade), nossas metodologias, uma vez que elas são produto e efeito de discursos de saber. Talvez possamos pensar a ideia de campo de pesquisa como território de experimentação, onde se produzem movimentos de (re)composições de cenas do cotidiano, reunindo as contradições, contestações, as continuidades e as discontinuidades que marcam as representações em torno do corpo e de suas performances de gênero, no exercício da sexualidade, como a possibilidade de uma atitude de análise ético-reflexiva, considerando-se que somos mais um na cena, pensando com e não sobre (POCAHY, 2013, p. 163).

Nesta perspectiva apostamos em fazer pesquisa que se mostre resistente aos modelos clássicos e hegemônicos de se pesquisar, pois, como compromisso político no modo de produção e de problematização de conhecimentos assumiu responsabilidades enquanto modos de produção de conhecimento/saberes que possam contribuir com a defesa de direitos e de emancipação dos sujeitos e situações em estudos, denunciando os sistemas de opressão e de privilégios de modo a criticar as totalizações binárias que se pretendem findas e universais.



Como possibilidade de realizar pesquisas dentro das propostas que apresentamos, tomamos o método cartográfico como caminho possível de investigação, pois, cartografar teria a ver com composição das linhas engajadas com o território, a territorialidade, as interseccionalidades e a expressão dos sentidos e valores que encontramos na “colheita de dados”.

Na perspectiva que propomos para a realização da pesquisa fazemos escolhas sobre a trajetória a ser realizada e, aqui, acreditamos que a proposição se afirma como estratégia de desconstrução dos essencialismos e saberes conceituais totalizados, o que nos leva a tomar a cartografia como anti-essencialista, em oposição às pesquisas que buscam reforçar regimes de verdades opressores e excludentes.

Partimos do pressuposto que a cartografia, por mapear as linhas territorializantes é sempre interseccional, e quanto mais linhas conseguirmos cartografar, melhores serão as análises da composição de saberes que problematizam os aprisionamentos existenciais.

Em concordância com apontamentos sugeridos por noqueira (2017), a manutenção do interesse por esse viés, ampliado pelas interseccionalidades, favorecem compromissos em defesa das diferenças e, “ao mesmo tempo mobilizar estrategicamente uma linguagem de comunalidade (ainda que provisória) ao serviço da construção de uma agenda teórica e política emancipatória” (NOGUEIRA, 2017, p. 187).

Ainda segundo a autora supracitada, somos levados a concordar que quando apostamos no método cartográfico nos aproximamos da:

Teoria da interseccionalidade que seria uma teoria generalizada da identidade ao reconhecer as maneiras pelas quais as posições de dominação e subordinação interagem de modo complexo e cruzado para constituir as experiências de sujeitos pessoas situadas em matrizes de subordinação (COLLINS, 2020), mas também de privilégios (NOGUEIRA, 2017, p. 190).

Ao assumir esses posicionamentos, na condição de cartógrafos, nos tornamos responsáveis pelos saberes e conhecimentos que produzimos por meio de nossas escritas cartográficas. Neste sentido, nos situamos em uma encruzilhada da qual nos distanciamos de saberes autoritários e alienantes para compormos com conhecimentos libertários e emancipatórios, contra a dominação biopolítica e normatizadora que podemos verificar nos encontros com o campo de investigação, em sua processualidade.

Como acompanhantes dos processos que compõem nossos diários de campo, vemos que o cartógrafo se coloca numa posição de aprendiz-cartógrafo, comprometido com o modo de fazer pesquisa de modo atento, dinâmico, aberto e parcial, pois, nada do que se encontra como material de pesquisa pode ser tratado como algo especial, definitivo e totalizado. Em consonância com Donna Haraway (1995) a produção do conhecimento e dos saberes devem ser sempre tratados como parciais e localizados, tomando cuidados com as generalizações e as determinações que reduzem as análises à precariedade de sentidos presentes em seus enunciados.

Haverá que ser construídas cumplicidades e admiração na relação entre o pesquisador, os sujeitos e as situações de estudo, compondo a relação de afetação em que tanto o pesquisador como o objeto da pesquisa sofrem modificações em suas constituições, ou seja, se reconfiguram e resignificam através dos encontros que favorecem ou não a efetivação na “colheita de dados”. Alvarez e Passos (2009) afirmam que:

O campo pesquisado, seja completamente estranho ao aprendiz-cartógrafo (como no caso das pesquisas etnográficas de povos de outros mundos), seja num campo habitual (quando se pesquisa territórios que habitamos e que nos habita) é necessário cultivar uma receptividade ao campo (ALVAREZ e PASSOS, 2009, p. 136).

Quanto mais encontros e variações nos espaços de pesquisa que incluam diversidades de informações sobre o objeto investigado, em situações diversas, maiores serão as chances de

resultados potentes de aprendizagens, e, por conseguinte, de produção de saberes engajados e comprometidos com a defesa da vida como valor maior.

Apostamos na beleza do ato de pesquisar sem *a priori*, sem fantasias daquilo que se espera encontrar a partir do projeto inicial, de modo a nos surpreender com o inesperado, com as novidades que o campo nos oferece enquanto material inédito e potente. Ser cartógrafo-aprendiz significa estarmos abertos para as intempéries que possam surgir no processo e nos regozijarmos com o prazer das descobertas inesperadas.

A escolha por uma metodologia centrada no método cartográfico vem ao encontro de nossa valorização do campo da ética-estética-política que, em nenhum momento, busca por verdades absolutas ou estabelecimentos de modelos prontos.

A realização das cartografias se dá através do cartógrafo, cuja prática, diria Suely Rolnik (1989, p. 66), “diz respeito, fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social”. Virginia Kastrup (2009),

nos indica que o método da cartografia visa acompanhar processos, e não representar um objeto (...) trata-se sempre de investigar um processo de produção (...) a ideia de desenvolver o método cartográfico para utilização em pesquisas de campo no estudo da subjetividade se afasta do objetivo de definir um conjunto de regras abstratas para serem aplicadas. Não se busca estabelecer um caminho linear para atingir um fim. A cartografia é sempre um método *ad hoc* (KASTRUP, 2009, p. 32).


No processo de acompanhar processos todos os sentidos devem estar atentos, de modo a nos atermos em como se dá o uso da atenção na relação com o campo da investigação, priorizando a ideia apresentada por Bergson, *citado por* Kastrup (2009) de reconhecimento atento.

Para Virginia Kastrup, enquanto pesquisadora dos estudos sobre cognição contemporânea, o conceito de reconhecimento atento nos alerta para observar, no início da pesquisa, a respeito sobre o que comumente é chamado de “coleta de dados”, pois, segundo estudos recentes sobre cognição construtivista, estudados por ela, “não há coletas de dados, mas, desde o início, uma produção de dados da pesquisa”. (KASTRUP, 2009, p. 33).

A atenção sobre o(s) objeto(s) da pesquisa pode ser vista como um disparador inicial, um dispositivo do olhar, da escuta e da pele que pode disparar diferenças funcionais que podem ser seletivas ou flutuantes, focadas ou desfocadas, concentradas ou dispersas, isto é, diferenças que evidenciam variações, que podem produzir diferentes modos de captura e análise do material coletado o que, por sua vez, se aproxima da ideia de que, dependendo do pesquisador e da perspectiva, o ponto de vista pode ser dissolvido ou efetivado como resultado possível, mas nunca acabado (KASTRUP, 2009).

Ao ser lançado no território a ser analisado, o cartógrafo-aprendiz sabe que poderá haver oscilações perceptivas e sensoriais que serão marcadas pela qualidade dos encontros e pelas intensidades das afetações, podendo ser fragmentadas e, até mesmo, sem sentido imediato, o que não se caracteriza como problema; ocorrem misturas de fragmentos históricos, pontas do presente, movimentos emergentes, signos diversos, marcadores sociais, referências culturais, que atestam a existência de uma processualidade em curso podendo, inclusive, tornar o problema em questão mais concreto e bem situado. Com isto, podemos ver o surgimento de novas perguntas que nos remetam a outras experiências, outras sensações, que se desdobram em novas configurações.

Ao aprendiz-cartógrafo cabe uma abertura para ressignificar e, até mesmo, subverter princípios e referências tidas, até então, como “seguras” e “adequadas” na efetivação da pesquisa inicialmente proposta. A ele cabe, ainda, se lançar no desafio de apreender as



novidades e as provocações advindas do campo de pesquisa e, com isso, redirecionar o novo foco da investigação.

Outra questão dos fazeres em pesquisas cartográficas nos remete a pensar sobre o tratamento a ser dado ao material adquirido pela observação e registro, aquilo que Barros e Kastrup (2009) denominam como sendo “os textos da pesquisa”, a respeito da escrita propriamente dita, advindos das observações cognitivas e sensoriais apreendidas nos encontros das afetações, mas também, de outros dispositivos de registros, tais como, os diários de campo, os cadernos de anotações, fotografias, vídeos, atividades extrapesquisa, contatos via e-mails e de *Whatsapp*, conversas por *Google Meet*, *Skype*, dentre outros.

Ao pensar sobre os modos de registros e de escrita sobre a produção de dados de pesquisa, Barros e Kastrup (2009) recorrem aos apontamentos realizados por Michel Foucault (1992) quando ele realizou seus estudos sobre as práticas de si dos gregos, como modo de reunir fragmentos coletados, os *hipomnemata*, juntando coisas lidas, ouvidas e pensadas para, com isso, transformá-los em matéria prima para a escrita de conteúdos mais sistematizados.

Nessa composição da experiência com o conhecimento e vice-versa, o cartógrafo se apropria do material produzido para tê-lo sempre à mão, utilizando-o não somente como material de análise e produção de conhecimento, mas, também, como dispositivo de ação, de intervenção e subversão da realidade, compondo novos sentidos, discursos e posições diante da vida.

Ao se apropriar desses elementos vivenciados, percebidos na inserção no campo de investigação, embora inicialmente possa parecer se tratar de um processo individual, nessa mistura, a escrita produzida pelo cartógrafo ganha uma dimensão coletiva, pois, ela não fala de uma voz isolada e particular, já que o texto traz falas e diálogos encontrados e produzidos em muitos encontros e situações, o que nos apresentaria multiplicidades e variações que escapam de regimes de verdades absolutas, dos modelos positivistas totalizados e se insere em um universo maior do que poderia ter sido imaginado.

Neste sentido, e de maneira ampliada, a escrita se apresenta como uma política da narrativa que se associa à política da pesquisa e da produção de dados demarcando coerência, sintonia e inteligibilidade. Mas, para isso se efetivar, a política da escrita deve incluir as contradições, os conflitos, os estigmas, e os problemas que restam abertos. Não é necessário que as conclusões constituam todos fechados e homogêneos, nem é desejável que estas sejam meras confirmações de modelos teóricos preexistentes. As aberturas de um trabalho de pesquisa abrem linhas de continuidade, que podem ser seguidas pelo próprio pesquisador, ou por outros que sejam afetados pelos problemas que ele levanta. Em síntese, a expansão do campo problemático de uma pesquisa ocorre por suas conclusões, mas também por suas inconclusões (BARROS e KASTRUP, 2009, p. 72).

Em aproximação com o modo foucaultiano de fazer pesquisa, como apontamos, uma pergunta não traria uma resposta ou uma definição acabada, mas formularia diversas outras perguntas e, de modo associativo, nos lembramos de Rosi Braidotti (2000), quando nos alerta sobre a necessidade de teorizar a ficção e ficcionar a teoria.

Seguindo essa perspectiva, o cartógrafo apresenta comprometimentos e implicações políticas no sentido de assumir posicionamentos flexíveis e de propor ações que possam ajudar na defesa ao acesso dos direitos das pessoas e das populações excluídas das esferas psicossociais, políticas, culturais e ecológicas. O cartógrafo participa como agente de transformação social e contribui com análises e problematizações que auxiliem na promoção de mundos ampliados e inclusivos das diferenças humanas, sem perder seu veio ético-estético.

EFEITOS EM FAZERMO-NOS PESQUISADOR-APRENDIZ

Para o cartógrafo-aprendiz, a referência teórica é sempre cartografia, no sentido de composição de mapas e planos de intensidades, de modo que a sua construção se daria acompanhado das paisagens que ele vai construindo, com os cenários que vai produzindo, ou seja, pelas composições de linhas que desenham o mapa e a trajetória cognitiva, afetiva e existencial, dialogando com processos desejantes, sem perder de vista detalhes e minúcias que compõem o material encontrado em suas andanças pelos caminhos da observação.

Como processo de produção a cartografia se orienta pela perspectiva rizomática que como um plano de imanência distribui as linhas sobre os territórios, sejam geopolíticos, com seus contornos bem delineados, sejam existenciais enquanto afetações que se efetivam nos encontros dos corpos e se atualizam nas modulações dos processos desejantes em diferentes platôs de intensidades. Na formação dos mapeamentos, nos diriam Deleuze e Guattari (1995), todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas, de modo a constituir sua dimensão rizomática.

Em suas andanças pelo mundo, através de seus olhos e outros órgãos sensoriais o cartógrafo-aprendiz vai estabelecendo critérios em suas escolhas a respeito dos componentes que participarão da cartografia, e esses critérios buscam como nos diz Rolnik (1989),

descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagens favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretendem entender. Aliás, 'entender', para o cartógrafo não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar (ROLNIK, 1989, p. 67).

Desta forma, o cartógrafo pode ser visto como aquele que não visa à revelação de nada que se considere oculta, a ser descoberto sem localização histórica, sem mapear a emergência e proveniência dos dados e, muito menos, estabelecer princípios de verdade ou de universais, que intentam reduzir os materiais coletados como advindos de uma essência, de algo cristalizado e por isso imutável.


Nessa perspectiva, podemos afirmar que o cartógrafo quer, a todo custo, participar da construção dos territórios existenciais, na constituição da realidade, pois, devido não temer o movimento, permite ao seu corpo vibrar em todas as intensidades, compondo, assim, a existencialização.

Nesta direção, pensamos que o movimento realizado pelo cartógrafo visa fundamentalmente à produção de sentidos, ou de constituição de modos de vida, pois ele aceita a vida e se entrega a ela, evidenciando, assim, a sua dimensão sensível, que se expressa como motor de criação de sentidos e outros possíveis.

Em sua caixa de ferramentas, o cartógrafo se apropria de um critério de avaliação que, segundo afirma Rolnik (1989, p. 69), seria “o grau de intimidade que cada um permite, a cada momento, com o caráter de finito ilimitado que o desejo imprime na condição humana desejante e seus medos”.

Neste sentido, o critério do cartógrafo-aprendiz diz respeito ao grau de abertura que cada pessoa, e/ou coletivos, permite para a vida, a cada momento, definindo-se, assim, como seu próprio princípio. Isto nos levaria a pensar sobre os níveis de transversalidades, ou seja, o grau de abertura que cada pessoa, grupo ou coletivo, expressa nas relações com os outros, com o mundo e consigo própria, escapando de hierarquias verticais e homogeneizações horizontais.

Este princípio aponta Rolnik (1989) é sempre “extramoral”, que toma a vida como parâmetro para a sua própria efetuação, sempre efêmero e mutante, descartando qualquer princípio moral para substituí-lo pelo valor vital que se mostre definitivo e totalizado.



Dada à importância, para o cartógrafo, desta perspectiva, os critérios de suas escolhas se amparam nas escolhas dos modos de viver pelos quais o social se inventa e a construção do real social se afirma como potência. Assim, a prática do cartógrafo é eminentemente política, pois como nos diria Deleuze (1997), antes do ser há a política.

Na realidade, a prática do cartógrafo tem relação direta com a micropolítica, vinculada às técnicas e práticas de subjetivação, no sentido da produção da subjetividade, dos processos desejanter emergidos no campo social e cultural, matéria fundamental da produção e reprodução do sistema social, com suas leis, contratos e instituições.

Esta dimensão ampliadamente política do cartógrafo, assim concebida, é também fundamentalmente ética, pois busca sustentar a vida em seu movimento de expansão, intensificando os processos de atualização de novos modos de existência, sem se orientar por classificações nosográficas, orientações hierárquicas ou sistemas de pensamentos que produzem binarismos, sedentarismos ou aprisionamentos conceituais.

A escolha pelo método cartográfico evidencia nosso comprometimento ético-estético-político enquanto pesquisador que se engaja na defesa da vida como valor maior, ou seja, sob o ponto de vista do observador se permite entrar em contato com tudo aquilo que o campo de pesquisa apresenta, de fato, como material de análise, ou seja, não se orienta por questões prévias, que poderiam induzir os sujeitos, grupos e coletivos a dizer e expressar aquilo que poderia ser esperado pelo pesquisador de perceber, ouvir ou pensar sobre os “dados coletados” da pesquisa. O material enunciado pode e deve sempre ser adquirido sem interferência do pesquisador, mesmo que os dados tragam contradições daquilo que foi idealizado como possível, das respostas às perguntas que originaram a elaboração inicial da temática e do próprio projeto de pesquisa.

Trabalhar com o método cartográfico abre precedentes para que se possa cartografar imagens, discursos, desejos, literaturas, obras de arte e interseccionalidades e outras escritas que tecem rizomaticamente os lineamentos que compõem as subjetividades e os processos de subjetivação, e, embora a cartografia vise o estudo de subjetividades, a investigação se faz através da habitação de um território, o que significa abordá-lo por suas conexões, pelos agenciamentos que estabelecem com o que lhes é exterior. Neste caso, a função de produção de realidade abarca tanto a produção de subjetividades quanto a dos territórios nos quais eles se prolongam. (BARROS e KASTRUP, 2009, p. 90).

(IN) CONCLUSÕES FINAIS

Apostamos na produção de modos de fazer pesquisa que tenham compromisso e comprometimento com posições éticas, estéticas e políticas no sentido de promover saberes e conhecimentos independentes de valores pessoais, hierarquias de privilégios e de valores morais.

A pesquisa, e em evidência a pesquisa cartográfica, deve ser entendida como uma estratégia de investigação que não trace objetivos fechados, que não demarque de antemão respostas esperadas, pois, no ato de pesquisar, contamos com outra dimensão investigativa, marcada pelo acaso, por aquilo que não se esperava encontrar e, neste sentido, enaltecemos os pesquisadores e pesquisadoras que não se dobram sobre si mesmos, abandonando, desta forma, sentimentos de onipotência que limitam o verdadeiro ato de pesquisar.


Nesta perspectiva, a pesquisa cartográfica enquanto dispositivo de acompanhar processos, se mostra implicada politicamente desde a formulação da pergunta da investigação e a

elaboração do projeto inicial, quanto na “colheita de dados”, nas análises realizadas e no modo de construção da escrita como ato de expressão e defesa de produção de conhecimento que se diga independente de sentidos, de valores dados previamente valorizando, sobremaneira, a promoção de saberes laicos, democráticos e susceptíveis a críticas e a revisões.

Com as problematizações trazidas, neste artigo, propomos a prática do ato de pesquisar sempre engajado, sempre comprometido em apresentar o material encontrado de modo crítico e dialógico, promovendo uma academia em que a pesquisa seja respeitada enquanto modo de transversalizar conceitos anteriores, datados sócio-historicamente bem localizados e a emergência de novos saberes que se afirmem pela criatividade e facilitação para a emergência do novo, evidenciados pela ideia de parcialidade e provisoriade, pois, os conceitos e os saberes, assim como a vida, são processuais, e se encontram permanentemente em construção.

REFERÊNCIAS

- Akotirene, C. *Interseccionalidades*. São Paulo, Sueli Carneiro, Ed. Jandaira. 2020.
- Alvarez, J.; Passos, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: Passos, e.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (Orgs). *Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção da subjetividade*. 2009.
- Azeredo, S. M Em defesa do posicionamento na pesquisa em Psicologia. In Teixeira-Filho, F et al (organizadores) *Queering: problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea*. Cuiabá: EdUFMT. 2013.
- Barros, L. P.; Kastrup, V. Cartografar é acompanhar processos. In: Passos, e.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (Orgs). *Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção da subjetividade*. Porto Alegre, Editora Sulinas. 2009.
- Braidotti, R. *Sujetos Nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós. 2000.
- Crenshaw, K. W. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identi tarias, y violencia contra las mujeres de color. In: Méndez, Lucas Platero (ED) – *Intersecciones: cuerpos y sexualidades em la encrucijada* – Temas contemporâneos. Ediciones Bellaterra, Barcelona. 2012.
- Deleuze, G. Qu'est-ce qu'un dispositif? In Michel Foucault *philosophe. Rencontre internationale*. Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris, Seuil. **O que é um dispositivo?** Tradução Rui Souza Dias, revisão técnica Hélio Rabello, Assis. 1989/2001.
- Deleuze, G.; Guattari, F. **Rizoma: uma introdução**. In: Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1 – Rio de janeiro: 1995. Ed. 34.
- Deleuze, G.; Guattari, F. Conclusão – Regras Concretas e Máquinas Abstratas. In: Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo, 1997. Ed. 34.
- Foucault, M. **A escrita de si**. In: Foucault, M. *O que é um autor?* Lisboa, 1992. Passagens.
- Haraway, D. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Campinas/SP, Cadernos Pagu. 1995.
- Kastrup, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: Passos, e.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (Orgs). *Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção da subjetividade*. Porto Alegre, 2009. Editora Sulinas.
- Kastrup, V.; Barros, R. B. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: Passos, e.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (Orgs). *Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção da subjetividade*. Porto Alegre, 2009. Editora Sulinas.
- Lugones, M. **Colonialidad y Género**. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, 2008. No.9: 73-101, julio-diciembre.
- Nogueira, C. **Interseccionalidade e Psicologia Feminista**. Salvador, Bahia, Editora Devires. 2017.



Perlongher, N. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo. 2008.

Platero Méndez, R. L. (ED) – *Intersecciones: cuerpos y sexualidades em la encrucijada - Temas contemporâneos*. Ediciones Bellaterra, Barcelona. 2012.

Pocahy, F. 'Pesquisa – aquecimento': Derivas de uma epistemologia libertina. Em Teixeira-Filho, F et al (organizadores) *Queering: problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea*. Cuiabá: EdUFMT. 2013.

Rolnik, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo, 1989. Editora Estação Liberdade.

Saraiva, Maria Rebeca Oliveira. *Territórios dos sentidos: da emergência dos processos de subjetivação na metrópole contemporânea*. Maringá/PR, *Revista Espaço Acadêmico*, número 132. 2012.

**PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO:
GÊNERO E SEXUALIDADES**



NOTAS DECOLONIAIS SOBRE O GÊNERO FEMININO EM ÁFRICA: SUBSÍDIOS PARA UMA SUBJETIVAÇÃO POSITIVA DO CONTINENTE E SUAS MULHERES

Helena Cosma da Graça Fonseca veloso²⁸

Existe uma vasta literatura que efetua a demonstração de que a ciência e, em particular, a investigação científica contribui para a melhoria das condições de vida dos indivíduos, porque possibilita à aquisição de conhecimentos, à introjeção de valores (Santos, 1996) e a busca de soluções para os problemas enfrentados pela humanidade.

Diz-nos a Unesco que,

Os benefícios da ciência são, no entanto, distribuídos assimetricamente entre países, grupos sociais e sexos. O desenvolvimento científico tornou-se um fator crucial para o bem-estar social a tal ponto que a distinção entre povo rico e pobre é hoje feita pela capacidade de criar ou não o conhecimento científico [...] sem instituições adequadas de educação superior em C&T e em pesquisa, com uma massa crítica de cientistas experientes, nenhum país pode ter assegurado um desenvolvimento real (Unesco, 2000, 15).

O que implica que os países, que não investirem em uma educação de qualidade (a capaz de promover a efetiva literacia científica) e em ciência e tecnologia estarão sempre dependentes daqueles que o fizerem, logo, numa posição de maior vulnerabilidade e precariedade, porque incapazes de resolver os seus problemas domésticos.

A ciência, ao se contrapor ao senso comum, tem sido aliada das mulheres, pois está na origem das mudanças do estatuto social da mulher que se tem observado ao longo dos séculos. Foi por intermédio desta e não só (através dos estudos feministas, dos estudos sobre gênero, dos estudos sobre as mulheres) que foram criados subsídios capazes de desconstruir a ideia da mulher como sexo frágil, antes naturalizada.

Foi a ciência, em contraposição, ao senso comum que efetuou a demonstração de que há na cultura mecanismos sociais refinados que trabalham no sentido de conformar a mulher ao lugar do segundo sexo, como tão bem demonstrou Simone de Beauvoir (1980). Constituiu e continua a constituir inovação científica, portanto, empoderar mulheres, bem como as reconhecer como um poderoso fator de desenvolvimento.

Sustentaremos, neste trabalho, que uma das áreas de investigação nas quais as mulheres mais têm se sobressaído é justamente aquela em que estas tomam como objeto de estudos as próprias mulheres. Falar sobre a luta das mulheres ao longo dos séculos, consiste fundamentalmente em efetuar a demonstração de que o estatuto que hoje as mulheres gozam, em grande parte dos países do mundo, foi adquirido através de muitas lutas ao longo do tempo.

Trata-se de fazer essencialmente ver que os direitos que para muitas mulheres hoje são garantidos, como o ar ou como o sol, só foram adquiridos mediante muitas, muitas e muitas lutas. Estamos a falar do direito a estudar, do direito a trabalhar, a votar, a produzir ciência, a dirigir a própria vida, entre outros.

28 Helena Cosma da Graça Fonseca Veloso. Possui graduação (Bacharel, Licenciatura e Formação de psicólogo) em psicologia e Mestrado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Concluiu o Doutorado em Teoria Psicanalítica na mesma instituição, em 2001. Atua no campo da psicologia, exercendo atividades como as de ensino, pesquisa, supervisão clínica, atendimentos clínicos em consultório e em instituições de saúde mental, gestão de ensino e gestão de saúde.

MUNDIALMENTE A MULHER CONTINUA SUBMETIDA A VIOLÊNCIA DO PATRIARCADO.

A violência é concebida como um problema de saúde pública e compreende ações de indivíduos, grupos, classes, nações, capazes de provocar danos físico, moral, mental, capazes de perturbar o perfeito desenvolvimento e causar até mesmo a morte. O vocábulo, deriva da palavra latina *violentia* que expressa o ato de violar-se ou violar outrem. O sistema patriarcal é violento porque ao colocar ênfase no domínio dos homens caucasianos tende a desconsiderar mulheres, crianças, transgêneros e não caucasianos como sujeitos de direito.

Apesar dos avanços com relação ao estatuto da mulher na maior parte das regiões e da existência de cultura não patriarcal, não nos enganemos, a violência deste sistema prossegue a vitimar mulheres em todo o mundo, e é por isso que no artigo escrito em 2018 (p.25), intitulado “A importância da igualdade de gênero”, os autores *Achim Steiner* (Vice-Secretário-Geral das Nações Unidas e Diretor Executivo do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente) e *Phumzile Mlambo Ngcuka* (Diretora Executiva do programa das Nações Unidas para as Mulheres) vão sustentar que o empoderamento da mulher é um imperativo ético e econômico.

Existe todo o conjunto de estruturas sociais presentes nisso que chamamos de cultura do patriarcado que concorrem para conformar a mulher ao lugar de segundo sexo como apontou tão bem Meyer (2005), mostrando que o cinema (convenhamos que é muito raro vermos heroínas a salvarem homens em filmes, quase sempre são as mulheres que se encontram numa situação de fragilidade e que são salvas pelos heróis homens, o que reforça o estereótipo de que as mulheres são fracas), a música “afinal Maria é que é a mulher de verdade, não?”, a família, a escola, a religião, etc.

Estudos recentes têm operado com o conceito de pedagogias culturais, para mostrar como é que por intermédio de um conceito mais amplo de educação os indivíduos são levados a assumir determinados papéis sociais. O conceito de pedagogias culturais incorpora forças e processos que incluem a família, a escolarização, a religião, mas que estão muito longe de se limitar a, ou ainda de se harmonizar com estas como os meios de comunicação de massa, o cinema, a música, a literatura, os jogos eletrônicos, a mídia, os chamados grupos de iguais, entre outros.

Isso implica, portanto, em analisar os processos, as estratégias e as práticas sociais e culturais que produzem e ou educam indivíduos como mulheres e homens de determinados tipos, sobretudo se quisermos investir em possibilidades de propor intervenções que permitam modificar minimamente, as relações de poder de gênero vigentes na sociedade em que vivemos. (Meyer, 2005, p.12)

Na contemporaneidade Ngcuka e Steiner (2018) incentivam a colocar mulheres a liderar organizações porque a experiência tem demonstrado que as empresas que assim o fazem vêm melhorada a sua performance financeira, entre outros ganhos.

Enquanto cientistas, torna-se difícil acreditar em teses que sustentam que determinada característica como, por exemplo, a cor ou o sexo possa ser responsável pelo melhor ou pior desempenho de um indivíduo. É-nos difícil crer em teses absolutistas, deixa-nos mais confortável a ideia de que as pessoas independentes de suas características de gênero podem melhorar ou piorar a performance das organizações.

Fomos convencidos, no entanto, que esta afirmação constituía um facto científico e não um artefacto ideológico quando os autores passaram a apresentar dados de pesquisa, dizendo que a empresa x ou y já havia adotado esta política de gênero e já teriam tido a performance financeira melhorada. Vimos que não se tratava, portanto, de ideologia de gênero, e sim

de pesquisa sobre performance de gênero feminino em ambiente organizacional e que se tratava nesta afirmação não de ideologia, mas de ciência.

Vários têm sido os estudos que se destacam pela finalidade de evidenciar a força e o poder das mulheres na sociedade, contrariando e reescrevendo a historiografia da mulher no mundo, apresentando-a como um poderoso fator de desenvolvimento das sociedades. Trata-se de estudos sobre liderança feminina, trabalhos que demonstram que, dada a centralidade do espaço que a mulher ocupa na vida humana (traço comum as mulheres na diversidade de culturas), educar uma mulher significa educar uma nação (Zau, 2017).

Apesar das conquistas das mulheres, ainda há muito a se fazer com relação ao trabalho de construir barreiras a opressão que as mulheres vivenciam no mundo. Não é longínquo o episódio em que a afgã Malala, ao levantar a bandeira da importância das mulheres estudarem, sofreu um atentado por parte de talibãs. Nesse que representou um dos episódios mais tocantes de nossa era, países tiveram que reunir esforços para, em conjunto, salvarem a vida da adolescente que mais tarde tornar-se-ia a primeira (com a sua idade) a receber um prêmio Nobel da paz. A ideia de que este assunto não constitui mais um problema e que não é mais necessário se continuar a tocar nesta tecla constitui uma falácia que este episódio que, podemos qualificar como recente, vem comprovar.

DESCONSTRUINDO A TESE DE QUE AS MULHERES AFRICANAS NÃO SOFREM A VIOLÊNCIA DO PATRIARCADO PORQUE A BASE DA SUA CULTURA É O MATRIARCADO.


Apesar da base das nações africanas ser o matriarcado (lugar de onde derivam as grandes heroínas como a rainha Njinga a Mbande e outras), devido há séculos da presença do estrangeiro em solo africano o sistema patriarcal passou a habitar África, o que fez com que também parte dos africanos passassem a se conduzir a partir das estruturas mentais dos colonos.

Esse apagamento da cultura africana decorrente do fenômeno da colonização, isto é, da usurpação das terras de África, do sequestro de seu povo, e até mesmo de seu ser (que passa a ser narrado pelo colonizador), agrava-se com o facto de parte dos africanos, efetuarem os seus estudos fora de África, tendo as suas referências em termos de formação igualmente situadas fora da mesma.

Como afirma Zau (2017, p. 14),” Segundo o pesquisador senegalês Cheik Anta Diop, em “Nations Negres et Culture”, a falta de princípios de horizontalidade na relação entre homem e mulher não faz parte da tradição africana (...) Se em alguns povos africanos formas mitigadas do regime patriarcal são detectadas, deve-se à influência do islamismo e do catolicismo.

Segundo Diop na tradição africana a família é matriarcal com descendência uterina”. Os mesmos nos mostram adichie, Chiziane e Oyewumi, ou seja, que a cultura do patriarcado é importada, não é originária das culturas africanas. Adichie, Chiziane e Oyewumi (2020: 2) mostram que, “Com a invasão dos europeus na África, esse contato possibilitou a transformação das sociedades africanas que antes eram matrilineares, onde cada família era liderada por mulheres e tanto a filiação se estabelecia na ancestralidade materna quanto nas mulheres assumiam posições e ocupavam posições centrais na família composta por homens e mulheres.”

Aqueles que sustentam que não há problemas de patriarcado em África, que pela sua própria cultura as mulheres já estariam supervalorizadas, e que essa discussão diria apenas respeito ao ocidente e a suas mulheres, ou seja, as mulheres dos outros, esquecem-se de que



como bem mostra a psicanálise nós não somos só nós, nós somos também os outros com os quais nos relacionamos e dos quais os traços introjetamos através de um processo que Sigmund Freud (1923) denominou identificação. Um processo em que ao convivermos com o outro nos transformamos paulatinamente neste outro. É isso que faz com que também em Angola muitas mulheres ainda se encontrem subalternizadas, impedidas de exercer as suas plenas potencialidades.

Aristóteles afirmou que o bebê que acabou de nascer por ser um varão, isto é, por comportar o órgão sexual masculino deveria ser considerado superior a sua mãe ou sua avó, ou seja, a mulheres adultas o que é inconcebível nas culturas africanas de base matriarcal aonde, como bem aponta Oyèrónké Oyěwùmí, outros critérios são utilizados para atribuir poder, no seio das relações sociais, sendo um deles a antiguidade e outro a linhagem.


Na cultura africana de base matriarcal, portanto, com relação a avó e a mãe por possuírem mais idade e contarem com mais experiência, jamais a criança que acabou de nascer por portar um órgão genital masculino poderia nestas culturas ser considerado superior a ambas, quer a mãe, quer a avó. Por isso aconselha-se, no que tange a este tópico, aos africanos passem a desprezar as estruturas mentais dos colonos e voltem a sua cultura original aonde tanto homens, como mulheres e crianças são igualmente valorizadas como seres completos que são. Como diz um ditado africano – até a criança pode ensinar a tocar batuque.

Esse ditado expressa o valor que a criança tem nesta cultura pois valoriza as suas qualidades e competências. Qualidades e competências essas muitas vezes não encontradas em adultos que podem, então, aprender com as mesmas. IV–Falemos sobre os desenvolvimentos recentes dos estudos sobre mulheres em África. Dentre os desenvolvimentos mais recentes, a última palavra dos estudos sobre as mulheres vem de África com a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. Esta autora fez uma advertência fundamental de que tem havido uma generalização da narrativa da história da mulher ocidental à toda e qualquer espécie da mulher e que é importante desfazer essa equivalência, porque ela vai resultar no desconhecimento da história das mulheres africanas (como das de outras latitudes).

No âmbito do diálogo Norte –Sul sobre a temática a autora supracitada sustentou, que na cultura Yórubá o conceito de gênero é dispensável para se pensar a condição da mulher porque as relações de poder nesta não são baseadas no sexo, mas em outros elementos como a antiguidade e a linhagem. Sustentou a teórica, ainda, que é preciso que se descolonize a abordagem da mulher em África pois os conceitos importados de outras culturas constituem cobertores curtos para analisarem os fenômenos da cultura africana. A partir do relevante trabalho desta autora, hoje, não se pode mais falar em mulher e sim em mulheres, não se pode mais falar em feminismo e sim em feminismos. Foi sobretudo o trabalho desta autora que fez com que atualmente, como demonstra Mazariegos, conte-se cada vez mais com “antropólogas e outras cientistas sociais que desenvolvem estudos para entender as relações entre o universo das mulheres e o universo dos homens, a partir de perspectivas de outros povos que não são ocidentais” (Mazariegos, 2011, p. 120)

Abre-se assim um campo extenso de pesquisas que abrange as mulheres em seus contextos específicos, isto é, para o estudo da mulher santomense, angolana, caboverdeana, guineense, senegalesa, etc. Concordamos com a autora que é preciso descolonizar África e que o caminho para esta efetiva desconolização é que esta possa construir uma narrativa sobre si, o que inclui as suas mulheres.

Pensamos que assim como as nossas mulheres permaneceram desconhecidas porque invisibilizadas na narrativa ocidental sobre a realidade, existe toda uma África desconhecida



a espera de ser resgatada pela produção de conhecimento de seus filhos Foucault (1979) em seu trabalho realizado no sistema carcerário em que criou condições para que os presos pudessem falar (em que equivaleu a emergência das falas desses presos a um confisco, ainda que momentâneo, do discurso hegemônico) afirmou que uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si e ao fazê-lo, dizemos nós, o autor apontou, também um caminho para o empoderamento da identidade do negro e da África contemporânea: a construção de uma narrativa sobre si, a construção de uma narrativa sobre África. Tal caminho é o “da reemergência [...] do reaparecimento desse saber, ou desses saberes [...] desqualificados” (Foucault, 2002, p.82), ou dito de outra forma, em se tratando de África, o da produção de saberes endógenos (Kagibanga, 2008).


Tal caminho também nos foi apontado, em outras palavras, por Agostinho Neto (1974, p.20) por intermédio de seu poema situado no livro *Sagrada Esperança*, denominado “Havemos de voltar”. O caminho apontado é de que voltemos “às nossas lavras, às praias, aos nossos campos [...] às nossas tradições [...] nossa terra, nossa mãe”, que retornemos a essa África descrita por Cheik Anta Diop (1959) como potente e feliz. Esse mesmo caminho, também, foi nos apontado, ainda, por Martin Luther King no discurso que pronunciou no Alabama quando nos orienta a gerar “uma nova imagem que seja mais forte do que o nosso adversário e adotarmos esta imagem com tamanha coragem e a encararmos tão fortemente que seu reflexo ilume a grande escuridão” (King, 2014).

É importante assinalar que para Foucault, como bem mostra Machado (2006, p.171), o poder pode ser exercido de forma negativa (a destruir, a inviabilizar) como também de forma positiva (a gerar, a produzir). O poder “é luta, confronto, relação de força. [...] não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele se exerce e se disputa, e não é uma relação unívoca, unilateral, nessa disputa ou se ganha ou se perde”. Acreditamos que é esse caminho, que consiste em fazer resistência ao saber hegemônico que é o de, em última instância, exercer uma espécie de contrapoder (esse caminho que implica em produzir e gestar recursos de poder), o capaz de resgatar África, isto é, o de restituir a sua dignidade.

DESCONSTRUINDO A TESE DE QUE A ÁFRICA É IMPRODUTIVA, ASSIM COMO AS SUAS MULHERES.

Face a ostensiva desqualificação de África e de suas mulheres produzida pelo discurso hegemônico, representada por publicações que apresentam a região como “o continente da miséria e do desespero” e com “o mais precário estatuto da mulher” (Attali, 1999, p.18,19), há que se produzir informação que permita desalienar subjectividades, isto é, que promovam a desalienação daquelas subjectividades que representam África e africanos como situados a margem do desenvolvimento e isentos de grandes feitos, permitindo a essas subjectividades desenvolver uma concepção mais positiva sobre ambos.

Estudos já demonstraram que África é o berço da humanidade. Neste texto, faremos a nossa parte para demonstrar uma das facetas de África que tem sido invisibilizada, nomeadamente a de ser o berço invisível do Afrofeminismo. Defenderemos neste texto que na linha do tempo do Afrofeminismo, o marco inicial deve ser colocado em África e para fazer esta demonstração apresentaremos a trajetória da afrofeminista africana conhecida como Rainha Njinga a Mbande. Trata-se de uma afrofeminista cujos feitos levaram o seu nome para além das fronteiras do seu país de nascimento (Angola) e a tornaram internacional.



Como já dissemos, a base das civilizações africanas é matriarcal. Ao contrário do patriarcado de origem ocidental (em que os homens brancos e heterossexuais têm supremacia sobre as mulheres, as crianças, os não brancos e as minorias sexuais), a estrutura matriarcal caracteriza-se por relações horizontais entre homens e mulheres. Acreditamos que o “poder” de Njinga a Mbande está enraizado nesta cultura e deve servir de inspiração para as mulheres africanas e para as mulheres do mundo em geral.

Esta é a rainha que liderou a nação angolana e resistiu ao poder colonial comandando tropas compostas por homens e mulheres. Apresenta-mo-la porque ela e outras da sua espécie que pegaram em armas e lideraram ou se juntaram aos homens na luta pela libertação africana testemunham que a gênese do afro-feminismo está em África e não nos Estados Unidos nos anos 70, como afirma o discurso dominante.

Nascida em 1583 e falecida em 1663, Njinga personificou o símbolo da resistência aos colonizadores no contexto da guerra de independência de Angola. Entre as proezas da rainha, destaca-se a ocasião em que foi recebida pelo colonizador português (sentado no seu luxuoso trono), tendo sido convidada a sentar-se no chão, a rainha prontamente pediu a uma das suas criadas que se sentasse atrás das suas costas para ficar frente a frente com o seu carrasco, nivelando assim as posições de poder.

Popularmente conhecida como Rainha Jinga ou Rainha Ginga, ou como Dona Ana de Souza pelos portugueses. Nome pelo qual é conhecida Nzinga Mbandi Kia Mbandi, soberana dos reinos do Dongo e Matamba, desde 1623 até ao fim da sua vida, no território da atual Angola. Filha de Ngola Mbandi Kiluanji, em 1617 disputou o trono do Ndongo com o seu irmão mais novo ou “meio-irmão”, que, tendo vencido a disputa, foi entronizado com o nome de Ngola Mbandi. Em 1622, foi enviada a Luanda para negociar um tratado de paz com o governador português João Correia de Souza, tendo aí permanecido cerca de um ano, período durante o qual recebeu também os sacramentos do batismo católico e o nome cristão de Ana de Souza. Após o seu regresso ao Dongo, com a morte de Ngola (seu irmão mais novo), assumiu o trono, que ocupou durante cinco anos, quebrando não só os tratados assinados com os portugueses, como o pacto do batismo cristão, mas também bloqueando as rotas comerciais que conduziam a Luanda. Atacada pelos portugueses, refugiou-se nas ilhas do rio Kwanza e, nos anos 1626-1627, instalou-se no reino de Matamba, onde passou a comandar grupos de guerreiros Imbangala e a liderar a guerra contra os portugueses (UFRGS, 2017).

Esta é a mulher retratada no filme da NETFLIX “A Mulher Rei”, atualmente em exibição. É a mulher que, apesar de ter tido o seu poder questionado pela coroa portuguesa (que alegava que não podia representar o seu povo pelo simples facto de ser mulher), reivindicou para si o direito de exercer o poder, de liderar o seu povo como qualquer homem (prerrogativa que só pertenceria aos homens segundo a coroa portuguesa), ou seja, ousou reivindicar, já naquela época, a tão apregoada igualdade de gênero.

PARA CONCLUIR

No discurso dominante, diz-se que o afrofeminismo nasce no coração do movimento negro americano, em terras de língua inglesa, consolidando a América do Norte e a língua inglesa como um império. No mesmo contexto dos discursos dominantes, e não só (Kabou 2012), a África não produz nada, não tem grandes realizações históricas e deve ser situada à margem do desenvolvimento. No entanto, os estudos decoloniais (Oyèwùmí, 2011, Mbembe, 2023) mostram que esses mesmos discursos dominantes são responsáveis pelo apagamento das grandes conquistas de África. É necessário ir na direção oposta, e o trabalho aqui

apresentado cumpre essa missão: ir na direção oposta, tornar visíveis os grandes feitos de África e resgatar a sua verdadeira história.

Neste caso, apresentamos o grande feito de uma mulher angolana, que nos permite situar África, e mais especificamente Angola, como o berço invisível do afro-feminismo.

A invisibilidade de África não resulta de características inatas da população africana, que seria naturalmente improdutiva em contraste com a população caucasiana, como a narrativa do colonizador nos quer fazer crer.

É importante lembrar que neste processo histórico chamado colonização, não foram apenas as terras de África que foram roubadas, foi o próprio ser do africano que foi sequestrado, este ser que passou a ser narrado pelo colonizador como feio, como tendo mau cabelo, como cheirando mal, como preguiçoso, como só trabalhando quando é chicoteado, e outras falsidades que não retratam o que é o africano.

Trata-se de uma falsa realidade que, de facto, toma o lugar da verdadeira realidade, tornando invisível a segunda, ou seja, a original. É por isso que concordamos com Oyèwùmí (2011) que é necessário gerar conhecimento sobre África a partir dos africanos, a partir de sua realidade original.

Tal como a história das mulheres africanas permaneceu desconhecida porque foi confundida com a narrativa sobre as mulheres ocidentais, há toda uma África desconhecida à espera de ser descoberta através da produção intelectual dos seus filhos. Uma África que tem de ser resgatada do olhar deformador e da narrativa do estrangeiro. Esta perspectiva que invisibiliza ou subalterniza os saberes, a beleza, as capacidades, as competências, em suma, o poder africano, e na nossa opinião este resgate só é possível através da produção de conhecimento endógeno, o que fazemos ao publicar este artigo.

Apraz-nos concluir assim: Viva os grandes feitos de África. Viva os grandes feitos da mulher africana. Viva os grandes feitos da mulher angolana.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C., CHIZIANE, P., OYEWUMI, O., - Ativismo feminista em África: dinâmicas e perspectivas, Revista África e africanidades, n.34, 2020.

ATTALI, J.-Dicionário do Século XXI, Lisboa: Novas Edições Editoriais, 1999.

BEAUVOIR, S. The Second Sex. Vol.I and 2, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BRAGANCA, C., PEDRO, O.S. G. - Las conquistas del movimiento feminista como expresión del protagonismo social de las mujeres- Actas del I Simposio de Estudios de Género y Políticas Públicas, ISSN 2177-8248 Universidade Estadual de Londrina, 24 y 25 de junio de 2010.

CASAGRANDE, L et alii. Mulheres e ciência; pioneiras nas ciências naturais. Cadernos de artigos sobre gênero e tecnologia, v.1, n.1, p.3-14, 2004.

CHRISTO, CA Marcas de batom. Revista Caros Amigos, Disponível em: (<http://pensocris>, 2001.

DIOP, C.A- De la Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’afrique noire d’aujourd’hui, Paris: Présence Africaine, 1979.

_____. L`. Unité culturelle de l’Afrique noire, Paris: Editora Presence Africaine,1959.

ELA, J. M. - Restituir a história às sociedades africanas / promover as ciências sociais na África Negra, Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pegado, 2013.

FOUCAULT, M. - “Em defesa da sociedade”. Curso no Colégio de França, SP:

Foucault, Michel, 2002.

- _____ A ordem do discurso, S.P, Loyola, 1996.
- _____ As palavras e as coisas, S. P, Martins Fontes, 1981.
- _____ Microfísica do Poder, Rj, Editora Graal, 1979.
- FREUD, S.- (1923) O Ego e o ID in Obras completas, V.XIX, Edição Standart Brasileira, RJ: Editora Imago, 1976.
- KABOU, AXELLE - E se África se recusasse o desenvolvimento? Luanda, Lisboa: Mulemba, Edições Pegado, 2012.
- KAJIBANGA, V.- Saberes endógenos, ciências sociais e desafios dos países africanos”, in saberes endógenos e novas epistemologias em África, Revista Angolana de Sociologia, Mangualde: Edições Pegado, 2008.
- KING, M.L. Discurso na cidade de Alabama- in SELMA / A Fight for Equality (Film), NY: David Lowo HD, 2015.
- MACHADO, R-FOUCAULT a Ciência e o saber, RJ: Jorge Zahar, 2006.
- MAZARIEGOS, D.-Antropologia do gênero ou antropologia feminista in Mulemba Revista Angolana de Ciências Sociais, Luanda: FCS/UAN, 2011.
- Mbembe, A- Descolonizar la universidad. Enngativo Edições,2023.
- MEYER, D. E.- Gênero e educação: teoria e política in Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo em educação in Gênero y educación: teoría y política en cuerpo, gênero y sexualidad: un debate contemporâneo en educación/ LOURO, G. N., FELIPE, J., GOELLNER, S.V. (organizadores) .8 ed- Petrópolis, RJ: Vozes,2012
- NETO, A- A Sagrada Esperança, Lisboa: Sá da Costa,1974.
- NGKUKA, PM. STEINER, A., - “A importância da igualdade de gênero” in Valor Económico, Luanda, março, 2018.
- OYĚWÙMÍ, O.- Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions and identities. Nova Iorque: Palgrave Mcmillan, 2011.
- SANTOS, JT- Os valores e a mudança, in Psicologia e Ética, Lisboa:ISPA, 1996.
- SOUZA, N S. (1983) - Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão, RJ: Edição Graal, 1983.
- UFRGS (2017), - PIC- Biografías de mujeres africanas Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. Disponible en <https://www.ufrgs.br/africanas/nzinga-mbandi-1583-1663/>, consultado el 23/01/2002.
- UNESCO- Peril and promise: higher education in developing countries report. Whashington, 2000.
- ZAU, F.- A mulher como fator de democratização e desenvolvimento no mundo Disponível no Jornal de Angola.sapo.ao/ opinião/ artigos consultados el 20/09/2020.

“A CASA DOS HOMENS” NAS PLATAFORMAS DIGITAIS: ATRAVESSAMENTOS DAS MASCULINIDADES, AMORES E SEXUALIDADES NO CONTEMPORÂNEO

Fabio Murelli Rosa (UNESP)
Danielly Christina de Souza Mezzari (UEL)
Leonardo Lemos de Souza (UNESP)
Dolores Cristina Gomes Galindo (UFCG)

Imperativos de gêneros e de amor não se limitam ao que, comumente, chamamos de realidade em contraposição a um campo dito virtual. Desse modo, tais conjunturas e contextos invadem os espaços que são acessados por equipamentos eletrônicos ligados em rede, de tal forma que a separação entre uma vida *online* e *off-line* não possui uma delimitação evidente, de modo que se pode afirmar que ela sequer existe, de fato. Normatividades de gêneros e de sexualidades se estendem e atravessam os mais distintos lugares – mesmo os considerados imateriais – como os que as tecnologias possibilitam.

Daniel Welzer-Lang (2001) chama de “Casa dos Homens” aqueles espaços e hábitos que concentram atividades consideradas masculinas e que devem ser realizadas entre homens, tais como: encontros só com uns amigos para um churrasco ou para uma partida de futebol, bem como nos momentos em que, durante o desenvolvimento da criança, o corpo com pênis passa por uma série de conferência de sua masculinidade, às vezes, pela figura paterna, ou pelos outros homens com os quais se relaciona na infância e na adolescência. Esses ambientes, segundo o autor, passam a produzir nesses corpos com pênis uma intensa rejeição do feminino como o grande comprometedor da sua masculinidade “de verdade”, bem como em não demonstrar vulnerabilidade emocional, tampouco corporal, para que os elementos ligados à força não deixem de constituir suas performances.

Este texto busca discutir a constituição das masculinidades e do amor no contemporâneo levando em conta os atravessamentos produzidos por tecnologias, especificamente as possibilitadas por aplicativos geolocalizadores e de sites com os quais seja possível viabilizar parcerias amorosas e/ou sexuais. Consideramos relevante e necessário situar o conceito de gênero como fundamental para fazer essa discussão. Para isso, fazemos apontamentos sobre este conceito relacionando-o com o tema “amor” nas teorias feministas, desde as que focam na crítica ao patriarcado até as que fazem a crítica ao gênero, atravessado por outros planos transversais para análise.

Aplicativos geolocalizadores são plataformas digitais que passaram a operar após o advento dos smartphones e tablets que permitem a conexão pela internet de modo móvel. Esses aplicativos necessitam que o/a usuário/a permita que seu aparelho o/a localize geograficamente por meio de informações coletadas via GPS (Global Position System). No caso deste texto, estamos levando em consideração os aplicativos geolocalizadores voltados ao estabelecimento de encontros sexuais, amorosos e/ou afetivos tanto entre heterossexuais quanto em bissexuais e homossexuais, como *Grindr*, *Hornet* e o *Tinder*. Além desses aplicativos geolocalizadores, consideramos também o site *Ashley Madison*, por meio da pesquisa de Larissa Pelúcio (2015), pois ele, apesar de não geolocalizado da mesma maneira que as outras plataformas, nos permite também pensarmos nas questões de gênero e de amor que são, aqui, centrais.

Embora façamos referência aos atravessamentos de gênero, tecnologias e amor, é importante frisar que daremos especial destaque ao gênero masculino, mesmo que o discutamos de modo análogo ao gênero feminino. Entendemos, como explicitaremos, que mesmo que os gêneros

possam ser tratados no plural por serem fluidos e não essenciais, nós convivemos com processos que os normatizam e buscam, por meio de alguns dispositivos – como o das tecnologias aqui em destaque –, configurar padrões que estabelecem relações fixas e binárias quanto a eles.

O texto é finalizado com a discussão de performances de masculinidades em aplicativos geolocalizadores voltados tanto para o público heterossexual quanto para o público *gay*. Podemos perceber que todas elas evidenciam uma certa noção específica de masculinidade – geralmente cobrada e reforçada sobre os corpos com pênis, mas não só – como um forte dispositivo regulador da forma pela qual mulheres heterossexuais e homens homossexuais – ou ao menos com práticas homoeróticas – estabelecem suas relações amorosas, afetivas e/ou sexuais no contemporâneo. A referência ao homoerotismo se dá por reconhecermos que, em aplicativos voltados ao público *gay*, por exemplo, nem todos os homens que ali estão se reconhecem como tais, tampouco como homossexuais. Muitos se autodenominam como heterossexuais e/ou bissexuais, portanto, o termo homoerotismo é comumente empregado quando se quer evidenciar práticas sexuais e eróticas entre homens sem buscar uma necessária classificação identitária sobre o modo como vivem e estabelecem suas relações em todos os âmbitos de suas vidas.

No Brasil, percebe-se, que a masculinidade foi aliada, como nos apresenta Richard Miskolci (2012), à construção de um projeto de nação por meio do qual a família, como um microcosmo desse projeto, funcionaria como locus fundamental para uma pedagogia do sexo, isto é, a forma pelas quais se deve sentir prazer e com quais objetivos, e também pela conformação dos gêneros, nas quais a masculinidade se desenvolve atrelada à dominação feminina e da família por meio do controle, da ordem e da disciplina e também por meio da negação da homossexualidade, bem como de qualquer processo de efeminamento. Não dominar, e ao mesmo tempo negar, os aspectos femininos, independentemente em quais corpos estejam, significa uma drástica perda da masculinidade – em outros termos, do “homem de verdade” – e, assim, uma abertura para a perda do domínio e do controle, aspectos que podem ser considerados degenerativos de uma certa forma de entender o masculino, logo, degenerativos de um projeto de nação no qual a ideia de civilização e avanço são fundamentais e entendidos como possíveis a partir de um controle masculinista e heterossexista.

COMO FALAR DE AMOR SEM ESSENCIALIZAÇÕES E ROMANTIZAÇÕES?

Mari Luz Esteban (2005) destaca que, apesar da vasta produção referente ao amor em canções, poemas, novelas, filmes, etc. no âmbito científico se têm produzido pouca reflexão sobre esta temática. Essas produções científicas partem, de um lado, de leituras naturalizadas e essencialistas, pensando e analisando as emoções como dados universais e pré-culturais, de modo a reforçar ideias que consolidam as desigualdades sociais imperantes, como as de gênero. De outro, como nos diz a autora, busca-se destacar as tendências democratizadoras das famílias e das relações conjugais. Esteban afirma que os estudos feministas apontam para as possibilidades de criação de redes de solidariedade e cooperação nas famílias, mas também de dominação e controle. Sendo assim, o problema das perspectivas democratizadoras do amor diz respeito à falta de problematização das ideologias familiares e amorosas e, principalmente, a não levar em conta as oportunidades desiguais que as mulheres continuam tendo e como essa desigualdade se reflete nas organizações amorosas/familiares.

Dessa forma, tem-se uma predisposição a essencializar o amor e a romantizá-lo. Mari Luz Esteban (2005) assevera que essas predisposições dizem respeito à centralidade que a

configuração das emoções possui na construção do sujeito ocidental em conformação com um sistema de gênero, classe, raça/etnia e sexualidade. Ao amor cabe a responsabilidade de nos devolver, ou assegurar, uma imagem de nós mesmas/os como ocidentais que podem se orgulhar de suas conquistas. Por isso mesmo, Esteban afirma que desentranhar os significados culturais do amor supõe deixar à vista os cimentos da nossa cultura e, ao mesmo tempo, nossos excessos e contradições.


Mas, de fato, o que é o amor? Moreno e Sastre (2010) afirmam que o amor é uma forma de cooperação solidária entre os indivíduos, de forma que sem essa cooperação a vida não haveria ultrapassado o estado bacteriano. As pesquisadoras acreditam que existe algo em comum em todas as formas de amor, mesmo existindo uma enorme variedade entre elas, que diz respeito a uma necessidade em nós que cria o desejo de nos relacionarmos com outras pessoas, induz-nos a nos aproximar, a necessitar de contato, a nos comportarmos de forma cooperativa. O amor começa quando uma célula procarionte cede parte ou a totalidade de seus cromossomos a outra e sua finalidade não é a reprodução, mas sim a conservação da vida. (MORENO, SASTRE, 2010).

A dificuldade em definir o que é o amor advém, de acordo ainda com Moreno e Sastre, do fato de que ele se constitui de um complexo de emoções e sentimentos e, para além disso, varia de acordo com o tempo, o espaço e a história de cada pessoa, mas também varia de acordo com o objeto ao qual se direciona (uma pessoa, um animal, uma ideia, etc.) e as situações particulares em que se encontram as pessoas. As autoras asseveram que o amor entre casais, ou amor romântico, pode ser considerado um caso à parte se comparado a outras formas de amor, pois as normas que o dirigem são diferentes. Em nome desse amor algumas atitudes, expressões, falas, etc, que seriam consideradas inaceitáveis, abusivas ou, no mínimo, controladoras em outros tipos de relacionamentos são aceitas com bastante frequência e naturalidade em relacionamentos amorosos e/ou sexuais.

Mari Luz Esteban (2011) cria o termo “pensamento amoroso” para fazer alusão aos modos de compreender e praticar o amor que se cria na modernidade e vai se delineando até os dias atuais. O termo remete a uma configuração que está diretamente relacionada à produção de leis, normas, símbolos e, também, na conformação de identidades. Como sublinha a autora, o pensamento amoroso é marcado por uma ordem heterossexual que se desdobra não só na hierarquização de algumas formas de expressão do desejo, mas também no delineamento de um tipo de relação específica entre masculino e feminino. O romântico é fomentado nas pessoas assignadas mulheres desde muito cedo, sinalizando determinados órgãos e não outros, determinados movimentos e posturas, guiando a capacidade sensorial e cognitiva para algumas direções e não para outras, provocando, por fim, uma consciência de si e do mundo marcada por uma modelação específica (Esteban, 2011).

Consideramos importante também pensarmos sobre as problematizações criadas com relação à categoria gênero. Para fazer isso, utilizaremos o esquema criado por Berenice Bento (2006) para falar sobre as principais tendências explicativas no que diz respeito à constituição das identidades de gênero. A primeira destas tendências trazidas pela autora está ligada à formulação de uma categoria “mulher” pensada enquanto um universal e, sendo assim, pensada também enquanto representativa de todas as expressões possíveis de ser mulher e da feminilidade. A grande problemática desta vertente é, portanto, a promoção da essencialização das identidades e também da vitimização das mulheres, que são vistas sempre como oprimidas, em contraposição aos homens que são sempre os opressores.

Podemos perceber na obra de Moreno e Sastre (2010) alguns atravessamentos desta tendência em seus trabalhos sobre o amor romântico, já que o pensam sempre relacionado



às questões de violência de gênero sem questionar, por exemplo, a dualidade homem/mulher e, na maioria das vezes, a heterossexualidade enquanto norma. Assim, apesar da relevância das contribuições de Moreno e Sastre acerca das características do amor, consideramos em mais consonância com nossas perspectivas pensar o amor não enquanto um sentimento, mas enquanto uma ação (HOOKS, 2012), enquanto uma ideologia que se atualiza em “experiências semiótico-materiais encarnadas” (Martínez, Fernández, 2014). Para bell hooks (2012) o fato de todas as pessoas saberem algo sobre o amor e, ao mesmo tempo, não serem capazes de defini-lo ou de entrar em um consenso acerca do que ele significa, é um ponto crucial na produção de violências em seu nome. É mais fácil acreditarmos que o amor pode ter um significado para cada pessoa e nos contentarmos com isso, de acordo com a autora, porque assim não precisamos admitir que, em muitos contextos em que dizemos que o amor está sempre presente, como no familiar, por exemplo, nós simplesmente não fomos amadas/os.

É necessário que comecemos a pensar o amor mais como uma ação na qual nos implicamos do que como um sentimento que nos atravessa porque, dessa maneira, assumimos uma maior responsabilidade por ele (HOOKS, 2012). Ao fazer essa proposta, hooks está preocupada em mostrar que o amor não é algo que está dado, que nos acomete, e sobre o qual não temos nenhum controle. Para se atualizar ele depende de um investimento e de um desejo de amar, de certa maneira. E também de um contexto que dita as normas e privilegia determinadas configurações amorosas em detrimento de outras. Desse modo, seria possível questionar, ao mesmo tempo, categorias universais de gênero e também de amor, ambas, configuradas a partir de um mesmo dispositivo universalista.

Já a perspectiva relacional, segunda tendência trazida por Berenice Bento (2006), propõe uma crítica à universalidade da categoria “mulher” ao trazer para debate os atravessamentos de variáveis como: raças/etnias, orientações sexuais, classes, etc. o que culmina, inclusive, em uma maior abertura para os estudos acerca das masculinidades. Galarza, Domenéch e Rivero (2005) em seus estudos sobre o amor, afirmam que o trabalho de Joan Scott (apud Galarza et al., 2005) permite que se problematize a concepção de um discurso histórico dominante – por meio do qual se produz corpos dóceis – para que se possibilite pensar nos processos de (re)existência e contestação a estes discursos.

A terceira tendência trazida por Berenice Bento (2006) é denominada de “perspectiva plural” e é aquela que faz a crítica ao conceito de identidade e advoga o caráter performativo das identidades de gênero. São os estudos queer, para a pesquisadora, que vão problematizar o heterossexismo das teorias feministas e possibilitar a despatologização de experiências identitárias e sexuais consideradas abjetas e provenientes de problemas individuais e, assim, nos possibilita também estabelecer tensionamentos nas concepções de amor e as emoções a ele atreladas.

Donna Haraway (1995) problematiza o conceito de objetividade e nos fala que, na verdade, objetividade se refere a “saberes localizados” e não a uma visão que transcende todos os limites e responsabilidades, imparcial e neutra. A autora afirma que a objetividade diz respeito à corporificação específica e particular e apenas de modo parcial e localizado é possível se configurar uma visão objetiva. Ela abre espaço para a responsabilidade pela criação das práticas, e não pretende estar e enxergar em todo lugar, como anseia a concepção tradicional, desvinculada de um espaço e de um corpo o que faz com que, na verdade, não se possa ver e nem estar em lugar nenhum.

Consideramos importante a contribuição de Donna Haraway para pensar sobre as multiplicidades de atravessamentos e de lugares em que é possível estar/criar. Sendo assim,

também em relacionamentos amorosos a posição em que nos encontramos é condição para nossas expressões. Não limitação, mas sim ponto de partida, condição de existência, de possibilidade de ação.

Gostaríamos de problematizar o amor romântico, que tem por fundamento normas de gênero e de sexualidade, e pensá-lo também enquanto um fenômeno que é estabilizado e reiterado pelas nossas práticas cotidianas por meio do mecanismo de citação do qual nos fala Butler (2003). A autora afirma que o gênero adquire vida a partir das roupas que utilizamos, das formas como aprendemos/escolhemos nos expressar, dos nossos olhares, gestos, etc., ou seja, de uma estilística definida como apropriada. Essas expressões acabam por estabilizar e dar visibilidade ao corpo. Essas repetições que operamos no cotidiano “funcionam como citações, e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para a sua existência a crença de que são determinados pela natureza”. (Bento, 2006, p. 90). Dessa forma, pensar o gênero enquanto performance é questionar sua naturalidade, sua facticidade, é afirmar que ele não está dado, mas que é construído por aquilo mesmo que costumamos considerar como seu efeito, podendo, assim, escapar também às configurações amorosas que contribuem para uma reificação de normativas de gênero.

Fazendo um paralelo com a crença de que o gênero é algo dado desde sempre, determinado naturalmente, gostaríamos de sugerir que as expressões e performances criadas nos e pelos relacionamentos amorosos, assim como as concepções acerca do que vem a ser o amor, também podem ser pensadas a partir dessa mesma lógica, ou seja, as formas de amar e o conceito de amor também são pensados como fenômenos dados e estabelecidos desde sempre.

Berenice Bento (2006) nos fala sobre a necessidade que temos de afirmar constantemente como homens e mulheres são diferentes por natureza e de como a existência dessa necessidade traz, de forma implícita, o fato de que esses ideais de homem e mulher não são tão naturais assim. Há, da mesma maneira, uma necessidade de afirmarmos as normas que devem reger os relacionamentos amorosos e seus objetivos, o que pode apontar para a afirmação de que também as formas de amar e de se relacionar não são assim tão estáveis.

É através das possibilidades de rematerialização que é possível gerar instabilidades nas normas e fazer com que o poder delas atue de forma a subverter suas próprias regras e escancarar os limites de seus contornos (BUTLER, 2003). A partir daí, podemos pensar que estas rematerializações também possibilitam a criação de novas formas de amar e de problematizar os padrões e normas criados acerca dos relacionamentos amorosos, tendo em vista a potencialidade que apresentam de subverter as normas que regulamentam a vida. Judith Butler (2004) afirma que não podemos estar totalmente fora da norma, mas podemos subvertê-la para criar novas formas de ser e de se expressar. A pesquisadora nos diz que é preciso saber distinguir entre as normas e convenções que nos permitem respirar, amar e viver daquelas que restringem e limitam as condições de vida. Algumas vezes, no entanto, uma mesma norma pode funcionar de uma maneira para um grupo e de outra completamente diferente para outro. A questão, portanto, como conclui Judith Butler, é que precisamos parar de legislar para todas as vidas o que é habitável apenas para algumas.

Em grande medida, esse modo essencial e estático sobre os gêneros criado para estabelecer uma diferença sexual entre o corpo com pênis e o corpo com vagina se deu por meio de discursos científicos que criaram e fortaleceram as diferenças sexuais entre homens e mulheres por meio dos códigos anatômicos (Laqueur, 2001). Teresa de Lauretis (1994) critica Foucault, no que se refere ao predomínio masculino para se falar sobre sexo e os seus efeitos corpóreos e simbólicos, acusando-o de pensar o gênero como se essa categoria fosse engendrada de

maneira semelhante para ambos os sexos. Nesse sentido, a autora vai ao encontro das proposições de Rosi Braidotti (2000) quando esta menciona a necessidade de as mulheres serem sujeitas produtoras do conhecimento e dos conceitos, provocando assim rupturas em epistemologias bem estabelecidas, ao mesmo tempo em que nos permitem pensar o gênero como um terreno de disputas políticas mostrando-nos que ele não é dado, não é estático e nem uma essência, mas sim performático e passível de outras configurações.

MASCULINIDADES E AMOR A PARTIR DE UM OLHAR FEMINISTA E *QUEER*

Partimos do pressuposto de que o amor se configura enquanto um fenômeno que é situado histórica e socialmente e, para além disso, que se atualiza nas especificidades de cada corpo. Seguindo a proposta de hooks (2012), acreditamos que o amor diz respeito mais a ações que realizamos do que a sentimentos que simplesmente nos acometem, conforme já explicitamos. Nesse sentido, não podemos nos esquecer de que cada ação se dá em contextos específicos que se produzem atravessados também por normas sexuais e de gênero. Mari Luz Esteban (2011), como já mencionado anteriormente, afirma que o pensamento amoroso é marcado por uma norma heterossexual que implica não apenas legitimar uma determinada configuração de relacionamentos amorosos em detrimento de outras, mas também produzir uma relação específica entre masculino e feminino, a qual é sempre compreendida como dicotômica e complementar. Para a autora o pensamento amoroso produz um modo de expressar as emoções que se converte em uma maneira dominante de compreender o que é o humano e que se aplica distintamente para homens e mulheres. Esta configuração amorosa atua de maneira a sentimentalizar as mulheres, que são vistas como seres dependentes e incompletos, e a racionalizar os homens, compreendidos como seres independentes e completos, tenham eles ou não alguém que supra suas necessidades emocionais.

Reiteramos que, nesse texto, tratamos tanto o amor quanto os gêneros, como performances e, assim, resultados de processos discursivos que criam e engendram modelos de como sentir, se expressar, se vestir, falar, andar, tratar, cuidar, etc. A confirmação de se estamos performando ou não o gênero conforme ditam os códigos culturais é conferida pelas outras pessoas, ou seja, se estamos sendo homem “de verdade” ou amando “de verdade” será confirmado na relação com os/as outros/as.

Esteban (2011) nos explica que o pensamento amoroso fomenta nas mulheres, desde muito cedo, a centralidade do romântico em suas vidas por meio de um direcionamento tanto da capacidade sensorial quanto cognitiva para determinadas direções, enfatizando órgãos e habilidades específicas em detrimento de outras. Podemos pensar a partir daí que o pensamento amoroso também organiza as experiências masculinas, mas sempre no sentido de enfatizar o papel ativo dos homens, o qual não se restringe, na nossa cultura, unicamente ao papel sexual, mas está fortemente ligado à agressividade (Grossi, 2004). Em um relacionamento amoroso espera-se que o homem seja aquele que provê, que toma a iniciativa, as decisões, que penetra e que não seja penetrado, etc. A autora nos lembra que, no Brasil, o “homem que é homem” deve, inclusive, “comer uns veados”, já que é a penetração que define a posição ativa da masculinidade, caracterizando a posição sexual passiva como um elemento estritamente feminino no qual qualquer corpo com pênis ao praticá-la, reduz, drasticamente, o seu reconhecimento como do gênero masculino.

Configurações de gênero irão interferir, assim, no que Eva Illouz (2016) chama de um “mercado sexual e do afeto”. De um lado desse mercado, estão as mulheres que são subjetivadas a se

verem como as responsáveis pela estabilidade e condução emocional de um relacionamento, priorizando encontros amorosos mais afeitos à durabilidade e aprofundamento dos laços emocionais, além de terem que negociar com uma espécie de ditadura da maternidade de modo conjugal, na qual preocupam-se com até quantos anos devem estar num relacionamento estável para engravidarem e tornarem-se mãe. Em outros termos, a forma como mulheres buscam parcerias é caracterizada por dois elementos básicos: a predileção pela construção de relacionamentos afetivos mais “estáveis”, em detrimento de encontros efêmeros e, além disso, esses encontros não devem ser já em idade avançada, pois, em caso de desejo de maternidade, há que se encontrar um homem com o qual desejem compartilhar um/a filho/a para, a partir daí, planejarem a constituição da família, levando-as, assim, a pensar o tempo de relacionamento e o de encontro de parceiros/as de modo distinto dos homens.


Por outro lado, há os homens que, por não experienciarem a exigência constante de serem pais, tampouco a de pensar o tempo na possibilidade de estar grávido e também por serem encorajados ao estabelecimento de práticas sexuais efêmeras e acumulativas, acabam por se posicionar de modo “desapegado”, como dirá Illouz (2016). Essas produções posicionarão homens e mulheres de modos distintos na busca por parcerias amorosas e/ou sexuais, de modo que, estando as mulheres mais disponíveis e os homens mais desapegados, acabam por manter os homens em posições mais privilegiadas para escolherem suas parceiras. Desse modo, se pensarmos em termos de mercado do afeto e do sexo, como sugere a socióloga marroquina, há evidentes desigualdades em relação às ferramentas culturais disponíveis para homens e mulheres quando procuram por parcerias, e essa desigualdade está diretamente ligada às performances de gênero.

Como nos dizem Moreno, Sastre (2010), e também Mari Luz Esteban (2014), no amor romântico a responsabilidade por fazer o amor durar, ou dar certo, é sempre da mulher, ou seja, do homem não é cobrado socialmente um envolvimento emocional para sustentar um casamento ou uma relação amorosa. Cada vez mais, no entanto, podemos perceber movimentos de transformação dessas configurações que questionam esta rigidez na atribuição de papéis e funções baseadas nos gêneros. Giddens (1993) e Grossi (2004) afirmam que as relações entre pessoas do mesmo sexo podem transformar as práticas afetivas sexuais não apenas no âmbito das homossexualidades, mas também das heterossexualidades.

Apontamos aqui algumas considerações que permitem delinear os privilégios de escolhas dos homens no que se refere à seleção de parcerias afetivas e/ou sexuais. Ainda assim, é inegável que a manutenção do relacionamento por meio de uma certa saúde emocional dos parceiros recai mais fortemente sobre as mulheres. Assim como mesmo as mulheres heterossexuais podendo ter certa sensação de escolha de potenciais parceiros sexuais e amorosos por meio das plataformas digitais, é nítida a restrição de suas procurar nos espaços públicos, bem como, uma preocupação em estarem se “masculinizando” por estarem no lugar de caçadoras e não de ser a caça.

AMOR COMO TECNOLOGIA PROTÉTICA DE GÊNERO

É salutar, ainda, debruçarmo-nos sobre a ideia que aqui se tem quando nos referimos ao termo tecnologia, que não diz respeito somente aos aparelhos que tanto acessam a internet (computadores, *smartphones*, *tablets*, etc.), como também aos que sustentam esses espaços (satélites, redes telefônicas e redes sem fio), dando a entender que a tecnologia seja algo



atual e exclusiva de tempos mais recentes. A tecnologia diz respeito à criação de técnicas com fins de satisfazer necessidades inventadas – ao mesmo tempo em que inventa novas necessidades e sentidos – que nos permitiu pensar a separação entre natureza e cultura, corpo e máquina, porém não de uma forma equivalente, mas de uma maneira hierárquica em que sendo os seres humanos considerados sujeitos da cultura podem, assim, submeter o que é considerado natureza e máquina aos seus belos prazeres (Preciado, 2014; Haraway, 2009).

Portanto, o termo aqui neste texto não leva em consideração a possibilidade de separação entre os termos acima citados, pelo contrário, o encara como borrado e esfumaçado, isto é, sem limites definíveis, estando cada vez mais difícil afirmar uma separação entre o que é natural do que é tecnológico já que substâncias farmacológicas, biotecnológicas e equipamentos mecânicos, digitais, programados não só estão com nós, mas em nós.

Para Foucault (2014) a tecnologia não é somente um conjunto de aparelhos ou de máquinas, mas também de discursos por meio dos quais o uso de técnicas produzidas permitiu, ao longo da história, a produção de uma tecnologia da verdade não como algo encontrado, mas antes, suscitado por discursos que disputam o poder de serem reconhecidos como legítimos, como acontece em uma arena de gladiadores, ficando reconhecido como verdade os discursos com mais força e gana de vencer. É nesse sentido que, em relação à sexualidade, Foucault (2009) defende a ideia de um dispositivo de sexualidade por meio do qual se cria uma tecnologia social. Discursos defensores da heterossexualidade compulsória e dos lugares bem estabelecidos do masculino e do feminino, bem como dos modos mais legítimos de se amar, tornaram-se as vozes vencedoras e, ao mesmo tempo, lutadoras constantes por subjetividades doces e sujeitadas, fazendo dos discursos produtores dos códigos morais, éticos e políticos também uma expressão tecnológica. Nos termos de Preciado (2014, p. 149-150), vemos que a:

Tecnologia e sexo são categorias estratégicas no discurso antropológico europeu colonialista. Nele, a masculinidade foi descrita em função de sua relação com os dispositivos tecnológicos, enquanto a feminilidade foi definida em função de sua disponibilidade sexual. Mas a 'reprodução sexual', aparentemente confinada à natureza e ao corpo das mulheres, está 'contaminada' desde o começo pelas tecnologias culturais, tais como as práticas específicas da sexualidade, os regimes de contracepção e de aborto, os tratamentos médicos e religiosos do parto etc.

Tais aparatos podem ser considerados com potenciais semelhantes aos que possuem as próteses que, segundo Preciado (2014), não seriam somente criações com fins de substituir membros ou órgãos, mas também como algo que pode modificar, fortalecer e desenvolver a própria vida. Desse modo, além de performáticos, os gêneros são protéticos, funcionando como reguladores da vida e das identidades. Entretanto, o objetivo aqui se dá nas questões que se referem às categorias de gênero – especialmente no que se refere ao gênero masculino – como norteadoras do amor e de práticas sexuais que, mesmo dentre relacionamentos viabilizados por plataformas digitais, continuam sendo configuradas por tecnologias normativas de gênero.

A preferência em focar nos gêneros masculinos se deu porque entendemos as formas fixas de produção do masculino como colaboradoras para o fortalecimento de tecnologias de exclusão, opressão e desigualdades por meio da homofobia e da hierarquização do feminino (Welzer-Lang, 2001). Desse modo, este texto possui como objetivo não só problematizar os atravessamentos de gênero, mas também destacar a hegemonia masculina na manutenção dos discursos que violentam corpos femininos e dissidentes das normativas de gênero.

Gêneros protéticos, portanto, nos ajudam a ver o amor não só como o resultado de práticas discursivas, mas também de objetos e coisas que auxiliam na materialização do gênero no corpo. Se a tecnologia é, assim, a invenção de códigos discursivos, mas também de artefatos

que nos incorporam na mesma medida em que nos dão corpo, os aplicativos e sites aqui mencionados são considerados, assim, artefatos que auxiliam na produção protética de gênero, conforme definem Couto et al. (2016). É importante ressaltar que as plataformas digitais não inauguram uma tecnologia de produção protética de gênero, pois outras mídias como a literatura de folhetim como bem explicitam Galindo e Lemos de Souza (2017) ao discorrerem sobre a prosa amorosa no século XIX.

MASCULINIDADES EM PLATAFORMAS VOLTADAS PARA O ENCONTRO ENTRE HETEROSSEXUAIS

Em sua pesquisa sobre o site *Ashley Madison*, Larissa Pelúcio (2015) busca traçar as masculinidades num site de relacionamento que estimula a traição, pois se anuncia como um site para pessoas casadas ou em relacionamentos estáveis que buscam outras/os parceiras/os por meio do lema “A vida é muito curta, curta um caso”. Em suas conversas com usuários homens heterossexuais, a autora percebe o predomínio de um discurso da masculinidade hegemônica em que cabe aos homens a caça e busca por parceiras, enquanto às mulheres resta a performance de caçadas, pois os sujeitos entrevistados elucidam o fato de sentirem-se vivos pelo fato de caçarem, mesmo que em muitas das vezes, não cheguem a concretizar o encontro físico, pois, assim não só testariam o seu grau de desejabilidade num mercado do afeto e do sexo, bem como alinhariam-se a elementos que conferem masculinidade como a competição em conquistar e acumular parceiras entre seus pares. Esse delineamento de gênero (masculino=caçador/feminino=caça) reforça as essencializações e naturalizações mencionadas acima de que enquanto ao homem é destinado o estímulo à procura, à mulher resta produzir-se o mais desejável possível para ser a caça escolhida dentre seus pares, permitindo sensações de competição e de concorrência entre as mulheres, e de parceria e camaradagem entre os homens no que se refere aos poderes de escolha configurados a partir das tecnologias de gênero.

A definição de gênero quanto à caça fica clara na pesquisa de Lara Beleli (2015) com mulheres que utilizam o aplicativo *Tinder* e redes sociais na busca por parceiros. Embora tais mídias permitam às mulheres serem as caçadoras, evidenciando um modo de agir exclusivo de homens, principalmente em espaços públicos, elas não descaracterizam as hierarquias de gênero. Em sua pesquisa, a autora percebe que as mulheres, evidentemente, se sentem desconfortáveis na posição de caçadoras. Primeiro porque ter que caçar já denota um fracasso de não ter conseguido encontrar parceiros enquanto caçadas; em segundo lugar, porque a caça evidencia, muitas vezes, a busca por um acúmulo de práticas sexuais e efêmeras que deprecia o feminino, pois as mulheres nasceram para cuidar dos/as filhos/as, da casa e da vida conjugal e não para ficarem buscando possíveis parceiros/as sexuais e/ou amorosos, e; por último, porque a caça também pode evidenciar uma conotação de desespero em encontrar alguém, principalmente quando se trata da caça em espaços públicos e físicos, o que faz com muitas das mulheres prefiram buscar possíveis parceiros afetivos e sexuais por meio das mídias digitais o que não significa que se sintam mais confortáveis, pelo contrário, isso pode, muitas vezes, acelerar sensações de desprezo e de rejeição.

Assim, ao apresentarem aspectos ou negociações que fogem à busca estrita por relacionamentos estáveis – isto é, à busca por relacionamentos que tenham o amor como símbolo de uma plenitude –, sentem-se deslocadas quando percebem certa transgressão do *status quo* do gênero feminino, isto é, quando se procura prazer e também ao se

responsabilizar pelo sucesso ou fracasso de suas vidas emocionais tanto quanto estão sozinhas quanto estão em parceria conjugal ou amorosa.

Desse modo, os aplicativos e sites voltados ao estabelecimento de relações afetivas e sexuais de modo heterossexual, evidencia a produção de uma heterocisnormatividade, por meio da qual não só há uma valorização da heterossexualidade como dispositivo de configuração amorosa, mas também uma cisnormatividade, isto é, o reforço e manutenção de códigos culturais hegemônicos de como devem se comportar, agir e sentir, homens e mulheres.

Utilizamos o conceito de “heterocisnormatividade” primeiramente para reforçar uma perspectiva feminista na qual se defende a interseccionalidade, isto é, pensar as categorias sociais distintas sobre a constituição de gênero e de heterossexualidade. Por meio deste conceito, estamos defendendo tanto a manutenção do conceito de “heteronormatividade” quanto do conceito de “cisgeneridade” e também suas interrelações. Os dois são entendidos como um modelo político que organiza a vida das pessoas sendo a “heteronormatividade” utilizada para evidenciar uma ordem sexual a qual demanda que todas as pessoas organizem suas vidas pautadas pela heterossexualidade.

Nesse sentido ainda que não sejam heterossexuais, elas precisam aparentar ser por meio de processos que impedem a expressão de desejos em não conformidade com a heterossexualidade, de modo que pessoas não heteros são coagidas a não darem as mãos, tampouco se beijar em público; já o segundo conceito, tratar-se-ia de reconhecer essa heterossexualidade aparente por meio da correspondência entre gênero e corpo, isto é, performar o masculino quando se tratar de um corpo com pênis e o feminino quando se trata de um corpo com vagina. Tal conceito tem sido reivindicado fortemente por ativistas e acadêmicas transexuais e travestis (Vergueiro, 2015; Dumaresq, 2016; Rodovalho, 2017), a fim de evidenciar privilégios que pessoas não-transexuais ou não-travestis possuem somente por performarem os gêneros de forma mais próxima ao modo normativo, ainda que possam reconfigurá-los. Para além disso, ainda reivindicam que se o termo “transexuais” foi criado para nomear o/a outro/a, inclusive de modo patológico, isto é, como doentes, por que não nomear aqueles que nomearam? Trata-se assim, de um movimento de resistência de travestis e transexuais a certos tipos de produções de saberes sobre elas e eles.

MASCULINIDADES EM APLICATIVOS VOLTADOS AO PÚBLICO GAY

É muito comum em sites de relacionamentos voltados para homens gays constar nos perfis das pessoas frases como: “não sou ou não curto afeminados”, “macho discreto”, “pegação no sigilo”, entre outras, que tem a ver também com a criação e a construção de uma masculinidade hegemônica, a qual repudia e inferioriza aqueles que não correspondem à imagem do homem forte, musculoso, de voz grossa, agressivo etc. (Miskolci, 2013). Nos sites de relacionamento, como assevera Eva Illouz (2011), a apresentação pressupõe a realização de um movimento para dentro, na busca de revelar uma suposta verdade do sujeito e, portanto, passa um processo de alta racionalização de si porque faz com que o/a usuário/a possa manipular e decidir as melhores formas de se evidenciar, intensificando processos de tecnologia do *self* ou, em outros termos, uma tecnologia de si mesmo/a.

Sem a intenção de desconsiderar os privilégios dados aos homens por meio do patriarcado e dos heterossexismos, o gênero masculino não deixa de ser violento àqueles que são obrigados a não somente seguir, mas defender e prezar por uma masculinidade hegemônica

como destino. Para permanecer ou merecer esses privilégios garantidos aos “machos de verdade” é necessário seguir modos de agir, falar, se vestir e se comportar que em caso de descumprirem não se eximem das galopantes opressões causadas pelas normatividades de gênero, até mesmo nos aplicativos voltados ao público *gay*, no qual há uma quantidade significativa de homens que se dizem heterossexuais ou, ao menos, buscam certa configuração estética masculina ligada à noção de “macho de verdade” por meio do afastamento de tudo o que pode ser ou estar ligado ao feminino (Miskolci, 2013).

Dentre as pesquisas produzidas sobre masculinidades e mídias digitais, Richard Miskolci (2013; 2015) e Fábio Morelli (2017) problematizam alguns conflitos oriundos de uma masculinidade hegemônica que possui como um dos pilares a heterossexualidade compulsória. Em primeiro lugar, seja através das falas ou, principalmente, através das imagens disponibilizadas nos perfis de homens que procuram homens em aplicativos de pegação, a aproximação de uma aparente estética heterossexual – marcada principalmente pela exibição de bíceps fortes e dorsos malhados – é o que funciona como critério de seleção para que seja estabelecida uma conversa ou, principalmente, para que haja um encontro físico. Em outras palavras, quanto mais aparentemente heterossexual e macho, maiores são as possibilidades de ser procurado, tanto que muitas vezes, mesmo aqueles que não sentem que correspondem a essas normativas masculinas, no mínimo, constroem seus perfis de modo que as elucidem já que, assim, garantem suas visibilidades nesse mercado sexual (Miskolci, 2015). Tal postura e busca escancara a aversão ao feminino, primordialmente, por se tratar de um homem que ousa recusar seus privilégios garantidos por terem nascido com um pênis.

Não é somente o desejo de busca ou modo como se apresentam que são produtos dessa tecnologia do gênero, o medo de perder o emprego, a atenção da família ou o vínculo com os/as amigos/as fazem com que muitos usuários dos aplicativos não estejam nem totalmente dentro do armário e nem totalmente fora, mas, antes, negociem a visibilidade de suas práticas e desejos, estando assim, em posição de negociação contínua com um certo regime de visibilidade:

Na esfera da sexualidade, regime de visibilidade é uma noção que busca sintetizar a maneira como uma sociedade confere reconhecimento e torna visível certos arranjos amorosos, enquanto controla outras maneiras de se relacionar por meio de vigilância moral, da coibição de sua expressão pública, em suma, pela manutenção dessas outras formas amorosas e sexuais em relativa discricção ou invisibilidade. Um regime de visibilidade traduz uma relação de poder sofisticada, pois não se baseia em proibições diretas, antes em formas indiretas, mas altamente eficientes, de gestão do que é visível e aceitável na vida cotidiana. Assim, um regime de visibilidade é também um regime de conhecimento, pois o que é visível e reconhecido tende a estabelecer as fronteiras do pensável. (Miskolci, 2014b, p. 62).

O regime de visibilidade, portanto, permite-nos pensar com maior fluidez as negociações que não só homens com práticas homossexuais, mas também as mulheres tanto homo quanto heterossexuais, pois, de um modo ou de outro, o exercício da sexualidade feminina é extremamente restrito a um roteiro fixo em relação ao casamento. Pensar, assim, o atravessamento dos usos das mídias digitais relacionado aos gêneros complexifica ainda mais as naturalizações e essências comumente dedicadas a eles.

De qualquer modo, “(...) esses sujeitos continuam, *off-line* ou *online*, em condições desiguais de acesso ao afeto e ao amor, em suma, a elementos que têm se tornado cada vez mais valorizados por nossa cultura como meio de reconhecimento social e mesmo pessoal” (Miskolci, 2015, pág. 72). Esse desencorajamento a estabelecer relações também se sustentam, para os homens, na masculinidade hegemônica que os ensina, desde cedo, a separar amor e sexo em que o primeiro seria encorajado desde que por meio de relações

heterossexuais e, o segundo, possível de ser a partir de práticas homossexuais, desde que relegadas à invisibilidade (Miskolci, 2013). É por isso que muitos dos homens usuários dos aplicativos afastam-se de algumas relações com outros homens quando percebem que seus encontros se encaminham para um comprometimento e, assim, destacam o quanto a internet, ao contrário do que se pensou em seu início, não se trata de um espaço virtual, cindido com o real, no qual podemos inventar nós e os/as outros/as.

Se pensarmos em termos de mercado do afeto e do sexo dentre homens em aplicativos voltados para o público gay, como aponta a pesquisa de Fábio Morelli (2017), podemos perceber que os homens que possuem maior visibilidade suas práticas e sexualidades dissidentes se aproximam da posição feminina nas relações heterossexuais nesse mercado por duas grandes razões. A primeira diz respeito ao fato de, por possuírem suas práticas e identidades sexuais com maior visibilidade, cogitam e, muitas vezes procuram, não por relacionamentos efêmeros e passageiros, mas também por algo mais estável. Já a segunda tem a ver com a produção do desejo da masculinidade que não exclui homens, mesmo afeminados ou assumidamente homossexuais, de desejarem a estética masculina hegemônica evidenciada por corpos malhados, aparente heterossexualidade, voz, tamanho do pênis e posição sexual ativa.

Essas duas razões configuram o mercado do afeto e do sexo dentre as práticas homoeróticas de modo semelhante ao mercado heterossexual, pois tanto as mulheres heterossexuais quanto os homens homossexuais se disponibilizam de tal maneira que “a casa dos grandes homens” não passa a ser questionada, mas, antes reificada e com maiores poderes de escolher entre homens e mulheres, com quais sairá se encontrará e, não necessariamente, de forma que a escolha de um exclua a outra, mas, ao contrário, podendo ter maiores facilidade de escolher, inclusive, ambos os gêneros desde que, apenas, desejem. À vista disso, fica claro que o poder de escolha até que existe para todas e todos, mas de modo desigual e com uma série de restrições para umas/uns em detrimento de outras/os.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que se refere ao amor e relações de gênero é possível elucidar que sua experimentação também acontece de maneira desigual. Práticas homossexuais que porventura desencadeiem afeto não apenas não são garantidas pelas legislações de diversos países, mas também carecem de apoio, encorajamento e empoderamento por aqueles/as que nos rodeiam cotidianamente, desde a família até o compartilhamento de espaços públicos como um supermercado ou uma padaria, mesmo dentre os países que autorizam, de alguma maneira, uniões estáveis homoafetivas.

Como vimos nos estudos e pesquisas discutidos, os atravessamentos de gêneros, de sexualidades e de amor no uso das mídias digitais nos leva a um campo de investigação ainda não muito explorado – especialmente no que tange os relacionamentos lésbicos e entre travestis e transexuais –, mas que levanta questões sobre os gêneros no contemporâneo. Assim, podemos elencar um ponto de conclusão significativo: o de pensar relações de afeto, sexo e de amor para além dos modelos romantizados, mas que ainda são atravessados por manutenções de gênero e de afeto.

Eva Illouz (2011) afirma que a internet faz reviver o dualismo cartesiano entre mente e corpo e é na mente que se encontra os lócus do pensamento e da identidade. No entanto, apesar dos aspectos descorporificadores, a beleza e o corpo estão sempre presentes, mas

de uma forma cristalizada, congelada em fotografias. Dado que essas fotografias estão situadas em um mercado competitivo com outras similares, os sites de relacionamento, ainda de acordo com Eva Illouz, geram práticas de intensas autotransformações corporais com a finalidade de fazer dos nossos corpos, alvos de desejo e de procura. A autora cria o conceito de capitalismo afetivo para se referir ao modo como os discursos e práticas afetivos e econômicos acabam por moldar um e outro mutuamente, de maneira que o afeto se torna essencial no comportamento econômico e, inversamente, a vida afetiva se torna atravessada pela lógica das relações econômicas, de troca, de autonomia e de escolha, princípios estes, muito caros ao neoliberalismo.

A tecnologia da internet, de acordo com Eva Illouz, funde duas grandes lógicas: a do consumismo e a da psicologia. Usam-se categorias psicológicas como forma de integração de encontros românticos em uma lógica consumista com o objetivo de levantar e estreitar cada vez mais as preferências. O consumismo comparece com o intuito de melhorar a qualidade da barganha amorosa/romântica que se conseguirá. Com isso, a vida *on-line*, de certo modo, se configura com a *off-line* sem dualidade, mas de maneira mútua e coprodutora. Os desejos, os ideais, os projetos e as formas de experiência amorosa entre homens com práticas homoeróticas e entre homens e mulheres são trazidos no universo *off-line* para o *on-line*. O argumento de que as tecnologias virtuais possibilitariam novos modos de se expressar o afeto, ao amor, ao sexo e os gêneros apresentam-se, assim, de forma limitada, ao contrário do que previam as primeiras teorias sobre o acesso à internet.

Às Psicologias contemporâneas cabem interrogar como repensar os discursos que sustentaram essas práticas, sabendo que seus efeitos têm sido o de aprisionar os gêneros em papéis distintos e binaristas – passiv(a)o/ativ(a)o, caça/caçada(o) – e heterocisnormativo, mesmo nos lugares que seriam disruptivos num primeiro instante (no caso de homes gays). Ao mesmo tempo, também interrogar o papel das tecnologias virtuais na capacidade de inventar novos mundos afetivos, amorosos e sexuais.

Na argumentação de Eva Illouz (2011), a Psicologia constitui um dos nós que sustenta e estabelece os discursos e as tecnologias do self por meio das práticas confessionais de narrar a si mesmo, exigindo a racionalização da memória e de nossas histórias a fim de encontrar uma possível origem, razão ou motivo para os sofrimentos e atravessamentos emocionais. Tratar a constitucionalização do eu levando em consideração somente as experiências narradas pela memória seria deixar um pouco de lado o fato de que o que nos permite existir, bem como ser (in)inteligível, também diz respeito a práticas tecnológicas coletivas que se dão no processo de tecimento dos componentes da realidade social como, aqui no caso, o gênero, sexo e amor. Desse modo, é fundamental que o campo de conhecimento da Psicologia também permita ser pensado que ele se produz e é produzido na corda bamba que estabelece o limite entre os processos normativos e disruptivos de gênero, afeto, sexo e amor.

Illouz (2011) trata de algumas Psicologias, especialmente aquelas que se desdobram de práticas psicoterápicas de fundamentação psicanalítica – sobretudo, algumas vertentes lacanianas de origem francesa – como fonte de leituras sobre o eu. Independentemente de quais, podemos interrogar estas Psicologias sobre quais efeitos tem produzido quando sustentam regimes de verdade sobre os relacionamentos amorosos. Estes regimes de verdade sobre o amor, e suas tecnologias produzidas sobre como viver as experiências amorosas, são atravessados por outros processos normativos descritos como universais. Trata-se das trajetórias de constituição identitária dos gêneros. As formas de se vivenciar o amor são posicionadas para homens e mulheres desde modelos heterocisnormativos que, como


vimos nas pesquisas problematizadas, são reproduzidas e sustentadas nos aplicativos de geolocalização e nas redes sociais que viabilizam encontros entre homens com práticas homoeróticas e entre homens e mulheres.

As relações entre o que sustentam estas Psicologias e o capitalismo, como apontado pela autora, nos alerta sobre como esta última pode ser apropriada pelo discurso econômico, produzindo uma relação mercadológica dos afetos e do amor reforçando modelos de masculinidade e feminilidade que se querem únicos. Estes seriam moedas de troca, que permitem maior número de interesses e possibilidades de êxito amoroso e sexual por meio dos quais se tornou possível uma maior exposição aos códigos que (não) garantem deseabilidade a umas/uns e outras/os.

REFERÊNCIAS

- Beleli, I. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44, janeiro-junho, 2015, p. 91-114. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100091&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- Bento, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamon, 2006.
- Braidotti, R. *Sujetos Nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Butler, J. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Butler, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2003.
- Couto, W. E. et al. Práticas sexuais em geolocalização entre homens: corpos, prazeres, tecnologias. *Revista athenea digital: revista de pensamiento e investigacion social*, Barcelona, v. 16, n. 2, p. 169-193, 2016. Disponível em: <http://atheneadigital.net/article/view/v16-n2-couto-morelli-galindo-lemos>.
- Dumaresq, L. Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgênera). *Periódicus*, n. 5, v. 1, maio-outubro, 2016, p. 121-131. Disponível em: <https://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17180>
- Esteban, M. L. *El amor romântico dentro y fuera de occidente: determinismo, paradojas y visiones alternativas*. Comunicación presentada dentro del Simposio “Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual” que tendrá lugar dentro del X Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E., en Sevilla los días 19 al 22 de septiembre de 2005.
- _____. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona, Edicion Bellaterra, 2011.
- Fernandéz, N. G; Martínez, M. M. Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación em torno al amor romântico. *Athenea Digital* - 14(4): 63-88 (diciembre 2014).
- Foucault, M. *Microfísica do poder*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- Galarza, M. L. E.; Domenéch, R. M.; Rivero, A. T. *Por qué analizar El amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género*. Comunicación presentada dentro del Simposio “Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual” que tendrá lugar dentro del X Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E., en Sevilla los días 19 al 22 de septiembre de 2005.
- Galindo, D.; Lemos de Souza, L. Amores de Folhetim, contribuições o construcionismo social. *Quaderns de Psicologia*, v. 19, n. 1, p. 21-34, 2017. Disponível em: https://ddd.uab.cat/pub/quapsi/quapsi_a2017v19n1/quapsi_a2017v19n1p21.pdf

- Giddens, A. **A transformação da intimidade – sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. Tradução: Magda Lopes. – São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista. 1993.
- Grossi, M. P. **Masculinidade: Uma revisão teórica**. Mandrágora (São Bernardo do Campo), v. XII, p. 21-42, 2006. Disponível em: <http://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/files/2012/03/Visualizar3.pdf>
- Haraway, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Haraway, D.; Kunzru, H.; Silva, T. (orgs.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens dos pós-humano**. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009, pp. 33-118.
- _____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu** (5) 1995: pp. 07-41.
- Hooks, B. **Claridad: Dar palabras al amor**. Trad.: Virginia Villaplana Ruiz. Arte y políticas de identidade. Vol. 6 2012.
- Illouz, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Trad: Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____. **Por qué duele el amor: una explicación sociológica**. 2. ed. Buenos Aires: Katz Editores/Capital Intelectual S.A., 2016.
- Laqueur, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- Lauretis, T. de. “A tecnologia do gênero”. In: Hollanda, H. Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- Miskolci, R. “Discreto e fora do meio” – Notas sobre a visibilidade sexual contemporânea. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, janeiro-junh, 2015, p. 61-90. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100061&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- _____. Negociando visibilidades: segredo e desejo em relações homoeróticas masculinas criadas por mídias digitais. **Bagoas – Estudos gays, gêneros e sexualidades**, vol. 8, n. 11, Natal, UFRN, 2014b, p. 51-78. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/6543>
- _____. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(1), 2013, p. 301-324. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2013000100016&script=sci_arttext
- _____. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2012.
- Morelli, F. **Não existe amor em APP? Pistas sobre o processo de subjetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao público gay**. 2017. 150f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2017.
- Moreno, M. M; Sastre, G. V. **Cómo construimos universos – amor, cooperación y conflicto**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2010.
- Neves, A. S. A. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(3): 609-627, setembro-dezembro/2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v15n3/a06v15n3>
- Pelúcio, L. Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, janeiro-junh, 2015, p. 31-60. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-83332015000100031&lng=pt&nrm=iso
- Preciado, B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- Rodvalho, A. M. O cis pelo trans. **Revista de Estudos Feministas**, n. 25, v. 1, janeiro-abril, 2017, p. 365-373. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v25n1/1806-9584-ref-25-01-00365.pdf>
- Scott, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade. Vol. 20 (2), jul/dez. 1995.



Vergueiro, V. Reflexões autoetnográficas trans* sobre saúde: invisibilizações e marginalizações sistêmicas, e resistências à patologização e normatização das diversidades de gênero. In: Geisler, A. R. R. **Protagonismo trans*: política, direito e saúde na perspectiva da integralidade**. Niterói: Alternativa, 2015. p. 107-133.

Welzer-Lang, D.. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista de Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8635>



CONTRIBUIÇÕES METODOLÓGICAS AOS ESTUDOS DE GÊNERO EM PSICOLOGIA: PERSPECTIVAS EM ANÁLISE

Andreia Duarte Alves²⁹
Luciana Codognoto da Silva³⁰
Paulo Victor Bezerra³¹
Talita Machado Vieira³²

A NATUREZA DO OBJETO

Tomar o ser humano para estudo e produção sistemática de conhecimento requer coragem e um pouco de loucura. Além de situar e bem fundamentar a metodologia, é imprescindível que o/a pesquisador/a se ampare em uma, ainda que mínima, definição de objeto. Mesmo que não declarada, as noções subjacentes de sujeito, subjetividade e sociedade sempre estarão presentes e guiarão o olhar do/a pesquisador/a desde o primeiro até o último passo, numa dialética de escolha e não-escolha; valorização e não-valorização; afetação e não-afetação em relação a cada aspecto do processo de pesquisa.

Em nosso caso, o ser humano é tomado através de sua característica mais diferencial e definidora. É claro que com isso não nos referimos à biologia e aos seus desdobramentos anátomo-morfológicos, nem à sua natureza social de constituir coletividades. Mas antes, referimo-nos à singular habilidade de condicionar e modular ambos, biologia e laço social, através do discurso. Gênero é sobretudo uma categoria discursiva.

Anterior a um corpo, mulher e homem são palavras. Sua materialidade última se resume em uma sequência de fonemas, os quais são magicamente utilizados para evocar conceitos complexos de práticas sociais mais ou menos cristalizadas, que a biologia e o laço social devem aprender e seguir. “Os códigos fundamentais de uma cultura”, dirá Foucault, “fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar” (2007, p. XVI).

Logo, é necessário coragem para decifrar o código ao qual o/a próprio/a pesquisador/a, de uma forma ou de outra, encontra-se submetido/a, e um tanto de loucura para esvaziar esse código de seus sentidos convencionais e renovar-lhe a significação, assumindo uma função central na disputa de sentido, no tensionamento do tecido discursivo e agenciamento de novas tramas e organizações que, afinal, fixarão a nova ordem empírica. Se, por um lado, pode ser muito tentadora a posição de coautoria do discurso que se quer analisar, por outro há uma monumental responsabilidade com relação à crítica produzida e às emendas propostas.

Nesse sentido, destacamos que a natureza de nosso objeto de pesquisa é tomada em seu mais elementar característica, qual seja, sua fabricação. As condições, portanto, de sua produção, os meios e contextos que privilegiam sua reprodução são verdadeiras bibliotecas

29 Doutora em Psicologia. Professora do Departamento de Psicologia Social da Universidade Estadual Paulista, Câmpus de Assis. Contato: duarte.alves@unesp.br.

30 Doutora e Pós-Doutora em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista, Câmpus de Assis. Professora de Graduação e Pós-Graduação da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Câmpus de Nova Andradina. Contato: luciana.codognoto@ufms.br.

31 Doutor em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista, Câmpus de Assis. Psicanalista. Contato: paulusvictorius@gmail.com.

32 Doutora em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista, Câmpus de Assis. Professora colaboradora do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Contato: tmvieira@uem.br.

para o/a pesquisador/a, e seu produto final, inexoravelmente, é a transformação dos registros discursivos também do/a próprio/a pesquisador/a.

PSICOLOGIA E ESTUDOS DE GÊNERO

Os estudos de gênero são muito recentes nos debates científicos, surgindo, mais especificamente, na década de 1980. Esse momento foi marcado pela experiência de ampliação das temáticas e do corpo teórico referentes às práticas políticas, históricas e sociais que marcaram o Movimento Feminista de 1960. Entretanto, somente a partir do final de 1990 e início dos anos 2000, com a Terceira Onda do Movimento Feminista, os estudos de gênero começaram a contemplar em seus debates o termo mulheres no plural, de modo a abarcar, também, e, especialmente, as mulheres negras, lésbicas, pobres, não letradas e de origem latino-americana em seus debates, tal como afirmam Soihet e Pedro (2007, p. 287): “Mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicaram uma ‘diferença’– dentro da diferença. Ou seja, a categoria ‘mulher’, que constituía uma identidade diferenciada da de ‘homem’, não era suficiente para explicá-las”.

Segundo Scott (1995), o termo gênero surgiu na tentativa de questionar a construção ou a suposição de uma identidade preexistente das mulheres, demarcada a partir dos traços biológicos, atribuindo um significado particular e peculiar a homens e mulheres na sociedade. Para ela, a questão da diferença dentro da diferença trouxe à tona um debate sobre o modo e a necessidade de se articular o gênero enquanto categoria de análise e meio de teorizar a questão da diferença sexual, ou seja, o gênero como a construção social dos sexos.

Butler (2013) ressalta a questão de gênero enquanto significado cultural assumido pelo corpo sexuado. A mesma autora ainda destaca que a existência de uma matriz heteronormativa reitera e constrange, pela via dos discursos, as expressões das corporalidades – os corpos enquanto processos dinâmicos e abertos às novas e constantes significações culturais, sociais, históricas e políticas – limitando-as a um modelo padrão, de modo que todas as expressões corporais que escapam dessa matriz de inteligibilidade, tendem a cair no enfoque da identidade e da abjeção, o que, conseqüentemente, impede/nega outras possibilidades de identificação.

A questão de gênero tem papel estruturante na dinâmica do sistema capitalista, devendo ser compreendida a partir da relação com a constituição da propriedade privada, da família e do Estado na modernidade. Federici (2004) propõe discutir a constituição do gênero como motriz da transição entre o feudalismo e o capitalismo, possibilitando justificar e instrumentalizar a acumulação primitiva através do trabalho não remunerado do corpo feminino. Ao construir socialmente a concepção de gênero, o trabalho e a vida das mulheres tornam-se o novo “bem comum”, substituindo a relação de usufruto absoluto antes exercido sobre as terras comunais dos feudos. A autora denomina como patriarcado do salário o processo no qual, baseando-se no gênero, os corpos das mulheres são tomados como “recursos naturais”, disponíveis gratuitamente e cuja apropriação dispensa consentimento ou compensação (Federici, 2021). Do mesmo modo, o conceito de raça servirá como justificação para a estruturação do capitalismo através do trabalho não remunerado: “uma sociedade segregada e racista foi instituída de cima” (Federici, 2004, p. 108).

Segundo Segato (2014, 2016), assistimos a novas formas de guerra contra as mulheres, evidenciadas pelo aumento da violência de gênero e do feminicídio. Esse fenômeno não pode ser analisado somente como resultante da relação binária entre o gênero masculino e

feminino, entre homens e mulheres, mas como um sintoma ou uma expressão da crescente precarização da vida imposta pelo modo de produção capitalista, que se sustenta na eliminação gradativa da compaixão, da empatia, do enraizamento com o território e dos vínculos comunitários. Esses elementos da vida coletiva são percebidos pelo capitalismo como ameaças ou obstáculos, pois contrapõem a lógica moderna baseada numa perspectiva bélica marcada pela dominação, pelo individualismo e pela expropriação lucrativa de corpos, territórios e subjetividades. A violência, portanto, marca uma mensagem nos corpos das vítimas, evidenciando a matriz do capitalismo de dominar, explorar e subtrair mais valia do que é marcado como “recurso natural” a ser explorado (Federici, 2021).

A partir disso, consideramos relevante destacar as contribuições da Psicologia para os estudos de gênero. Curado e Jacó-Vilela (2021) discutem, em suas pesquisas, como a categoria gênero têm influenciado as teorizações e as metodologias da psicologia em sua história mais recente. Segundo as autoras, as discussões que tratam das questões de gênero em paralelo à Terceira Onda do Movimento Feminista são muito recentes e ocupam, ainda, uma pequena parte dos estudos em Psicologia. Pensando nisso, a escrita desse artigo, redigida por quatro autores/as, visa destacar as metodologias de trabalho e de pesquisas destes/as pesquisadores/as da Psicologia em seus estudos com a categoria gênero, tal como poderemos observar nos tópicos subsequentes, onde trataremos, com protagonismo, as histórias de vida de mulheres no trecho, na prostituição, no futebol e o papel dos movimentos sociais e dos grupos na militância do cuidado de mulheres vítimas de violências.

CARTOGRAFIAS DE MULHERES NA PROSTITUIÇÃO E NO TRECHO

Para Rolnik (2006), a cartografia está voltada ao mapeamento das estratégias de formação dos desejos no campo social, um exercício político em nome da vida, que sempre se apresenta de maneira plural, ativa e vivificante e, ao mesmo tempo, efêmera, mutante e processual. Para a autora, a cartografia visa à produção de sentidos e à problematização de processos pelos quais as pessoas vão sendo subjetivadas ao longo do tempo e de suas relações sociais. Logo, uma das preocupações da cartografia é abarcar as paisagens que vão sendo construídas pelas pessoas no decorrer de suas interações mais íntimas com os seus próprios afetos, desejos e resistências.

A cartografia é um neologismo advindo da Geografia, que tem como objetivo orientar a elaboração de mapas, cartas ou qualquer outro tipo de paisagem física. A partir de olhares interdisciplinares, a cartografia vem sendo utilizada como método para o estudo das subjetividades, tal como afirmou Rolnik (2006), ao destacar que, se o geógrafo poderá produzir cartografias físicas, o/a pesquisador/a das subjetividades poderá, igualmente, produzir cartografias psicossociais e sentimentais. Deste modo, a cartografia vem sendo utilizada nos estudos da Psicologia, mediante as principais contribuições de Rolnik (2006) e Passos et al. (2009) em seus estudos sobre as subjetividades e o campo psicossocial.

Inspirada nas ideias de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), a ela se caracteriza enquanto estratégia de produção do conhecimento (Silva, 2005), como método de pesquisa-intervenção utilizado em pesquisas de campo voltadas aos estudos das subjetividades (Passos et al., 2009) e como crítica ao modelo tradicional de conceber as pesquisas de campo em Psicologia (Zambenedetti; Silva, 2011). Ademais, ela está relacionada ao que Deleuze e Guattari (1995) denominaram de rizoma – um sistema conceitual aberto, que não tem começo e nem fim, que está sempre no meio, no intermezzo, e sempre aberto a experimentações.

De acordo com Passos e Benevides de Barros (2009, p. 17), cartografar implica em criar traçados de planos de experiências. Para os autores “[...] realizar uma reversão no sentido tradicional de método – não mais caminhar para alcançar metas pré-fixadas (méta-hódos), mas o primado que o caminhar traça, no percurso, suas metas (hódos-méta)” são tarefas importantes a serem realizadas pelo método cartográfico. Assim, quando pensamos nas questões que fazem referência aos estudos de gênero, em especial ao estudo de mulheres na prostituição e no trecho, podemos perceber a cartografia como importante metodologia de pesquisa, já que ela não se orienta por metas pré-fixadas, mas procura conceber as pessoas envolvidas na pesquisa como heterogêneas e em movimentos contínuos, sempre passíveis de novos agenciamentos e transformações.

Em nossos estudos, recorreremos à cartografia para abarcar as histórias de mulheres ligadas à prostituição (Silva, 2003). Por meio de deslocamentos à deriva por bares, casas e ruas de uma cidade de pequeno porte populacional, localizada no interior do Estado de Mato Grosso do Sul, foi possível estabelecer contato com as participantes em lugares, muitas vezes, improvisados e inusitados – como as mesas de bares, acostamentos de ruas e de comércios e nos quartos onde aconteciam os programas – mediante o recurso metodológico do snow ball (bola de neve), em que uma participante entrevistada nos passava os contatos das demais, a partir de uma relação transferencial, construída durante o percurso das entrevistas.

Em outro momento, a cartografia foi aplicada por nós visando abarcar as histórias de vida de mulheres no trecho – mulheres que passavam, temporariamente, pela Casa do Migrante de um município do interior do Estado de Mato Grosso do Sul, buscando condições para posterior prosseguimento de suas viagens (Silva; Justo, 2020a; Silva; Justo, 2020b). A imprevisibilidade, o inesperado e o casual se fizeram muito presentes em nosso campo de investigação, não nos permitindo estabelecer roteiros preestabelecidos, passos programados e horários previamente agendados com as nossas participantes. Ao contrário, construímos o nosso percurso cartográfico a partir da ideia de rizoma, de Deleuze e Guattari (1995), edificado a cada etapa, a cada passo, em um processo nômade de diálogo com as nossas participantes, visando desconstruir o significado rígido das pesquisas acadêmicas em Psicologia.

Ao narrar suas histórias individuais, nossas participantes também evidenciaram importantes aspectos que se entrelaçaram em momentos vividos por todas elas como marcos de dificuldades e superação e de alegrias e conquistas. Nos relatos externados tanto pelas mulheres na prostituição quanto aquelas que estavam no trecho, foram percebidos traços de memórias coletivas, evocados e contados por elas a partir de uma coletividade e do ressoar de vozes polifônicas. Logo, concordamos com Peres (2005), ao afirmar que, a partir da escuta atenta destas histórias individuais, tornamo-nos capazes de analisar as demandas coletivas de grupos silenciados e interditos. Estas narrativas, denominadas por nós de cartografias existenciais, passaram a expressar a polifonia de saberes e poderes expressos nos discursos, nas práticas e nos modos de existência de cada vida considerada marginal e indizível.

O que, até então, era considerado indizível e fora da ordem do discurso, passou, em nossas pesquisas, a ocupar um lugar de destaque, a começar pelos nomes adotados por nossas entrevistadas, chamadas pelos codinomes de Jade, Ágata, Ametista, Cristal, Safira, Esmeralda, Pérola Negra, Topázio, Rubi e Ônix, nomes de pedras preciosas, que foram escolhidos por elas a partir de uma lista que lhes foi apresentada, que constava títulos e significados de pedras preciosas. Esta lista serviu para dar visibilidade aos discursos tão preciosos e a riqueza de histórias contadas por elas, que apenas foram lapidados por nós durante a nossa escrita em conjunto com essas mulheres.

Procuramos, ao longo de nossas pesquisas, criar espaços para que as mulheres invisibilizadas pela sociedade, pela ciência e, principalmente, por uma Psicologia de cunho mais positivista, pudessem falar de suas experiências de dor e de força. Espaços de fala e também de escuta. Mas, para isso, foi preciso criar espaços para que elas pudessem falar em nome próprio de suas próprias experiências, tal como afirmou Spivak (2013). Este processo não foi nada fácil. Muitas vezes, tivemos que lidar com a frustração de não conseguirmos as autorizações de suas falas para a publicação integral e/ou parcial da pesquisa, depois de obtermos um material valiosíssimo para as nossas análises. Este fato também foi importante para nós, nos mostrando a importância de trabalharmos com as nossas frustrações e as nossas expectativas em relação ao outro.

A partir deste momento de crise, vivido enquanto pesquisadora, nos valem da arte, para lidarmos com o processo de construção da pesquisa, que caminhava sem rumos preestabelecidos. A música entrou neste processo como um bálsamo, a partir da ocasião em que compreendemos que ela poderia ser um importante instrumento de análise e de intervenção política para a nossa pesquisa. Podemos dizer que a música se constituiu como uma bela válvula de escape ou, por que não dizer, uma forma de sublimação de uma pesquisadora e musicista obsessiva que, ao mesmo tempo em que tentava escapar das armadilhas interpostas por uma pesquisa metódica, procurava, inconscientemente, voltar-se a ela, devido às angústias provocadas por seu método de estudo inacabado e construído em conjunto com as participantes no cotidiano da pesquisa.

Dialogamos com Teresinha (1979), Geni (1979) e Ana de Amsterdã (1973), cantadas por Chico Buarque, entrelaçadas com o tempo cronológico – o Cronos – o tempo que passa, muitas vezes, cruel, tal como as batidas do relógio, e do Kairós, do tempo vivido, daquilo que fica marcado, expresso por nós a partir de Caetano Veloso, em sua Oração ao Tempo (1979): Compositor de destinos, Tambor de todos os ritmos, Tempo, tempo, tempo, tempo, Entro num acordo contigo, Tempo, tempo, tempo, tempo!

Que tempo é esse? O tempo vivido diariamente no trecho e nas ruas, que as constituíam enquanto mulheres protagonistas de suas histórias, também construídas por nós em nossas escritas a várias mãos. Mãos que se ajudaram e que se entrelaçaram em palavras, frases e linhas melódicas de canções, que também foram cantadas por nós, durante a apresentação dos dados da pesquisa, para demonstrar que, se o processo de construção de uma pesquisa é árduo, a arte, em especial a música, poderá nos salvar de nós mesmos e das amarras de um cientificismo engessado.

Não são apenas algumas histórias a mais de mulheres que se prostituem e/ou que vagam, sem eira e nem beira, pelo trecho, mas sim vidas que pedem passagem e reivindicam poder de fala e voz própria. Estas cartografias, que transformamos, ainda que intencionalmente, em poiésis de vidas marginais na prostituição e no trecho, foram contadas da forma como elas realmente se apresentaram durante toda as nossas pesquisas: sofridas, sangradas, mas também, vividas com certa dose de poesia, intensidade e resistência aos difíceis embates com as relações de poder.

Suas histórias pulsam, correm sangue, sangue de vida. Escrever sobre suas histórias de vida foi uma tarefa desafiadora para nós, enquanto mulher branca, psicóloga e pesquisadora. Nós que academicamente fomos ensinados e subjetivados a enquadrar as pessoas em códigos normativos e em traços de personalidades limitados por manuais, aprendemos, com vocês, que variações do humano e da feminilidade são possíveis, até mesmo no universo da prostituição e do trecho. São Anas, Genis e Teresinhas; são mulheres no plural; são posicionamentos Queers, isto é, inomináveis, inquestionáveis, excêntricos e diversos.

CARTOGRAFIAS NO FUTEBOL DE MULHERES

Conforme dito anteriormente, a cartografia, enquanto estratégia de pesquisa, está voltada ao acompanhamento das formações do desejo no campo social (Rolnik, 2006). A preocupação do/a pesquisador/a, neste caso, encontra-se mais direcionada aos processos germinativos dos modos de existência, sem intencionar o alcance de uma suposta verdade universal. Por estar fundada na experimentação que o/a pesquisador/a faz do campo investigativo, recusando o modelo do método científico moderno, a cartografia apresenta alguns desafios próprios à criação dos caminhos da pesquisa. Aqui, nos debruçamos sobre um deles, a saber o que se refere à análise dos dados produzidos na pesquisa cartográfica. Longe da pretensão de descrever um conjunto de regras gerais para a análise em cartografia, o que buscamos, por meio deste texto, é tecer algumas considerações quanto aos caminhos de análise que foram possíveis em nossa pesquisa sobre as experiências de meninas e mulheres na construção da carreira esportiva no futebol (Vieira, 2022), na qual nos valem das técnicas da entrevista e da observação-participante. Cumpre mencionar que as participantes do referido estudo eram vinculadas a um clube de Araraquara, cidade do interior paulista, bastante expressivo no cenário nacional do futebol de mulheres.

Conforme Passos e Benevides de Barros (2009), tradicionalmente, a pesquisa científica é pautada pelo método, entendido como sequência de procedimentos que devem ser rigorosamente seguidos, a fim de que se atinjam os objetivos previamente estabelecidos. Assim, as metas definidas de saída condicionariam os caminhos a serem percorridos, a fim de que se aceda à verdade. Outrossim, o método da Ciência Moderna advoga, também, a divisão da pesquisa em dois momentos distintos: a coleta de dados e a análise dos mesmos. A cartografia, por sua vez, subverte esse modo de produção do conhecimento por meio da operação que inverte o metá-hodos, transformando-o em hodos-metá, conforme apontado na seção anterior. Desse modo, o ato de caminhar na pesquisa e os efeitos que ele produz retroagem sobre os resultados que serão produzidos. Sendo um tipo de pesquisa-intervenção, como já abordado anteriormente neste capítulo, vale ressaltar que, na cartografia, “[...] o processo de pesquisa faz emergir realidades que não estavam ‘dadas’ à espera de uma observação” (L. Barros; M. E. Barros, 2013, p. 374). Com isso, coleta e análise perdem suas fronteiras rígidas em favor de um processo integral. A pesquisa não está determinada desde o seu princípio, mas configura-se como abertura a uma experiência, cujos resultados e análises dependerão das conexões do/a pesquisador/a com seu campo investigativo. Abrir-se às forças que configuram o campo da pesquisa e repensar o papel da análise na cartografia, a fim de que se possa acompanhar os processos de constituição da realidade investigada, pressupõe um redirecionamento no modo de funcionar da atenção, conforme discutido por Kastrup (2009). A seguir, abordaremos a maneira como produzimos a análise em nossas pesquisas, tomando as elaborações da autora em tela como balizadoras deste processo.

Kastrup (2009) destaca quatro gestos atencionais: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento. Vale notar que, segundo ela, a atenção possui um caráter ativo, sendo modulada por meio de movimentos, contrapondo-se à tradição que concebe a atenção como função recognitiva e passiva. Os diferentes gestos atencionais atuam simultaneamente, não sendo lineares ou sequenciais (Kastrup, 2009). Nos movimentos apresentados a seguir, a ênfase atribuída a algum dos gestos se refere à intensidade com a qual se fez presente nos diferentes encontros que tivemos com o campo e com os materiais produzidos, sem corresponder a uma segmentação em fases ou etapas, tampouco ao domínio ou hierarquia de um ou outro gesto no processo de análise.

Um primeiro encontro nos remete ao momento das visitas ao campo (observação-participante): o acompanhamento de treinos e jogos, as visitas aos alojamentos, as conversas com membros da comissão técnica e a realização das entrevistas com as atletas. Naquela altura, os relevos temáticos eram, ainda, demasiado genéricos, de contornos pouco definidos, pois os observávamos à distância. Eles nos convidavam a uma aproximação sensorial que possibilitasse o acionamento de outros sentidos. Durante essas movimentações, ganharam destaque os gestos atencionais de rastreio e toque apontados por Kastrup (2009). O primeiro, como atenção aberta e sem foco específico; o segundo, como uma aproximação que convida à exploração mais tátil do que foi notado. Daqui, resultou um tipo de dado da ordem das sensações despertadas, colaborando para definir alguns traçados iniciais de análise e para o planejamento da sequência do trabalho.

Kastrup (2009) afirma a importância de se manter, inicialmente, um funcionamento de atenção à espreita, capaz de realizar a “[...] detecção e a apreensão de material, em princípio desconexo e fragmentado, de cenas e discursos, [que] requerem uma atenção sem focalização” (Kastrup, 2009, p. 33). Segundo ela, mais que uma função seletiva, a atenção não se restringe à seleção do conjunto de elementos que integram a experiência da qual participa a pesquisadora, mas atua na configuração do seu campo perceptivo. Esse seria constituído pelas expectativas e teorias prévias, levadas conosco, e que podem reduzir nossa sensibilidade, diminuindo as possibilidades de acolher as surpresas e sensações que irrompem no trabalho de campo.

Ainda no projeto, nosso interesse versava sobre a dimensão das violências e dificuldades enfrentadas (Vieira; Justo; Garbosa, 2023), foco que foi sendo deslocado à medida que experimentamos o campo de pesquisa. Foi por meio da observação que elaboramos uma interrogação sobre um aspecto tanto mais sutil quanto fundamental na problematização de nosso tema: se há tantas dificuldades, o que sustentava a permanência daquelas mulheres no futebol?

O deslocamento das questões postas de início começou durante uma partida da equipe principal pelo Campeonato Brasileiro de Futebol Feminino, em julho de 2018. Ao adentrar no estádio, tínhamos, como horizonte inicial, o foco nas condições do jogo, as interações da torcida com as atletas, principalmente, manifestações preconceituosas ou discriminatórias. A partida, marcada para iniciar às 15h, tinha como palco climático condições nada favoráveis: tempo seco e temperatura elevada. Ao subir as escadas de acesso à arquibancada, já era possível constatar a presença do silêncio quase absoluto. Ao avistar o campo, o silêncio se materializou em ausência de torcida, conforme discutido em trabalho anterior (Vieira, 2019).

Pensando que a atividade profissional do esportista de alto rendimento é, em grande parte, orientada pela apresentação de si no espetáculo, emergiu o questionamento sobre o que sustentaria a presença daquelas mulheres em campo, haja vista a baixa presença de público e a ausência de transmissão televisiva do jogo. Naquele momento, foi possível perceber a importância de não reduzir a investigação ao âmbito das dificuldades e enfrentamentos travados pelas atletas na construção da carreira esportiva. Expor as disparidades, violências e desigualdades que marcam seus percursos continuava necessário, no entanto, também o era fazer um giro na maneira de abordar o tema. Com isso, passou a nos interessar o “modo de vida da atleta de futebol”, tanto em suas dores e dificuldades quanto em suas potências. Assim, seria possível realçar os dilemas, os percursos e os agenciamentos envolvidos na produção de uma vida e dos modos de existir no mundo como mulheres futebolistas, desde o período da iniciação esportiva (Vieira; Justo; Mansano, 2021) até a chegada no clube pelo qual

atuavam. Para além de uma macropolítica que as inscreve como praticantes de um futebol relegado à margem e, necessariamente, faltante, dado sua não correspondência ao modelo hegemônico da modalidade, passamos a mirar, também, os aspectos micropolíticos de suas existências. Neles, tornou-se possível apreender a dimensão afirmativa das diferenças que as afastam do referido modelo e, por vezes, produzem questões importantes e incômodas à modalidade como um todo.

Quanto às entrevistas, elas foram transcritas, todavia, sua análise foi realizada por meio do material de áudio. Optamos por proceder dessa maneira, considerando que, na transição do dito para o escrito, parte do que é comunicado pode se perder (Silverman, 2000) – os silêncios, as hesitações, as relutâncias, as variações de entonação. Ao revisitar os áudios para efetuar as transcrições, tivemos um segundo encontro, agora, mais próximo do gesto de pouso, que reconfigura o campo atencional, conferindo maior foco sobre o material (Kastrup, 2009). Nossa pergunta-guia para esse momento era: “o que foi dito?”.

Nas transcrições, procuramos incorporar os movimentos da oralidade na escrita. O resultado pode ser visualmente incômodo, evocar estranheza pelas palavras quebradas, descontinuidades gramaticais e ortográficas (ora com perfeita concordância entre os termos, ora não). Na tentativa de desestabilizar o monopólio da visão na produção de sentidos, convidamos os interessados na leitura do material a vocalizar os excertos de entrevista que estão transcritos. Talvez outros campos de compreensão possam ser atingidos ao incorporarmos o conjunto voz-audição ao processo de leitura. Ao proceder dessa forma, pretendemos evitar uma formatação, que se somaria a tantas outras já dirigidas às futebolistas ao longo da história (Vieira; Justo; Mansano, 2018), para adequá-las aos critérios instituídos do texto científico. Afastando-nos da posição de juízes e arautos, mesclamos a redação conforme a norma padrão aos modos de dizer coloquiais, buscando:

Um uso amplo da língua, “que balance e que bagunce o desfile e o julgamento”, que obedeça às regras do momento, da interação, do ato verbal, que crie suas próprias regras de acordo com suas necessidades de expressão e comunicação, e que não se submeta às expectativas prévias dos juízes, que nem estão sambando na avenida, mas vigiando do alto os passistas para ver se estão dançando “certo”. Uma noção de língua “que aumente o movimento”, que faça circular as ideias, que permita ao maior número possível de falantes se expressar, se comunicar, interagir e criar a sociedade. Uma noção de língua, enfim, “que sacuda e arrebe o cordão de isolamento”, o fosso que sempre separou a pequena elite dos que “sabem a língua” da imensa maioria condenada à mudez e ao silêncio, sob o pretexto de “falar tudo errado” (Bagno, 2001, p. 12).

No terceiro encontro, nos dedicamos à escuta reiterada das gravações, tendo como questão orientadora o “Como foi dito?”, de modo que pudéssemos selecionar temas relevantes para a investigação, segundo os objetivos traçados e o caminho percorrido. Nesse movimento, buscamos exercitar o modo de funcionamento da atenção apresentado por Kastrup (2009, p. 45) como reconhecimento atento, o qual nos reconduz “[...] ao objeto para destacar seus contornos singulares”. Nele, a paragem sobre os aspectos que ativaram nossas sensibilidades, em outros movimentos, cria a intersecção entre passado e presente, memória e percepção, num processo capaz de construir diferentes versões para o mapa do trabalho de campo (Kastrup, 2009), conectando observações, bibliografias, entrevistas e notas de campo. Um movimento em que “[...] a percepção se amplia, viaja percorrendo circuitos, flutua num campo gravitacional, desliza com firmeza, sobrevoa e muda de plano, produzindo dados que, enfim, já estavam lá” (Kastrup, 2009, p. 47).

No caso apresentado nesta seção, os contornos singulares do problema levantado por nós eram compostos pelas seguintes linhas: a) iniciação esportiva; b) trabalho; c) interseccionalidades no futebol de mulheres; d) vidas em campo: movimentações

micropolíticas das atletas de futebol. Tais traçados só foram possíveis por meio da articulação entre pesquisadora e pesquisadas, tendo em vista que, em cartografia, a divisão tradicional entre sujeito e objeto se dilui. Segundo Letícia de Barros e Maria Elizabeth de Barros (2013):

[...] articular-se é participar ativamente da produção de conhecimento: a pesquisa é tanto mais articulada quanto mais participativa. A objetividade na pesquisa, assim, não está situada em uma anterioridade em relação à própria pesquisa, em um suposto domínio isento de subjetividade. A objetividade, aqui, é a própria articulação sujeito-objeto, que podem surgir, um para o outro, como interessantes ou como irrelevantes (L. Barros; M. E. Barros, 2013, p. 381).

As participantes da pesquisa atuaram na revisão das transcrições e do texto produzido, referendando ou refutando os temas levantados pela pesquisadora. Assim, a pesquisa cartográfica assenta seu rigor não na objetividade de dados – a qual entende sua existência independente dos sujeitos que se encontram e produzem uma realidade – e na replicabilidade dos resultados. O rigor e a validade do material produzido são definidos pelo grau de articulação dos interessados na pesquisa – pesquisador e pesquisados – expressando, por fim, os contornos singulares de um problema situado, uma forma de expansão de sentidos ao invés da revelação de um significado unívoco e oculto.

GRUPOS E A PRODUÇÃO DE OUTRAS “GEO-GRAFIAS” DE GÊNERO

A atuação da psicologia com as demandas ligadas a questões de gênero, seja no contexto comunitário ou nas políticas públicas, tem demandado uma ampla discussão sobre aportes técnicos e metodológicos. No documento Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) em Programas de Atenção à Mulher em situação de violência do Conselho Federal de Psicologia (2012), elaborado pelo Centro de Referência em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), o trabalho com grupo de mulheres é preconizado, sendo considerado “[...] um dispositivo potente de produção de relações, experiências e significados” (CFP, 2012, p. 92). Embora o uso de metodologias grupais para subsidiar a produção de estratégias de cuidado e de conhecimento sobre gênero sejam frequentes, pouco se problematiza sobre os efeitos dessas metodologias para a geografia e a história das comunidades onde as práticas estão inseridas.

Em geral, os argumentos para a escolha metodológica priorizam a coerência entre procedimentos técnico-operacionais e o referencial teórico-epistemológico que orienta a prática ou a pesquisa, secundarizando o debate acerca do horizonte ético-político que orienta as metodologias disponíveis. A principal pergunta, seja na pesquisa ou na prática com grupos, gira em torno de “como fazer” ou “o que fazer” com os grupos, mas pouco se questiona “para que fazer” os grupos, quais histórias e quais geografias se pretende produzir a partir deles. Essa discussão permite pensar a escolha metodológica no campo da psicologia para além das implicações para a subjetividade, a saúde mental ou bem-estar individual, grupal ou institucional, mas possibilitando repertórios de análise e de enfrentamento das dinâmicas de poder que atravessam as comunidades, numa perspectiva que compreenda as questões de gênero na relação entre global/local.

Diante dessas problematizações, desenvolvemos algumas experiências de estágio e extensão voltados à produção de estratégias de atenção e cuidado a vítimas de violência de gênero junto aos movimentos sociais e instituições de Presidente Prudente, município de médio porte situado no oeste do estado de São Paulo. Essas ações foram referenciadas, especialmente, na perspectiva do cuidado de si e dos outros como estratégia de resistência (Foucault, 2004) e nos princípios da Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental do Brasil

que defende a importância da construção de uma rede comunitária de cuidados, articulada intersetorialmente para a produção de um conjunto vivo e concreto que ultrapasse os serviços oferecidos pela política de saúde mental do município (Brasil, 2005). Metodologicamente, buscamos aportes nas práticas de “militância do cuidado” (Medina-Naranjo, 2022) e nos “ativismos desde o Sul” (Bidaseca, 2018; 2020; 2021; 2022; Cusicanqui, 2010; 2021).

O conceito de Militância do Cuidado foi proposto pelo psicólogo colombiano Julián Medina-Naranjo (2022), radicado no Brasil, em sua tese de doutorado em Geografia da Saúde a partir de sua experiência com o coletivo Casassa, um serviço de acolhimento à população TLGB+ (sigla adotada pelo próprio autor em sua pesquisa) em situação de rua. Seu trabalho de pesquisa consistiu em mapear, promover e articular espaços de acolhimento, cuidado e apoio psicossocial a essa população, especialmente pessoas trans, articulando a importância dessas ações no Brasil e demais países da América Latina. Para o autor, a organização comunitária de espaços e ações de cuidado a esses corpos, alvo da violência, deve ser entendido como uma forma de militância, “[...] um tipo de ativismo que dá suporte às bases, que acolhe, que abraça, que cria conexões” (Medina-Naranjo, 2022, p. 8).

A parceria com o coletivo e com o trabalho do Julián ocorreu a partir de uma experiência de estágio do curso de Psicologia, que envolvia um pedido de realização de grupos com os acolhidos, com os integrantes do coletivo e apoiadores da Casassa. A aproximação com essa proposta de cuidado possibilitou pensar a dimensão das práticas grupais e comunitárias da psicologia como instrumento de insurgência e produção de novas geografias da (e na) cidade. Como define Julián: “[...] foi possível identificar a força da dororidade nesse processo; a importância da militância do cuidado, das outras pessoas e o próprio; a relevância de ter lugares acolhedores onde seja possível ser e existir” (Medina-Naranjo, 2022, p. 91)

O cuidado a vítimas de violência carrega a potência de constituir estruturas de fortalecimento individual e coletivo, de consolidar uma estratégia de luta na qual sobreviver – ou, nas palavras de Julián, “super-viver” como forma de habitar e ocupar o espaço pela diferença – é uma afronta à morte e à violência anunciadas, tensionando estruturas de dominação e extermínio de corpos dissidentes. Neste sentido, não basta que o cuidado psicológico promova às vítimas, no âmbito individual, autoestima, dignidade e autonomia para o enfrentamento e superação do abandono e da violência, mas que reverbere modificações nas práticas inscritas no espaço geográfico, provocando rupturas e novas inscrições possíveis.

A perspectiva de uma prática em psicologia voltada à Militância do Cuidado nos motivou a ampliar a inserção nos coletivos e movimentos sociais da cidade e do campo. Outra experiência importante foi realizada junto ao coletivo Frente pela Vida das Mulheres e envolveu a promoção e fortalecimento de redes comunitárias de cuidado a mulheres em situação de violência doméstica e sexual (Duarte-Alves, 2023). Essa ação teve uma perspectiva intersetorial em busca de discutir e elaborar estratégias comunitárias de atenção psicossocial emergencial a partir dos pilares do protocolo internacional de Primeiros Cuidados Psicológicos em situação de emergência e desastres (OMS, 2016). Tal experiência possibilitou criar espaços de participação popular na elaboração, execução e monitoramento das políticas públicas de atenção e cuidado às vítimas de violências, também permitiu desenvolver novos fluxos no atendimento e desenvolvimento de instrumentos de articulação interinstitucional importantes para o enfrentamento da violência e a redução da revitimização das pessoas que buscavam a rede de políticas públicas (Segurança Pública, Saúde, Assistência Social e Judiciário). Essa ação buscou democratizar a organização social do cuidado ampliando o

papel político da comunidade através da inscrição de práticas e saberes que reconhecessem a importância dos coletivos e movimentos sociais no primeiro cuidado às vítimas.

Tanto as experiências grupais na Casassa quanto na Frente pela Vida das Mulheres tiveram, frequentemente, a arte e a cultura como elementos de expressão e de denúncia. Isso nos levou a buscar outros aportes metodológicos que permitissem desenvolver práticas grupais a partir de uma perspectiva na qual fosse possível constituir uma estratégia de cuidado psicológico às vítimas ao mesmo tempo que produzisse novas geografias capazes de promover linhas de resistência na comunidade. Assim, chegamos ao trabalho da socióloga argentina Karina Bidaseca (2020, 2021, 2022) e a diversas experiências com arte como forma de ativismo desenvolvidas por diferentes coletivos feministas latino-americanos, método denominado como Artivismos desde o sul. Para a autora, esse método é situado não no sul geográfico, mas no sul geopolítico, pois são marcados por projetos anticapitalistas, antirracistas, anti-sexistas, como estratégia artística e ativista de denúncia e resistência contra as opressões de raça, gênero, sexualidades, classe, entre outras.

Karina Bidaseca tem se aprofundado no estudo de movimentos e iniciativas contra-hegemônicos que conjugam arte e política, especialmente experiências latino-americanas, africanas e palestinas. Seu grupo de pesquisa tem desenvolvido ações grupais e comunitárias artivistas relevantes na região de Buenos Aires e arredores, tanto com mulheres da agroecologia, mulheres da periferia de Buenos Aires vítimas de violência, movimento de mulheres afroargentinas e indígenas, comunidades de imigrantes e refugiados, entre outras.

[...] interpeladas pelas vontades de um Estado que nos pensa como parte fundamental das políticas públicas, tornamo-nos visíveis na intersecção da cultura, dos gêneros, da arte e da sociedade. Por nos sentirmos convocadas e convocantes partilhamos um novo exercício de curadoria afetiva a partir das artes visuais e das artes vivas, abrangendo linguagens, suportes e formatos de caráter tradicional como a pintura e a escultura, com produções entrelaçadas pelas artes domésticas e do cuidado, declarações arte-políticas, intervenções performáticas, artivismos e propostas ecofeministas (Bidaseca, 2022, p. 387, tradução nossa).

As reflexões sobre a associação da arte e do ativismo não são novas e permeiam vários domínios do pensamento. Segundo Paulo Raposo (2015), essas ideias podem ser encontradas desde o pensamento aristotélico até em textos de autores da Escola de Frankfurt, na obra de Deleuze e Guattari ou pensadores contemporâneos como Jacques Rancière. Embora esses autores não tenham utilizado o termo “artivismo”, suas obras fazem alusão a conceitos que se alinham a essa perspectiva metodológica. O artivismo evoca as complexas, e às vezes controversas, interações entre arte e política, amplificando o papel da arte como um instrumento de resistência e insurgência. Uma forma de conjugar a condição de homo performans, caracterizada pela capacidade criativa, e a condição de homo politicus, definida pela capacidade de intervir sobre o mundo, pois “[...] criar e atuar estão intimamente ligadas no nosso cotidiano e escapam às malhas supostamente cerradas e às fronteiras aparentemente intransponíveis do mundo da arte e da política” (Raposo, 2023, p. 10).

No cenário político atual brasileiro, a ultradireita avança com discursos que promovem a naturalização dos atos de ódio dirigidos às diferenças e aos corpos que desafiam e rompem com os padrões hegemônicos. Esses discursos sexistas, racistas, homofóbicos etc. “[...] constituem-se como mais uma consequência da exploração do campo da arte – dita degenerada e radical – como foco de uma performatividade discursiva que, simultaneamente, esconde e sustenta um programa econômico e político ultraliberal” (Raposo, 2023, p. 8). Isso é resultado de discursos que, ao mesmo tempo em que tentam silenciar e ocultar o homo performans e o homo politicus, buscam estabelecer uma agenda econômica ultraliberal. De

modo paradoxal, esse discurso restritivo e controlador rotula tais manifestações artísticas como ideológicas e, portanto, políticas, associando a política a algo ameaçador, enganoso e desviante, fortalecendo correntes que se intitulam “antipolíticas” (Raposo, 2023). Subverte-se, assim, a verdadeira essência da política: um espaço de coexistência e reconhecimento de diferentes subjetividades.

O Artivismo, portanto, é uma forma de manifestação, ao mesmo tempo, uma forma de transformação, de materialização de uma experiência e de um saber sobre o mundo. No poema “No elevador do filho de Deus” de Elisa Lucinda (1998), também gravado como canção, a poetisa, artista e ativista do movimento negro brasileiro, discute essa intersecção entre arte e resistência:

A gente tem que morrer tantas vezes durante a vida
Que eu já tô ficando craque em ressurreição
Bobeou eu tô morrendo
Na minha extrema pulsão Na minha extrema-unção Na minha extrema menção de acordar
viva todo dia

Para Elisa Lucinda esses corpos dissidentes, constantemente atingidos pela exclusão, violência e discriminação, ao “super-viver” às tentativas de extermínio cotidianas, emergem com mais potência de enfrentamento das relações de dominação. A arte se apresenta como esse espaço de ressurreição, renovação e criação que desafia as estruturas sociais de opressão e necropolítica (Mbembe, 2018). Não é surpreendente, então, que a arte seja frequentemente alvo de tentativas de silenciamento, censura e criminalização.

As oficinas grupais promovidas por Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2021) e de Celia Asturizaga Chura, na Bolívia, com as mulheres aymaras vítimas de violência de gênero, através das oficinas de história oral e performances teatrais são exemplos da potência da memória e da arte como meios de transformação política da realidade, articulação de redes de cuidado comunitárias e meio de superação da violência pelas vítimas. Essas mulheres aymaras camponesas, pastoras, feirantes, ambulantes, donas de casa e mães utilizam do teatro e do registro da história oral suas perspectivas sobre a violência de gênero, o patriarcado, o machismo, buscando com a arte e o ativismo “[...] romper com os medos internos acumulados de geração em geração” (Raposo, 2023, p. 15).

As experiências grupais baseadas na Militância do Cuidado e no Artivismo são metodologias potentes para produzir novas geografias de gênero a partir do fortalecimento de prática de cuidado na comunidade, ampliando o protagonismo popular diante da rede de políticas públicas, constituindo uma estratégia de resistência e luta contra as violências estruturais de gênero, raça e orientação sexual. Pensadoras do feminismo latino-americano têm defendido a busca de metodologias de enraizamento territorial e fortalecimento de vínculos comunitários como forma de construir práticas e saberes que orientem e mobilizem respostas por parte das políticas públicas, não o contrário.

Sendo as violências estruturais um produto do modo de produção capitalista e tendo o Estado Moderno o papel de legitimador das desigualdades que sustentam esse modelo econômico, as políticas públicas possuem condições limitadas de erradicar essas violências. Por essa razão, o protagonismo do cuidado às vítimas não pode ser centralizado no Estado, mas discutido desde as comunidades, de onde podem surgir outras geografias, novos modos de viver, mais igualitários e justos. Bidaseca (2020) defende que o fortalecimento de ações artivistas nas comunidades é um caminho importante para retirar os corpos da posição passiva de alvo das políticas públicas de cuidado elaboradas e executadas pelo Estado. Entende a importância de responsabilizar o poder público pelo desenvolvimento de

ações de garantia de acesso a direitos sociais, porém, sem falsas expectativas de que o fim da violência de gênero possa partir do Estado. Para defender a importância de ações artivistas na comunidade, Bidaseca (2020) cita o verso de Audre Lorde (1984, p. 110): “the master’s tools will never dismantle the master’s house”, que pode ser traduzido para o português brasileiro como “as ferramentas do senhor nunca vão desmantelar a casa-grande”.

Neste sentido, tanto Karina Bidaseca (2020, 2021, 2022) quanto Silvia Cusicanqui (2010, 2021) defendem que a ação comunitária deve preservar o tensionamento da relação da comunidade com o Estado, ao invés de apaziguar as contradições ou centralizar o controle das necessidades coletivas pelas políticas públicas. Isso significa que as práticas nesses contextos devem ser pautadas na reivindicação e defesa da participação criativa e política das comunidades na definição e organização do atendimento de suas demandas por cuidado, uma vez que a capacidade das políticas públicas de combater as violências estruturais está condicionada à contradição intrínseca da relação entre Estado Moderno e Comunidade.

A modernidade e o capitalismo produzem “[...] a dissolução forçada e crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade” (Lugones, 2014, p. 55). Por essa razão, as práticas grupais direcionadas ao cuidado psicológico a vítimas de violências de gênero não devem voltar-se apenas a produzir saúde e bem-estar no âmbito individual, mas a produzir outros modos de habilitar o espaço geográfico, possibilitar outras “geo-grafias” – inscrições sobre o espaço – seja na cidade ou no campo. A psicologia deve avançar na discussão sobre o horizonte ético-político produzido a partir de suas metodologias de cuidado, produzir experiências grupais e comunitárias que orientem o saber-e-fazer-psicológico para a construção de modos de vida insurgentes, anticapitalistas, anti-sexistas, antirracistas. “Combinaram de nos matar, mas a gente combinamos de não morrer”, como no conto de Conceição Evaristo (2018, p. 117):

- A gente combinamos de não morrer.
- Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel. [...] Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer, nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É evidente que o gênero, essa categoria discursiva, é transversal. Como se pôde observar, sua utilização como conceito chave pode se articular muito bem com diferentes propostas metodológicas e potencializar o olhar do pesquisador de maneira muito profícua. Longe de engessar o percurso de pesquisa ou até mesmo traçar previamente os roteiros, esse referencial funciona como um verdadeiro combustível durante todo o processo, sem nunca esgotar as possibilidades ou substituir as escolhas do pesquisador.

Uma das mais belas marcas dos estudos de gênero parece ser o respeito à singularidade dos sujeitos sem deixar de localizá-los num panteão de diversidade. Os velhos fantasmas da categorização, tipificação, normatização e seus consequentes estigmas, são aqui superados. E, mais importante que isso, o resultado final não é uma singularidade alienada ou alienante, mas ao contrário, uma singularidade desalienante, uma verdadeira celebração à originalidade sem tomá-la como descontextualizada ou produzida ex nihilo. Aqui a singularidade tem valor de todo, de possível, ou, se quisermos, tem o mesmo peso estatístico de qualquer categoria.

Nesse sentido, outra característica importante que se evidencia nas experiências aqui relatadas, mediadas por diferentes metodologias, é a ética implicada nos trabalhos realizados no escopo dos estudos de gênero. Não só do ponto de vista do cuidado com os encontros e do posicionamento não hierarquizado nos campos de pesquisa, mas da clareza da função desempenhada pelo pesquisador como um agente da transformação de determinada realidade, colocando esse tipo de trabalho como necessariamente interventivo, na medida em que se opera com os sujeitos em seu nível mais elementar de subjetividade, o discursivo.

Seja o discurso traduzido em ação, seja a ação traduzida em discurso, o resultado impõe-se às subjetividades, e, conseqüentemente, renova os significados que faz circular nos grupos e comunidades específicas, descontaminando, ainda que paulatinamente, os laços sociais erigidos sob o signo das desigualdades e das reproduções inadvertidas de estruturas de poder e dominação que só fazem perpetuar o mal-estar.

REFERÊNCIAS

- BAGNO, M. Português ou brasileiro? Um convite à pesquisa. São Paulo: Parábola, 2001.
- BARROS, L. M. R. de; BARROS, M. E. B. de. O problema da análise em pesquisa cartográfica. *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 373-390, mai. 2013.
- BATTHYÁNY, K. Miradas latinoamericanas a los cuidados. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Siglo XXI, 2020.
- BIDASECA, K. La casa como espacio de resistencias. Comunidades de cuidado para una política feminista antirracista. *Geopauta*, v. 4, n. 3, p. 45-59, 2020.
- BIDASECA, K. Estéticas descoloniales desde el Sur. Arte, memorias y cuerpos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- BIDASECA, K. El Amor como poetica de la relación. discusiones feministas y activismos descoloniales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- BRASIL. Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental no Brasil. Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.
- BUARQUE, C. Ana de Amsterdam. In: BUARQUE, C. Chico canta. Philips, 1973. 1LP.
- BUARQUE, C. Geni e o Zepelim. In: BUARQUE, C. Ópera do malandro. Philips, 1979. 1LP.
- BUARQUE, C. Teresinha. In: BUARQUE, C. Ópera do malandro. Philips, 1979. 1LP.
- BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CFP. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) em Programas de Atenção à Mulher em situação de Violência. Brasília: CFP, 2012.
- CURADO, J. C.; JACÓ-VILELA, A. M. Estudos de gênero na psicologia (1980-2016): aproximações e distanciamentos. *Revista Psicologia: Ciência e Profissão*, Porto Alegre, v.41, p. 1-16, jan. /jun., 2021.
- CUSICANQUI, S. R. Violencias encobiertas en Bolivia. La Paz: Piedra Rota, 2010.
- CUSICANQUI, S. R. Ch'ixinakax utxiwa: on Practices and Discourses of Decolonization. Cambridge: Polity Press, 2021.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v.1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DUARTE ALVES, A. Mulheres que acolhem Mulheres: orientações para os primeiros cuidados a vítimas de violência de gênero. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2023.

- EVARISTO, C. Olhos d'água. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- FEDERICI, S. Calibã e a bruxa: mulheres corpo e a cumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.
- FOUCAULT, M. As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. Em: Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, E.;
- KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da. Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 32-51.
- LORDE, A. Sister outsider: essays and speeches. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984.
- LUCINDA, Elisa. O Semelhante. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 22, no 3, p. 935-952, 2014
- MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MEDINA-NARANJO, J. E. Lugares acolhedores TLGB+: militância do cuidado no fim do mundo. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista. Presidente Prudente: Unesp, 2022.
- OMS. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Primeiros Cuidados Psicológicos: guia para trabalhadores de campo. Genebra: OMS, 2015.
- PASSOS, E.; BENEVIDES DE BARROS, R. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da. Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 17-31.
- PERES, W.S. Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania. 2005. 201 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social – Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, 2005.
- RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. Cadernos de Arte e Antropologia, v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015.
- ROLNIK, S. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- SCOTT, J. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade. Porto Alegre: UFRGS, v.20, jul/dez, 1995.
- SEGATO, R. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Puebla: Pez en el Árbol, 2014.
- SEGATO, R. La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- SILVA, L.C. da; JUSTO, J. S. Errância e nomadismo feminino: o caso de duas mulheres trecheiras. Revista Psicologia & Sociedade, v. 32, n. 1, p. 01-15, 2020 a.
- SILVA, L.C. da; JUSTO, J. S. Errância queer e nomadismo feminino: trajetividades e resistências de mulheres no trecho. Revista Subjetividades, Fortaleza, v. 20, n. 2, p. 01-12, 2020 b.
- SILVA, L.C. da. Cartografias de Mulheres na Prostituição. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 14, n. 29, 102-119, 2023.
- SILVA, R. N. da. A invenção da psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SILVERMAN, D. Analyzing talk and text. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. The handbook of qualitative research. 2. ed. Thousand Oaks: Sage Publications Inc, 2000. p. 821- 834.
- SOIHET, R.; PEDRO, J. M. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 27, n. 54, p., 281-300, jan./jun. 2007.

SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TRONTO, J. Caring democracy: Markets, equality and justice. New York: New York University Press, 2013.

VELOSO, C. Oração ao tempo. In: VELOSO, C. Cinema Transcendental. Verve, 1979. 1LP.

VIEIRA, T. M. Estética do movimento e adestramento do olhar: considerações sobre o futebol brasileiro de mulheres. FuLiA/UFMG, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 51-71, 2019.

VIEIRA, T. M. Futebol e mulheres no Brasil: um jogo possível? 2022. 226 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2022.

VIEIRA, T. M.; JUSTO, J. S.; GARBOSA, C. A. O trabalho em jogo: aspectos e efeitos psicossociais do ofício de jogadora de futebol. Mosaico Revista Multidisciplinar de Humanidades, Vassouras, v. 14, n. 1, p. 14-25, 2023.

VIEIRA, T. M.; JUSTO, J. S.; MANSANO, S. R. V. Corpo e gênero na experiência inicial de jogadoras de futebol. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 29, n. 2, p. 1-14, 2021.

VIEIRA, T. M.; JUSTO, J. S.; MANSANO, S. R. V. Mulheres e futebol: análise de documentos do mundo esportivo brasileiro no século XX. Psicologia Revista, São Paulo, v. 27, número especial: Psicologia do Esporte, p. 519-543, 2018.

ZAMBENEDETTI, G.; SILVA, R. A. N. da. Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. Revista Psicologia & Sociedade, Porto Alegre, v. 23, n. 03, p. 454-463, jan./jun. 2011.

ENVELHECIMENTO E SUBJETIVIDADE LGBTQIA+: REFLEXÕES SOBRE PERDAS E LUTOS, GANHOS E POTENCIALIDADES.

Mariele Rodrigues Correa³³
Marcela Marcondes Leite³⁴

O processo de envelhecimento populacional é uma temática debatida há muitos anos. Desde a década de 1950 diversos estudos e projeções indicam que vários países terão altas taxas de pessoas com idade acima de 60 anos. Um estudo das Organizações das Nações Unidas (ONU) estima, por exemplo, que em 2050 o mundo terá mais idosas e idosos do que crianças, algo inédito na história da humanidade (Correa, 2009). São vários os fatores que contribuíram para o aumento da expectativa de vida, tais como melhorias na infraestrutura e saneamento, avanços do desenvolvimento científico, que permitiram maior controle sobre doenças infectocontagiosas e tratamentos para diferentes doenças, queda da taxa de fecundidade, dentre outros. Porém, chegar aos 60 anos, idade estabelecida como marco para ser considerada uma pessoa idosa nos países em desenvolvimento, não significa adentrar em um processo homogêneo. O crescimento do envelhecimento populacional veio acompanhado de novos paradigmas biopsicossociais (Correa *et.al.*, 2023). A possibilidade de envelhecer com qualidade está atravessada por marcadores sociais de raça, classe, gênero e orientação sexual.

O Envelhecimento LGBTQIA+ ainda é muito pouco registrado demograficamente. Em 2019, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizou, de forma experimental, a primeira coleta de dados contendo uma pergunta sobre orientação sexual (Barros, 2022). Através dela foram identificados cerca de 2,9 milhões de pessoas que se declararam homossexuais ou bissexuais, representando 1,8% da população com mais de 18 anos no Brasil.

O Brasil é um país que continua sem registro demográfico atualizado da existência da população LGBTQIA+, com as devidas especificidades de cada letra da sigla, o que limita ainda mais o registro do envelhecimento dela. Essa falta de informação diz de uma invisibilização política, de acordo com Carvalho e Barreto (2019), impedindo a aproximação das particularidades de cada letra da sigla para a construção de políticas públicas coerentes às necessidades dessa população.

Em 2024, a 25ª Parada do Orgulho LGBTQIAPN+ de Brasília trouxe, de forma inédita no Brasil, a temática de “visibilidade, inclusão e acesso à saúde para os idosos da comunidade” (Luchetta, 2024). Foi a primeira parada que colocou o debate em destaque, por mais que idosos já frequentem as paradas há muitos anos.

Ainda há muito o que se desenvolver na literatura sobre envelhecimento e suas interseccionalidades. Envelhecer é processo dotado de multiplicidades, de desafios, perdas e ganhos. No presente texto, nos propomos a uma reflexão sobre o processo de envelhecer gay e lésbico cisgêneros a partir de um estudo realizado por nós e por outras pesquisadoras e pesquisadores de referência da área. Traremos, ainda, algumas reflexões acerca do envelhecer trans e travesti, reconhecendo a complexidade, a multiplicidade e diversidade presente em cada letra da sigla LGBTQIA+.

33 Psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Docente dos cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia da UNESP, campus de Assis. Atua principalmente nos seguintes temas: envelhecimento humano, processos de finitude, luto e cuidados paliativos.

34 Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, realizou Aprimoramento Clínico no “Laboratório de Estudos e Intervenções sobre o Luto - LELu”, da PUC-SP. Mestre em Psicologia Social pela UNESP/Assis, com a pesquisa “Experiências de luto por viuvez no envelhecer gay e lésbico”.

ENVELHECIMENTO E SUBJETIVIDADE LGBTQIA+

Diversos estudos voltados ao envelhecimento humano abordam aspectos predominantemente biológicos. Nesses casos, há uma ênfase em falar sobre a velhice como “declínio” do corpo, associada a adoecimentos e destituída de desejo, de sexualidade e potencialidades (Correa, 2009).

Em contraponto a essa lógica, Debert e Brigeiro (2012) apontam a “erotização da velhice” como uma perspectiva nova da gerontologia, na qual há um enfoque nas mudanças da vivência sexual de homens e mulheres cisgêneros no envelhecimento. Os homens, ao envelhecer, podem vivenciar uma “desgenitalização” da sexualidade, explorando novas possibilidades de zonas erógenas e de prazer, enquanto as mulheres se veem mais libertas das amarras dos papéis sociais com os filhos e família, podendo assim se conectar mais com os próprios sentidos sobre como querem expressar suas preferências sexuais.


A satisfação sexual de mulheres lésbicas parece encontrar na velhice uma porta aberta para a liberdade de performance de gênero. O estudo de Baere e Zanello (2020) constatou que mulheres lésbicas idosas se veem mais livres de terem que performar feminilidade e corresponder aos padrões de comportamento que são impostos pelo patriarcado. Por meio de entrevistas, os autores perceberam que as mulheres lésbicas, ao envelhecer, continuam interessadas em investir em relações amorosas. Nas palavras dos autores: “a subjetivação de mulheres no dispositivo amoroso impulsiona-as para o maior investimento nas relações afetivas, o que corrobora para um padrão de vivências de uniões matrimoniais” (Baere e Zanello, 2020, p.128).

No envelhecimento gay, os homens cisgêneros podem vivenciar o luto de sua virilidade laboral quando se aposentam, assim como o luto pelas perdas referentes ao campo da atividade sexual. Foi percebido o quanto os homens gays valorizam a beleza, a virilidade e cultuam a juventude, sendo o envelhecimento um processo mais temido para eles do que para as mulheres (Mota, 2009; Simões, 2011). Para Baere e Zanello (2020, p. 130), “ao contrário do que se observou no discurso das lésbicas, a cumplicidade amorosa no mundo gay, em muitos casos, é construída no compartilhamento da virilidade sexual, de se subjetivar nas masculinidades”. Portanto, os referidos autores destacam mais semelhanças entre as perdas simbólicas vivenciadas no envelhecimento por homens gays e as perdas vivenciadas por homens héteros. É comum, de acordo com o estudo, que os homens idosos não se sintam mais bem-vindos em locais de socialização gay. Os locais para flerte se reduzem e a ideia de que não serão mais vistos como alvo de desejo os trazem uma barreira maior para se abrirem para novos relacionamentos na velhice.

As pessoas homossexuais que estão com 60 anos atualmente, em 2024, nasceram numa época em que o Brasil estava inserido em uma ditadura e eles foram jovens adultos na década de 1980. São pessoas que viveram períodos de repressão sexual, na qual a homossexualidade era vista como doença, de acordo com a Classificação Estatística Internacional e Problemas relacionados a Saúde (CID), reconhecido pela Organização Mundial de Saúde (OMS) (Guimarães, Lorenzo, Mendonça, 2021).

Os movimentos sociais ao redor de todo o mundo se mobilizaram em prol de mais liberdade para a existência dessa população, por acesso a medicações para HIV, por quebra de estigmas sociais, pela despatologização e, principalmente, pela humanização de uma população que era constantemente subjugada e vítima de violências.

A realidade de hoje é diferente de 40 anos atrás. As conquistas desses movimentos sociais proporcionaram espaços mais seguros. As políticas voltadas para o campo da saúde sexual avançaram e hoje é possível acessar medições de prevenção do HIV como as profilaxias de



pré-exposição (PrEP) e as de pós-exposição (PEP), além de tratamento gratuito e acessível para pessoas vivendo com HIV/AIDS, com direito a acompanhamento psicológico e grupos de apoio pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Essas conquistas certamente não ficam restritas à população LGBTQIA+ e não são somente utilizadas por ela, mas é de suma importância registrar que os movimentos sociais LGBTQIA+ lutaram por esse acesso.

O estigma do HIV/AIDS é algo que atravessa a subjetivação de homens gays e faz parte de um marco histórico que mudou a forma como o medo impacta a vida e os vínculos de homens que se relacionam com outros homens. O medo da morte, do preconceito, de perder pessoas queridas e de como os familiares reagiriam a esse diagnóstico, ecoou e ainda ecoa na construção da identidade de homens gays. Judith Butler, no livro *Vida Precária* (2019, p.56), sinaliza para o “quão poucas mortes causadas por AIDS foram passíveis de luto público”. O corpo LGBTQIA+ não é socialmente visto como um corpo “passível de ser enlutado”, no entender da autora. Essa falta de reconhecimento social da perda traz uma barreira para o luto encontrar caminhos de validação e acolhimento na esfera pública. É comum que o luto por perdas de pessoas LGBTQIA+ fique concentrado e guardado em espaços privados (Gabarra *et.al.*, 2023).

Embora seja extremamente necessário continuar avançando nas conquistas e garantias de direitos e que muitos jovens gays e lésbicas ainda sintam o peso da discriminação e da violência por meio da homofobia, na contemporaneidade é possível assumir publicamente seus relacionamentos e escolherem se querem se casar e constituir famílias. Isso cria novos cenários em que a sexualidade e a identidade de gênero emergem da esfera privada, permitindo que os relacionamentos sejam socialmente reconhecidos, assim como suas perdas.

O risco de violência ainda é presente e se acentua de forma mais contundente na população transsexual e travesti (Benevides, 2024). A realidade vivida pelas pessoas LGBTQIA+ no Brasil varia significativamente de acordo com a cidade, o bairro, a classe social e raça, refletindo uma diversidade de experiências e desafios enfrentados em diferentes contextos. Ser um idoso cisgênero gay ou uma idosa cisgênera lésbica que mora em bairros de classe média ou de alta renda em uma capital como São Paulo, por exemplo, proporciona uma experiência de vida muito diferente do que quem está envelhecendo em uma cidade do interior do estado de São Paulo, em um bairro de baixa renda. O acesso a lazer, a atividades voltadas para a diversidade, eventos culturais, dentre outros, são exemplos dessas diferenças que impactam na vivência e na identidade LGBTQIA+ (Nascimento, 2007).

A tecnologia propicia novos panoramas de construções de afetos e trocas para o envelhecer gay e lésbico, mas ainda assim há alguns desafios de acesso com relação à inclusão digital dessa população (Della Croce; Henning, 2021). Seja o acesso a programas de Organizações Não-Governamentais (ONGs), comunidades *on-line*, ou nas salas de bate-papo, hoje é possível transgredir as barreiras territoriais e possibilitar a criação e manutenção desses vínculos através do mundo virtual.

PROCESSO DE ENVELHECER LGBTQIA+: ENTRE PERDAS E GANHOS

Em estudo realizado para nossa dissertação de mestrado, cujo objetivo foi compreender as vivências do luto por viuvez no envelhecer gay e lésbico (Leite, 2023), realizamos duas entrevistas em profundidade, a saber, com um homem gay idoso e com uma mulher lésbica idosa. À época da entrevista, Lauro (pseudônimo escolhido pelo entrevistado) tinha 62 anos, se autodeclarou branco, homossexual e cisgênero. Seu relato envolve uma perda no contexto

do fim dos anos 1980, no qual seu marido faleceu abruptamente por complicações de saúde relacionadas ao HIV/AIDS.

O entrevistado fala de um luto pela viuvez vivenciado na juventude. Ao entrar em contato com esse luto no seu próprio envelhecimento, nos conta dos impactos que essa perda deixou e também o possibilitou de criar novos sentidos de vida. Ao relatar sua experiência de perda, Lauro diz sobre a dificuldade que teve ao lidar com o luto do parceiro e o próprio luto de si mesmo, advindo de seu diagnóstico de HIV/Aids. Na época, ainda não existia a Terapia Antirretroviral (TAR) no SUS e os tratamentos eram limitados até mesmo em outros países. Essas limitações de acesso à cuidados e o estigma que esse diagnóstico carregava na época impactaram fortemente a percepção de Lauro sobre a vida e o futuro.

Normalmente, quando se fala sobre processo de envelhecimento humano é comum relacionar a velhice como o período da vida em que se entra em contato com a concretude da finitude. Nessa fase fica mais frequente ter de lidar com perdas de amigos e familiares próximos, enfraquecimento de vínculos e limitações advindas de adoecimentos.

O que foi descrito acima foi, em grande parte, vivenciado por Lauro e por muitos homens gays jovens soropositivos nas décadas de 1980/1990. O envelhecimento não era uma realidade para muitos homens gays e a perspectiva de futuro era limitada pela homofobia, pela falta de tratamentos eficazes para HIV/AIDs, pela pressão moral e religiosa. Lauro, ao refletir sobre a sua ideia de finitude, relata o seguinte:


A finitude sempre esteve comigo, eu já era velho com 30 anos, eu já poderia ter morrido com 28. Então, a finitude não chegou para mim. Tem gente que pensa que a velhice é só estar mais perto da morte, eu sempre estive e todo mundo sempre está mais perto da morte (Leite, 2023, p.73).

Lauro falou sobre as diversas mudanças que enfrentou ao longo de seus 62 anos e sobre a sua percepção de envelhecimento. O envelhecer, para ele, veio com uma série de ganhos. Tal como ele mesmo relata, veio com o sentimento de conquista, de realização. Lauro criou perspectiva de futuro, pôde acessar os cuidados necessários para a sua saúde, vivenciou novos relacionamentos amorosos, tornou-se pai, continuou seus projetos na militância, e em síntese, continuou em contato com os próprios desejos. Em suas palavras:

Eu gostei de envelhecer, eu gostei de ficar velho, eu gostei de chegar até aqui. Então, para algumas pessoas isso poderia parecer que a velhice é uma perda. Eu não, eu chego na velhice com o conceito de conquista. Para quem achou que fosse morrer há 35 anos atrás, eu estou aqui, né? Aí eu percebo que construí uma vida, que eu tive um filho que eu sempre quis ter. Aí eu percebo que esse processo colaborou de alguma forma para que alguns desejos muito íntimos e muito profundos fossem se realizando (Leite, 2023, p. 76).

Já a entrevistada, Deusa (pseudônimo escolhido por ela), se apresenta como uma mulher cisgênera, negra, lésbica, de 70 anos. Sua experiência de perda foi vivenciada na velhice, aos 62 anos. Deusa e a esposa estavam juntas havia 13 anos e sua perda foi sentida como um momento de grande vazio, pois a ruptura aconteceu de forma abrupta, rompendo com seu mundo presumido (Parkes, 1998).

Deusa conta que teve apoio da filha e que precisou dos amigos para vivenciar esse processo de luto. Ela disse que foi necessário falar sobre o acontecimento repetidas vezes para conseguir restabelecer sua nova relação com o mundo e com o lugar que a viuvez teria em sua vida. A relação que tinha com a sua esposa era de companheirismo, amor, segurança e, ao morar juntas, elas também compartilhavam os pormenores do dia a dia. Ser uma mulher lésbica que estava vivendo e envelhecendo ao lado da esposa trazia enorme satisfação. A perda foi um corte inesperado desse projeto de envelhecimento que as duas tinham juntas e trouxe seus lutos simbólicos juntos. Deusa afirma:



A perda dela foi como se tivessem arrancado quase tudo de mim, minha roupa, meu coração, meu espírito, tudo, tudo, tudo... fiquei sem chão, sem nada. Uma é porque foi tão de repente, ela não estava doente, e depois ainda eu teria que ser responsável por tudo (Leite, 2023, p. 80).

O luto da pessoa que ela era na presença da esposa, os gostos e preferências que ela conhecia, as atividades da rotina: tudo isso foi revirado na perda e o processo de envelhecer veio acompanhado de novas produções de identidade (como ser viúva), de sentidos e de projetos de futuro para uma nova Deusa.

O ato de se enlutar perante lutos simbólicos e concretos vivenciados por pessoas LGBTQIA+ em seus processos de perda por viuvez ou pelo próprio processo de envelhecer podem ser transformados em um ponto de identificação com o sofrimento para que seja possível uma reorganização. Para Butler (2019, p. 51):

Enlutar e transformar o luto em um recurso para a política não é resignar-se à inação, mas pode ser entendido como o processo lento pelo qual desenvolvemos um ponto de identificação com o próprio sofrimento. A desorientação do luto – “Quem me tornei?”, ou, de fato, “O que restou de mim?”. “O que perdi no Outro?” – situa o “eu” no modo do desconhecimento.

A nomeação da perda enquanto viuvez, no caso de Deusa, veio de uma intervenção da filha, que explicou que ela era viúva e que poderia preencher formulários nomeando esse estado civil. Deusa é de uma época em que o casamento não era comum a mulheres lésbicas e o título de “viúva” também não chega de forma automática à perda. Nas palavras de Deusa:

Eu não sabia que eu era viúva, achava que união estável não era um papel tão importante, foi minha filha que disse que eu era viúva. Ela disse que eu recebia a pensão dela por ser viúva. A partir disso eu passei a preencher nos documentos que eu sou viúva. Aí eu entendi que união estável é importantíssima também, é como se eu fosse casada, só que é em outro cartório, com outro tipo de juiz, mas não é menos (Leite, 2023, p. 89).

Aos 70 anos, Deusa fala que sente vontade de se relacionar amorosamente de novo, sem que isso preencha o lugar da esposa. Ela não aparenta receio ou impedimento associado à idade. A entrevistada fala de uma experiência de velhice na qual está inserida em vínculos, que frequenta regularmente uma ONG voltada para o público LGBTQIA+ com mais de 50 anos e que pode falar sobre sua perda com a segurança de que está em espaços no qual sente que será acolhida.

Em nossa pesquisa de mestrado foi possível constatar que ambos os entrevistados trazem as marcas de suas perdas simbólicas advindas da perda concreta pela viuvez, assim como suas novas construções de sentido de vida para o envelhecimento. O sentido de vida de ambos é permeado pelos próprios desejos e realizações pessoais. Os entrevistados não trouxeram temor pela solidão, não associam a velhice ao fim das relações amorosas, estão engajados com seus próprios projetos para o futuro e ambos estão inseridos em redes de cuidado e afeto. A viuvez faz parte de suas vidas e tem um lugar importante para sentir e também se subjetivar a partir disso (Leite, 2023). Infelizmente essa não é a realidade comum de muitos idosos gays e idosas lésbicas que vivenciam a perda de seus companheiros na velhice. Nem sempre essas pessoas têm rede de apoio e, em alguns casos, a família rompeu contato por não aceitar a homossexualidade.

A vivência do processo de envelhecimento é singular, perpassada por uma série de fatores que podem auxiliar ou dificultar o processo de reconhecimento de si através do tempo e da construção de um legado. O livro “O Brilho das Velhices LGBT+”, lançado em 2021 e organizado por Luis Baron, Carlos Eduardo Henning e Sandra Regina Mota Ortiz, é uma publicação pioneira na qual estão registrados depoimentos em primeira pessoa de pessoas idosas LGBT+. É possível vislumbrar, em cada relato, as potencialidades e singularidades

de como cada idosa e idoso lidam com o próprio envelhecimento, com suas perdas e ganhos advindos nesse processo. Traremos alguns excertos para ilustrar o quanto a experiência de envelhecer é singular e diversa.

Maria Rita, uma mulher cisgênera, branca, bissexual, de 73 anos, afirma: “Eu me sinto velha. Eu sei que sou, e tenho horror de falar ‘melhor idade’, eu tenho horror! Eu acho um eufemismo, uma hipocrisia” (Lemos, 2021, p. 113). Sem medo e sem se sentir envergonhada pela idade, algo muito comum em mulheres cisgêneras no Brasil (Goldenberg, 2007), ela diz: “Não sou nova, porque 73 anos é alguma coisa, né? E, dos 70 para cá, passei a achar uma delícia fazer aniversário e a querer viajar. Também gosto de entrar na fila de idoso, acho ótimo” (Lemos, 2021, p. 113).

Muitas pessoas só se dão conta de que têm ganhos no processo de envelhecimento quando verbalizam sobre isso, quando dizem de experiências que passaram a gostar depois de determinada idade e de percepções de mudanças que até então elas não tinham associado à velhice.

Destacamos, no depoimento de Mario Lucio Loura, um homem cisgênero, branco, 56 anos, drag queen e pessoa com deficiência, seu encanto com o envelhecer:

Fiquei emocionado, porque hoje eu vejo meus cabelos grisalhos, como se fossem neve, como se eu estivesse passeando na neve e ela os embranquecesse, mas meu espírito é muito jovial. Sempre fui assim. Isso faz que eu seja muito próximo dos meus sobrinhos e não veja o envelhecimento como um sofrimento. E eu falei a palavra certa, porque tem gente que sofre com o envelhecimento. Eu não. Tanto é que eu inventei a Olívia agora. Enquanto tem Drags que estão se aposentando, a Olívia nasceu. (Loura, 2021, p.197)


Mário conta que criou Olívia, sua personagem Drag, quando tinha 52 anos. Sua relação com a arte Drag vem em consonância com o seu processo de envelhecer. O cabelo grisalho para ele é visto com valor, como um marcador em sua aparência física que ele vê com emoção. A rede familiar é de suma importância para ele e a relação intergeracional com os sobrinhos tem papel crucial para que ele não veja o envelhecimento enquanto sofrimento.

José Carlos dos Santos é um homem cisgênero, negro, bissexual, de 54 anos. Para ele, estar vivo com essa idade é ser um sobrevivente. De acordo com José Carlos, ser negro é um marcador anterior a ser gay e a sua idade. Conta, ainda, que o que ele vivenciou de racismo está interseccionado à orientação sexual. Em suas palavras:

[...] um preto é preto em qualquer lugar, independentemente de ser gay, de ter dinheiro ou de não ter. Ele é preto! Isso é muito doído, até no meio dos gays. Sempre excluem! Nunca reconhecem, por mais esforço que você faça, e eu sou negro, periférico, filho de pobre, entendeu? Sou um sobrevivente, um vitorioso, só por ser negro e estar vivo nessa idade, passando por tudo que o negro passa. (Santos, 2021, p.74-75)

Ester Antunes tem 60 anos, se nomeia como mulher pós-gênero e transexual. Para ela, o envelhecimento é um privilégio. Ester começou a transição aos 30 anos. Ao se hormonizar, conta que foi um período muito difícil devido à transfobia existente no trabalho. Ela assumiu sua transexualidade publicamente aos 46 anos, quando colocou prótese de seios. Ao relatar sua trajetória de transição, Esther fala sobre a sua autopercepção de imagem, como é, para ela, se ver aos 60 anos:

O futuro é engraçado. Eu, por exemplo, fiz 60 anos agora e entrei em choque. Meu deus, tenho 60 anos, mas penso como se tivesse 30-25... Não consigo me sentir com 60 anos. O meu corpo não reage como 60 anos. Não fico cansada, e tenho essa necessidade de sair, esse fogo no rabo, essa coisa toda! Não tenho nem cabelo branco, mas quero ter. Quero olhar o meu futuro. Quero que agora os cabelos brancos venham para mim. Quero ficar grisalha e envelhecer. É um privilégio. Quero ter essa aparência de 60 anos. (ANTUNES, 2021, p. 217-218)



O corpo e suas mudanças não trazem experiências homogêneas sobre o envelhecer. Para algumas travestis, o reconhecimento social acontece com mais frequência na velhice, aparecendo na forma de um olhar externo que as enxerga como “senhoras” (Siqueira, 2004), enquanto passabilidade de uma idosa cisgênera. Para outras, o corpo envelhecendo não evidencia a passagem do tempo. Entrar em contato com a idade é uma surpresa, como se viesse atrelado a expectativas de comportamentos que seriam “adequados” para a idade.

Ester enfatiza que quer envelhecer e que, mesmo não se vendo com as marcas do tempo que considera serem associadas aos 60 anos, ela demonstra o desejo de poder se ver assim algum dia. Para pessoas transexuais, principalmente as travestis, o medo e a insegurança de terem suas vidas interrompidas de forma violenta segue presente. Se o envelhecimento traz em seu múltiplo processo o encontro com a finitude, as travestis se deparam com ela desde o início de sua transição de gênero (Benevides, 2024).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Envelhecer enquanto uma pessoa LGBTQIA+ envolve processos singulares que interseccionam classe social, gênero, raça e orientação sexual. Alcançar a longevidade é um importante conquista e isso oferece à juventude referências de vida e envelhecimento, possibilitando a construção de novas projeções para o futuro e para a produção de modelos de envelhecimento que englobam as diversidades.


Nos estudos aqui referenciados, constatou-se que, para algumas pessoas, o número de anos de vida nem sempre é consoante com a percepção de si, o que nos leva a refletir se o imaginário do que é cumprir expectativas de performances de uma pessoa LGBTQIA60+ anos aparece como um impeditivo da idade de corresponder à forma que essas pessoas se veem e se sentem, nas dimensões físicas e psíquicas. A ambiguidade perante as marcas do tempo do corpo tem uma certa relevância, mas não impera nos estudos mais recentes.

Outro ponto importante a ser destacado diz respeito ao impacto dos vínculos para esses idosos e idosas LGBTQIA+. Seja o vínculo estabelecido por meio de uma ONG voltada a esse público, ou o vínculo das relações afetivas e amorosas, essa conexão social proporciona novas projeções de futuro. A importância de se promover a manutenção, fortalecimento e criação de redes de afeto na velhice é justamente proporcionar qualidade de vínculos para que o envelhecimento não seja sinônimo de institucionalização em espaços que proíbem a expressão de gênero e sexualidade. Para que isso aconteça, é importante que o Estado se comprometa em oferecer espaços laicos e de cuidado não estigmatizante para essa população.

A Psicologia, por sua vez, enquanto ciência e profissão, tem importante papel na luta por direitos e por políticas públicas que garantam um envelhecer para todas as pessoas, a fim de que alcançar a longevidade com qualidade de vida não seja um privilégio branco, de classe média/média alta, cisgênero e heterossexual. Com relação à produção científica, ela ainda é escassa, especialmente no que tange aos envelheceres intersexuais, assexuais e outros. Destacamos, por fim, que a Psicologia deve seguir pautando suas práticas e saberes na promoção dos direitos humanos e na defesa intransigente da diversidade dos modos de subjetivação nas mais diferentes idades da vida. Isso é fundamental para que se possa viver o envelhecer com tudo o que ele comporta: suas dores e alegrias, suas perdas e ganhos, como uma conquista de quem “chegou lá” e, “de lá”, poder estar rodeada/o/e de afetos, vínculos e de condições dignas de vida.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA DE NOTÍCIAS IBGE. *Em pesquisa inédita do IBGE, 2,9 milhões de adultos se declararam homossexuais ou bissexuais em 2019*. 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019>. Acesso em: 1 set. 2024.
- ANTUNES, Esther. Esther: o teatro sempre esteve em mim. In: BARON, Luis; HENNING, Carlos Eduardo; ORTIZ, Sandra Regina Mota (org.). **O brilho das velhices LGBT+:** vivências e narrativas de pessoas LGBT50+. São Paulo: Hucitec, 2021, p. 211-219.
- BARON, Luis; HENNING, Carlos Eduardo; ORTIZ, Sandra Regina Mota. **O brilho das velhices LGBT+:** Vivências e narrativas de pessoas LGBT 50+. Hucitec, 2022.
- BENEVIDES, Bruna **Dossiê:** assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. Brasília, ANTRA: Associação Nacional de Travestis e Transexuais, 2024.
- BUTLER, Judith. *Vida Precária*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.
- CORREA, Mariele Rodrigues. **Cartografias do envelhecimento na contemporaneidade:** velhice e terceira idade. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
- CORREA, M. R. *et.al.* Envelhecimento e subjetividade: dimensões psicossociais. In: BENELLI, Silvio José; DIONÍSIO, Gustavo Henrique. **Perspectivas de pesquisa na pós-graduação:** Psicologia e Sociedade. Bauru: Gradus Editora, 2023, p. 111-124.
- CORREIOBRAZILIENSE. *ParadadoOrgulhoLGBTQIAPN+discutepolíticas públicas para a população 60+*. 2024. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2024/07/6908181-parada-do-orgulho-lgbtqiapn-discute-politicas-publicas-para-a-populacao-60-.html#google_vignette. Acesso em: 1 set. 2024.
- DEBERT, Guita; BRIGEIRO, Mauro. Fronteiras de Gênero e a Sexualidade na Velhice. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 37-54, 2012.
- DELLA CROCE, Angelo; HENNING, Carlos Eduardo. Desafios da sociabilidade e inclusão digital: muito além de simplesmente pagar as contas. In: REBELLATO, Carolina; GOMES, Margareth Cristina de Almeida; CRENITTE, Milton Roberto Furst (or.). **Introdução às velhices LGBTI+.** Rio de Janeiro: Folio Digital, 2021, p. 54-63.
- GABARRA, Leticia *et.al.* A vivência do luto do cônjuge em idosos gays, lésbicas, bissexuais e/ou trans: Revisão Narrativa. **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**, v. 8, n. 15, 2023. Disponível em: <https://seer.unirio.br/revistam/article/view/11496>. Acesso em: 1 set. 2024.
- GOLDENNERG, Miriam (org.). **O corpo como capital:** estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira. Barueri: Estação das Letras e Cores, 2007.
- GUIMARÃES, Rita de Cássia Passos; LORENZO, Claudio Fortes Garcia; MENDONÇA, Ana Valéria Machado. Sexualidade e estigma na saúde: uma análise da patologização da diversidade sexual nos discursos de profissionais da rede básica. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 31, n. 1, p. 310128, 2021.
- LEITE, Marcela Marcondes. **As vivências do luto por viuvez no envelhecimento LGBTQIA+.** 2023. 90f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2023.
- LEMONS, Maria Rita Gurgel Pinto de. Maria Rita: muito bem casada. In: BARON, Luis; HENNING, Carlos Eduardo; ORTIZ, Sandra Regina Mota (org.). **O brilho das velhices LGBT+:** vivências e narrativas de pessoas LGBT50+. São Paulo: Hucitec, 2021, p. 105-116.
- LOURA, Mário Lúcio. Mário Lúcio & Oli: a vida, a arte e as muletas. In: BARON, Luis; HENNING, Carlos Eduardo; ORTIZ, Sandra Regina Mota (org.). **O brilho das velhices LGBT+:** vivências e narrativas de pessoas LGBT50+. São Paulo: Hucitec, 2021, p. 188-197.
- MOTA, Murilo Peixoto. Homossexualidade e Envelhecimento: algumas reflexões no campo da experiência. **SINAIS - Revista Eletrônica - Ciências Sociais**. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.06, v.1, Dez. 2009. pp. 26-51.



MOVEMENT ADVANCEMENT PROJECT. *LGBT older adults: facts at a glance*. 2023. Disponível em: <https://www.lgbtmap.org/file/lgbt-older-adults-facts-at-a-glance.pdf>. Acesso em: 1 set. 2024.

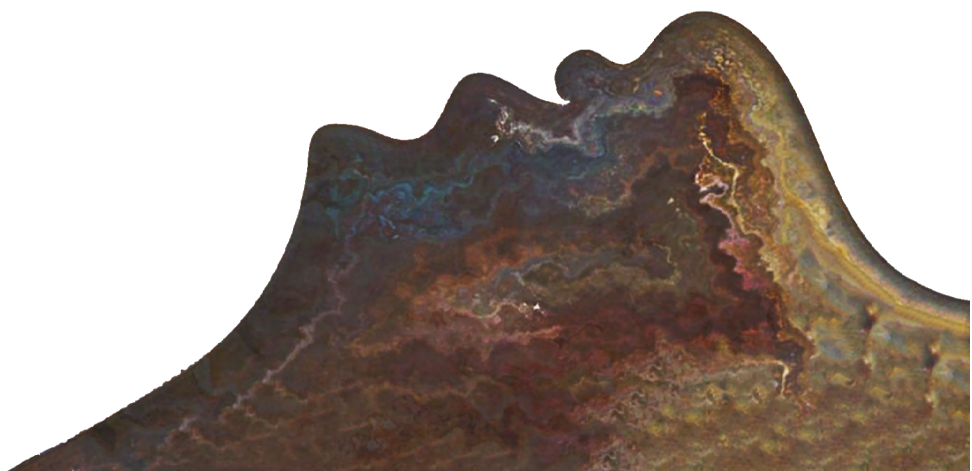
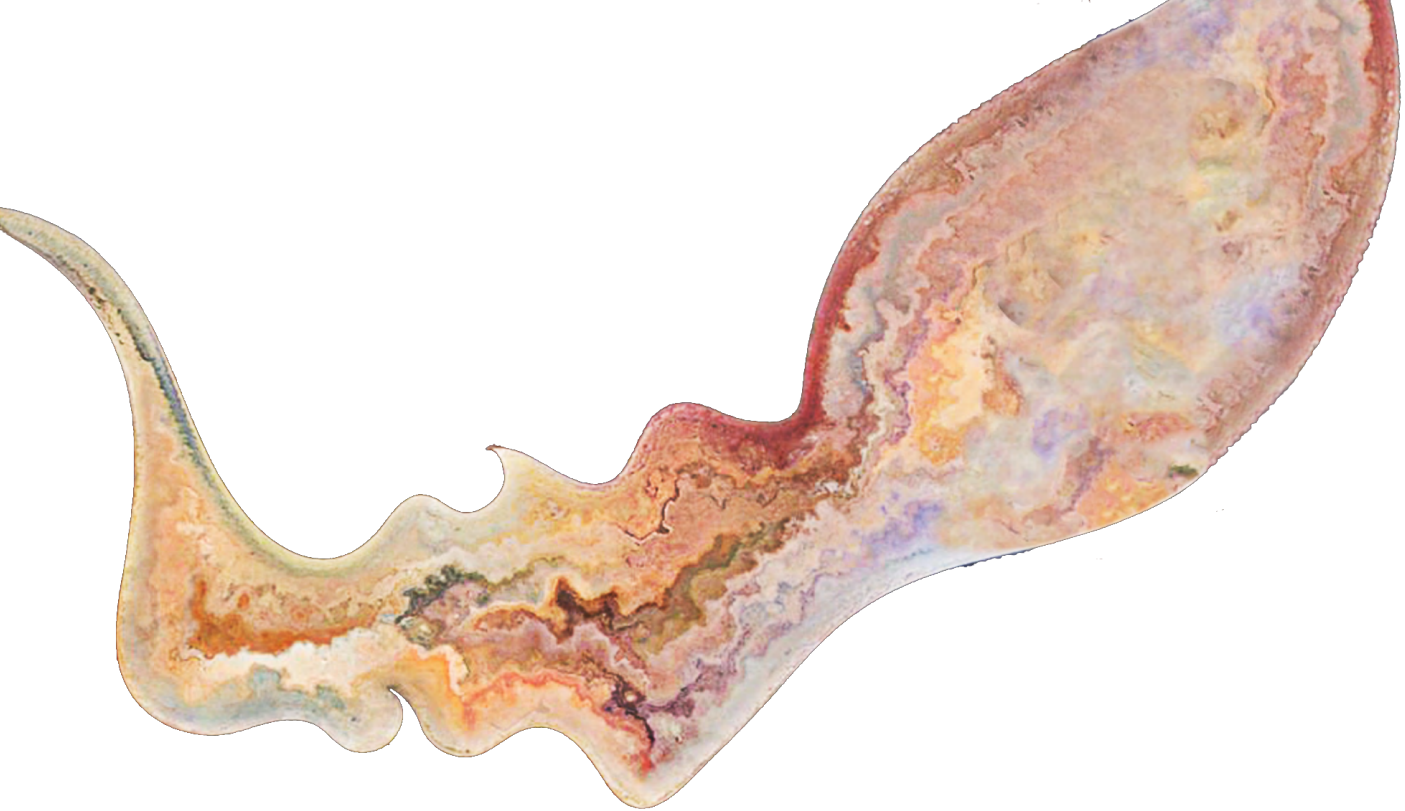
NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. **Homossexualidades e homosociabilidades: hierarquização e relações de poder entre Homossexuais masculinos que frequentam dispositivos de socialização de sexualidades GIBTTT**. 2007. 215 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2007.

PARKES, Colin Murray. **Luto: estudos sobre a perda na vida adulta**. São Paulo: Summus, 1998.

SANTOS, José Carlos dos. José Carlos: podem me chamar de Kerua. In: BARON, Luis; HENNING, Carlos Eduardo; ORTIZ, Sandra Regina Mota (org.). **O brilho das velhices LGBTQ+**: vivências e narrativas de pessoas LGBTQ50+. São Paulo: Hucitec, 2021, p. 69-78.

SIMÕES, Júlio Assis. Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo. **A Terceira Idade**, n. 50, v. 22, 2011, p. 07-19.

SIQUEIRA, Mônica Soares. **Sou senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice**. 2004. 156f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.



Buscamos contextualizar os dispositivos de poder, em particular os de gênero, a partir de determinados recortes históricos, como o período entre colônia e república no Brasil e períodos da modernidade na Europa. Tal contextualização focará nas relações conjugais, nas quais o casamento se coloca como instituição convenientemente valorizada, responsável por tensionar a condição da mulher como sujeito na sociedade, observando-se o assujeitamento desta às relações de poder entre os gêneros.

O DISPOSITIVO DE PODER NA HISTÓRIA DOS CASAMENTOS

As relações conjugais, mais propriamente a instituição do casamento, tem sido palco de incompatibilidades, interesses diversos e disputas, revelando-nos que não se constituem apenas a partir do amor entre duas pessoas, mas são também influenciadas por toda a sociedade e suas regras, por meio de dispositivos que atuam no eixo do saber-poder em torno da sexualidade. Como nos desafia Goldman (2016, p.128): “Casamento e amor não possuem nada em comum; são tão apartados como polos opostos; e são, com efeito, antagônicos entre si”.

Foucault, em seu estudo histórico-filosófico, contribui com a noção da construção de um sujeito moderno submetido aos jogos da verdade, implicado numa problematização ética e política da sexualidade. Neste aspecto, o autor não se ocupa do espaço macro do estado e dos soberanos, mas do campo empírico do micropoder produzido nas micro relações, dentro das famílias, das instituições e da sociedade, a partir da discursividade a respeito dos corpos, de forças que partem de um jogo teatral de palavras (Foucault, 1996).

Entrar em contato com leituras críticas sobre o passado, para entender novas formas de existência, a partir dos operadores foucaultianos, orienta-nos a situar a conjugalidade num cenário de poder e discursividade sobre as relações. Nessa direção Foucault (1996) informa-nos sobre seu trabalho:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu conhecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (Idem, p. 8).

D`Incao (2004, p.189) situa a importância do casamento no Brasil do século XVIII e XIX como forma de manutenção da família e da sociedade: “A vida burguesa reorganiza as vivências domésticas. Um sólido ambiente familiar, lar acolhedor, filhos educados e a esposa dedicada ao marido e sua companheira na vida social são considerados um verdadeiro tesouro”, um poderoso recurso de gênero centralizado nas mãos do patriarca, detentor do corpo da esposa por contrato de casamento, e das escravas por posse de compra (Beauvoir, 1960), compondo um sistema de valores morais nas relações entre indivíduo e sociedade no Brasil nos planos público e o privado (Miskolci, 2013).

Pimentel (2007) destaca no Brasil colonial o sentido do casamento legal, como solução ao desregramento moral, avaliado pela Igreja e pelo Estado, que impõe uma legislação com o

35 Psicóloga, mestranda do Programa de Psicologia da FCL - Unesp, Campus de Assis

36 Psicólogo, professor adjunto do Depto de Psicologia Clínica e PPG da FCL - Unesp, Campus de Assis

interesse na normatização da sociedade. O casamento legal, como elemento normatizador das relações sociais, divisor de água entre a sexualidade lícita e ilícita, diferenças de gênero e de etnia, passa a representar aspectos constitutivos da maneira de ver o mundo da época.

Miskolci (2013) enfatiza num passado autoritário no Brasil, particularmente no período de transição colônia-república, um caráter biopolítico do projeto de nação brasileiro e a aplicação de um conjunto de saberes e práticas sobre a vida, sendo as mulheres submetidas ao agenciamento de seus corpos para que o desejo da nação tivesse seu lugar. Rago (apud Miskolci, 2013, p.1) esclarece-nos sobre o desejo neste momento histórico: “Em outras palavras, trata-se dos meios e dispositivos pelos quais se ensina o que cada um deve querer, gostar, valorizar, desejar, amar e pensar...”

Foucault (1988) admite que as relações de sexo tenham dado lugar em toda a sociedade a um dispositivo da aliança: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento de parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Técnicas disciplinares atuavam no Brasil desde os primórdios da colônia, ao ser aplicada uma legislação “civilizatória” baseada no imaginário hegemônico, considerando um país habitado por um povo dominado pelos vícios da lascívia, precisando ser moralizado contra ação do demônio, trouxe o casamento como instrumento disciplinar dos corpos e dos costumes (Pimentel, 2007).


A Igreja se apropriou do argumento de superioridade masculina para o adestramento de mulheres, muito ancorado num saber sobre corpos destinados a pagar pelo erro de Eva, que teria levado Adão ao pecado, e, portanto, tirado na humanidade futura a possibilidade de gozar da inocência paradisíaca (Araújo, 2004). O método genealógico de Foucault, ao analisar a forma como a sexualidade e a subjetividade desenvolvem uma rede de saber e poder (Foucault, 1988), possibilita a partir da construção de estereótipos machistas, uma análise crítica sobre a construção de uma verdade fictícia sobre os corpos.

Foucault (1988) aponta a prática do dispositivo da aliança, até o século XVIII, com o objetivo de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege, e nomeia dispositivo da sexualidade uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. O autor descreve as práticas do dispositivo da aliança nos eixos marido e mulher e pais e filhos, contribuindo para o desenvolvimento dos principais elementos do dispositivo da sexualidade e ampliando seu sentido de controle social baseado na histerização do corpo da mulher. Este corpo é, então, patologizado, na construção de uma representação de mulher nervosa que precisa de cuidados porque é responsável pela reprodução.

A NOÇÃO DE DISPOSITIVO

O conceito de dispositivo para Foucault parte da ideia de mobilidade, mais do que estrutura fixa. Sugere a construção de verdades em regimes de enunciação, ou seja, ideias que se repetem e se tornam verdades pela repetição, constituindo assim sujeitos (Foucault, 1988). Como uma dobradiça, o dispositivo permite a articulação de linhas de força e resistência. No caso das relações conjugais, estas assumem um papel equivalente ao dispositivo da sexualidade ocupando-se na história com a produção de gênero, pensando-se na produção de performances como o “que é ser uma mulher de verdade” e o que “é ser um homem de verdade”.

Deleuze (1976, p.1) descreve os dispositivos como “máquinas de fazer ver e de fazer falar”, e estes:



têm por componentes linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjectivação, linhas de brecha, de fissura, de fractura, que se entrecruzam e se misturam, acabando por dar uma nas outras, ou suscitar outras, por meio de variações ou mesmo mutações de agenciamento (Idem, p.3).

Atravessamentos da cultura e apropriação de verdades sobre os corpos, racismo, misoginia, o engendramento do binarismo e estereótipos de performance de gênero, determinantes da construção do que as mulheres vão entender a respeito de si mesmas, definem seus processos de subjetivação. Agamben (2009) compreende um ilimitado crescimento de dispositivos no nosso tempo, correspondendo à disseminada proliferação de processos de subjetivação, o que pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde a consistência. Nesse sentido pode ser produzido um mascaramento, que sempre acompanhou toda a identidade pessoal.

O DISPOSITIVO AMOROSO

Ariés (1978) destaca que na Europa pré-renascimento o sentimento entre os cônjuges, e entre pais e filhos, não era necessário à existência ou ao equilíbrio da família, mas se existisse tanto melhor, já que a família era restrita à conservação de bens, à prática comum de um ofício e à ajuda mútua entre o homem e a mulher para a sobrevivência.

A modernidade, como empreendimento capitalista, inaugura o amor romântico como poderosa invenção, capaz de colocar homens e mulheres na perspectiva do casamento, num imaginário forjado entre a fantasia e a realidade, cujo projeto tende a culminar no casamento como lugar de acordos e confinamento das mulheres, que se tornam símbolo de respeitabilidade. Tais acordos permitiam que os homens conservassem distância da intimidade, e mantivessem a situação do casamento como objetivo primário das mulheres (Giddens, 1993).

A experiência de ser mulher, em se dedicar à reprodução e aos afazeres domésticos, em se submeter a todas as expectativas sobre “o que é ser uma mulher de verdade”, acaba por impactar diretamente a sua saúde mental no horizonte dos afetos. Zanello (2018) vai dizer que na contemporaneidade há uma pedagogia afetiva e performática fazendo parte de um “tornar-se pessoa”, membro de um grupo, em determinada cultura, por meio daquilo que ela denominou dispositivo amoroso. Tal dispositivo, segundo a autora, é responsável pelo maior fator de desempoderamento das mulheres e empoderamento psíquico para os homens.

Zanello (2018) esclarece-nos que os sentimentos não são naturais, mas configurados culturalmente, e que há mecanismos sociais e políticos que interpelam determinadas performances e formas de sentir, em momentos históricos e sociedades específicas. A respeito do amor a autora refere-se às palavras de Lipovetsky:

O amor não deixa de ser um dispositivo que se edificou socialmente a partir da desigualdade estrutural dos lugares dos homens e das mulheres (...) ao longo da história, os homens e as mulheres não atribuíram ao amor o mesmo lugar, não lhe conferiram nem a mesma importância nem o mesmo significado (...) o amor no masculino não é senão uma ocupação entre outras, ao passo que, no feminino, preenche a sua existência (Zanello, 2018, p.81).

Féres-Carneiro (1998) retoma a relevância institucional do casamento colocada por Berger e Kellner (1970), os quais relembram que, desde Durkheim, é um lugar-comum na sociologia familiar dizer que o casamento serve como proteção à anomia do indivíduo, permitindo que ele experimente a vida com um sentido num contexto de relações validadas pelos adultos na sociedade.

Para as mulheres o amor diz respeito à sua identidade, como uma expressão vital, sendo que elas se submetem às “prateleiras do amor”. Tal conceito trazido por Zanello (2018), traduz uma metáfora do assujeitamento de mulheres que se disponibilizam para a aceitação dos homens, disputando lugares dentro de uma hierarquia valorativa da sociedade, entre mulheres jovens, velhas, bonitas, feias, brancas e negras, etc. Para tal, as mulheres se submetem a um ideal de beleza e estética para serem validadas pelos homens, e subjetivam-se na relação umas com as outras a partir da rivalidade.

As mulheres não percebem, muitas vezes, as redes de poder/saber na qual estão inseridas, ou na realidade do machismo ou da misoginia, permanecendo numa posição de assujeitamento. Brasilino (2011, p.80) nos lembra sobre a subjetivação das mulheres:

O processo de subjetivação consiste das práticas e processos heterogêneos que permitem aos seres humanos se relacionarem consigo mesmos e com os outros sujeitos. A história da subjetivação é composta das práticas e técnicas que localizam os seres humanos em regimes de pessoa. Tais regimes são particulares e sua análise precisa dar conta da diversidade de linguagens possíveis. A pessoa é entendida como o alvo de uma multiplicidade que não pode ser capturada ou diagnosticada pela ciência psi, por exemplo.

O debate de gênero é relevante, assim como lugar social das mulheres, mas observando a realidade da conjugalidade, e dos arranjos que o conceito pode delinear, suscitam a análise do amor e do uso da sexualidade na ordem emocional da vida das mulheres e dos homens, na possibilidade de um sentimento puro, de igualdade sexual e emocional (Giddens, 1993).

Terezinha Féres-Carneiro (1998, p.1) situa-nos acerca da conjugalidade:

Costumo dizer que todo fascínio e toda dificuldade de ser casal, reside no fato de o casal encerrar, ao mesmo tempo, na sua dinâmica, duas individualidades e uma conjugalidade, ou seja, de o casal conter dois sujeitos, dois desejos, duas inserções no mundo, duas percepções do mundo, duas histórias de vida, dois projetos de vida, duas identidades individuais que, na relação amorosa, convivem com uma conjugalidade, um desejo conjunto, uma história de vida conjugal, um projeto de vida de casal, uma identidade conjugal.

Na divisão afetiva das funções na modernidade, Giddens (1993) coloca que os homens ficaram especialistas em técnicas de sedução e conquista, já que o objetivo dos homens se limitava apenas à concretização do casamento. Assim, a conjugalidade ficou restrita à necessidade das mulheres em suavizar a natureza rude do amado, que se mantinha frio e distante até que seu coração fosse conquistado.

O equívoco em considerar o casamento como um encontro entre iguais está presente em algumas teorias apaziguadoras, de várias abordagens sobre o tema. De fato, não foi construído para as mulheres um campo crítico de um Outro opressor, diferentemente dos negros escravizados, dos judeus em diáspora, ou dos trabalhadores explorados pelo capital e observados por Marx, já que as mulheres estiveram sempre ao lado dos homens, invisibilizadas nas suas próprias questões (Beauvoir, 1960).

Goldman (2016) compara o casamento a um arranjo com retornos insignificadamente pequenos se comparados aos investimentos, no qual a esposa paga com seu nome, com sua privacidade, com sua autoestima e com sua própria vida. Condenada ao parasitismo, à mais completa inutilidade individual e social, sendo que “o homem também paga a sua quota, mas como sua esfera é mais ampla, o casamento não o limita tanto quanto à mulher. Ele sente suas correntes pesarem num sentido mais econômico” (Idem, p.129).

Giddens (1993) descreve um abismo emocional entre os sexos, com a perda do controle dos homens sobre as mulheres, de forma a emergir o caráter compulsivo da sexualidade masculina, e um fluxo crescente de violência sobre as mulheres. As mulheres dentro do universo das relações conjugais, muitas vezes restritas às tarefas domésticas e à reprodução, assumem



uma posição fluida na qual seu conjunto de referências é o mesmo que o de seus agressores (parceiros), e “embora se queixando da violência que sofrem, não conseguem (muitas vezes) negar a ordem moral que legitima tal violência (Brasilino, 2011, p.86). A relação estabelecida com aquele que agride é também de intimidade “um laço que supõe uma tensão, mas também uma simbiose entre ódio e amor” (Gregori, 1993, p.196, apud Brasilino, 2011, p.86).

Além disso, muitas mulheres costumam entender a violência sofrida como destino ou fatalidade, da qual só se escapa por sorte, mas que pode acontecer sempre em suas vidas. Também acontece de as mulheres acharem que são culpadas pela agressão sofrida e se envergonharem, sem perceber que se trata de um fenômeno social e cultural que acontece no mundo todo e não resulta apenas de problemas pessoais (Schraiber et al. apud Lima, 2010).

Numa perspectiva diversa de outros estudos, na tentativa de se esquivar dos antigos contornos conjugais, Bauman (2004) propõe que a sociedade contemporânea teria optado por amores líquidos, no qual “o compromisso a longo prazo é a maior armadilha a ser evitada no esforço por relacionar-se”(Bauman, 2004, p.14) , de forma que no fracasso da promessa do amor romântico, “casais semi-separados merecem louvor como revolucionários do relacionamento que romperam a bolha sufocante dos casais”(Idem, p.14), criando assim modificações na equação entre dois seres e duas incógnitas num mundo de sobrevivência e sentimentos descartáveis.

Por fim, para Bauman (2004), a modernidade líquida é uma transformação na sociedade onde os formatos se alteram, mas não a essência, onde a tecnologia se transforma, mas não as expectativas que continuam conservadoras, as relações são descartadas porque não cumprem as expectativas.

APROPRIAÇÃO DE GÊNERO PARA DOMINAÇÃO

A produção de gênero das mulheres e homens no casamento é fundamental para a manutenção da instituição e seu funcionamento. A modernidade mantém a ideia de gênero como construção de uma identidade estática, debilmente construída no tempo, com a ideia de indivíduos ontologicamente constituídos biológica e culturalmente no binarismo, e na cisheterossexualidade (Butler, 2016).

A partir do século XVIII, a medicina se incumbiu de manter a ordem social por meio do que seriam, então, consideradas verdades sobre os corpos, adotando diferenças sexuais entre homens e mulheres em função de características biológicas, já que ambos eram considerados do mesmo sexo desde os gregos. Laqueur (2001) propõe que a diferenciação sexual, permitiria também a diferenciação entre homens e mulheres, julgando-as incapazes em função da sua função reprodutiva, cuja ideia seria amparada por uma biologia como fundamento epistêmico das afirmações consagradas sobre a ordem social.

Saffioti (1976) também destaca o papel da psicanálise no final do século XIX, com sua perspectiva sexual e de gênero, chegando mesmo a ter repercussões sobre a moral social ordenadas por aspectos biológicos. Fatores sexuais relacionados à personalidade humana foram capazes de criar um sistema de valores falocêntricos, cujo sentido só tem existência no tempo histórico. A autora descreve as palavras de Freud (1948) sobre a condição da mulher:

(...) Enfim, a constituição anatômica é o determinante essencial do comportamento manifesto e não-manifesto do elemento feminino e se expressa na incapacidade de formar um superego apto a alcançar a robustez e a independência que lhe conferem seu valor cultural, na negação do seu sexo, no exagero obstinadamente rebelde de sua masculinidade; na manutenção e sua atividade clitoriana; no narcisismo; na vaidade; na necessidade de ser amada mais do que



amar; na sua menor capacidade de realização intelectual; no seu desejo de independência etc., traços de personalidade feminina que funcionem como compensação de seu defeito anatômico básico (Saffioti, 1976, p.165).

Freud no século XIX, ao patologizar a mulher histérica não reconhece nela seu caráter de portadora de uma feminilidade historicamente situada no sofrimento e no adoecimento. Desta forma a psicanálise não tinha uma compreensão dos prejuízos causados pela subordinação da mulher ao homem, uma condição hoje relativa ao comprometimento da saúde mental das mulheres ao se submeterem a performances sociais que lhe são impostas, sendo que o comportamento histérico é valorizado, pois situa a mulher na sua performance mais aceita na sociedade, colocar-se na posição feminina frente ao homem (Kehl, 2008).

Ao mito da vassalagem feminina, habilmente nutrido até os dias atuais, Freud acrescentou o mito da passividade. Assimilando o ativo ao viril e o passivo ao feminino, a Psicanálise freudiana legitimou cientificamente o velho mito, promovendo sua ampla aceitação nas sociedades baseadas na ciência e na tecnologia científica. Assim, acabou o mito da passividade feminina transformando-se numa verdadeira profecia auto-realizadora (Saffioti, 1976).

Com efeito, a própria mulher passa a acreditar na sua passividade como propriedade ontológica da personalidade, uma verdade produzida pela ciência, principalmente a partir de estatísticas oficiais no século XIX com sua atenção a uma perspectiva moral das práticas sociais e patologias, refletindo a noção de um nominalismo dinâmico e classificatório, que determina a existência do sujeito a partir do momento em que é inventado (Hacking, 1995).

Silveira & Furlan (2003) enfatizam o caráter classificatório de algumas abordagens da psicologia, que propõem conhecer a natureza do que pode ser o louco, o normal, o anormal, ou o homossexual, dando-lhe assim um lugar social, “inserindo-o numa rede de agenciamentos e de discursos para seu controle, ou percepção estratégica de suas mutações e de seus deslocamentos constantes a partir daí” (Silveira&Furlan, 2003, p.190).

A conjugalidade, na roupagem de um matrimônio, ganha destaque na modernidade como o pensar o corpo como um campo de assujeitamento e resistência. A ideia de retomar histórica e filosoficamente o sujeito moderno diz respeito a compreensão de um momento que se reproduz até a contemporaneidade, uma forma específica de poder na subjetividade das mulheres e conseqüentemente no modelo das relações conjugais. Kehl (2007) coloca que o que é específico no caso das mulheres, tanto em sua posição subjetiva quanto em sua condição social, é a dificuldade que enfrentaram e enfrentam em deixar de ser objetos de uma produção de saberes de grande consistência imaginária, a partir da qual foi se estabelecendo a verdade sobre a sua “natureza”.

MULHERES, TRABALHO E AUTONOMIA MATERIAL

A história da sociedade ocidental sofre um epistemicídio, a partir da ocultação do sentido de submissão das mulheres pelos homens para a operação do capitalismo. O processo apenas é contrariado quando se mostram capazes de trazer uma consciência diferente de si, para além do instituído, principalmente ao perceber-se a partir das relações conjugais, uma experiência bastante profunda para as mulheres, capaz de comprometer sua vida como um todo, neutralizar sua energia para produzir autonomia material. Saffioti (1996) aponta-nos a condição de autonomia da mulher, mesmo na fase capitalista da república, de forma atrelada à condição de subalternidade ao homem, porque acompanha o mesmo ordenamento do Brasil-colônia. Envolvida de forma naturalizada com trabalhos no lar, relacionados ao cuidar



e todo o trabalho doméstico, sem a devida remuneração, e a existência de uma precarização das condições de trabalho nos meios de produção, acabam por empurrar a mulher para o casamento como única alternativa possível. Sousa & Guedes (2016, p.124) definem a divisão social do trabalho:

A não consideração dos afazeres domésticos como trabalho silenciou e tornou invisível, por muito tempo, relações assimétricas e de poder entre os sexos. Como as atividades domésticas eram baseadas nos vínculos de casamento e reciprocidades parentais, as relações de subalternidade e opressão entre os sexos ficavam escondidas na cumplicidade familiar, que reserva às mulheres o amor e cuidado à família, e ao homem a provisão financeira.

Saffioti (1996) considera que a mulher participou, desde a era medieval, na atividade econômica realizada pelo marido. Com a entrada do capitalismo, os meios de produção e o seu monopólio se colocaram nas mãos de poucos, sendo a sociedade e as famílias, em grande parte destituídas de estabilidade. A autora nos descreve:

O aparecimento do capitalismo se dá, pois, em condições extremamente adversas à mulher. No processo de individualização inaugurado pelo modo de produção capitalista, a mulher contaria com uma desvantagem social de dupla dimensão: no nível superestrutural era tradicional uma subvalorização das capacidades femininas traduzidas em termos de mitos justificadores da supremacia masculina e, portanto, da ordem social que a gerara; no plano estrutural, a medida que se desenvolviam as forças produtivas, a mulher vinha sendo progressivamente marginalizada das funções produtivas, ou seja, periféricamente situada no sistema de produção (Saffioti, 1996, p.18).


Abdalla (2015) situa a questão do trabalho para as mulheres como preocupação dos movimentos organizados em torno das desigualdades das mulheres, dividida entre as possibilidades de as mulheres acessarem o mercado de trabalho, inserindo-se na gama de atividades socialmente reconhecidas, mas também quanto ao debate sobre o trabalho doméstico não remunerado exercido por essas mulheres. Federici (2019) propõe a análise marxiana do trabalho não remunerado, compreendendo que a casa e o trabalho doméstico não são estranhos ao sistema fabril, mas sim sua base, o que deslocaria os protagonistas da luta de classes não apenas entre o proletariado industrial masculino, mas sobretudo entre os escravizados, os colonizados e a massa de trabalhadores não remunerados como a mulher, sujeito da (re)produção da força de trabalho.

Quanto a relação da mulher com o trabalho na era capitalista, Abdalla (2015, p.1) esclarece-nos:

No primeiro ponto, temos como principal conquista a inserção das mulheres no mercado de trabalho ao longo das últimas décadas. Essa inegável vitória, longe de selar a questão, abre um leque de novas preocupações. Por um lado, as mulheres ganham novos direitos, ampliam sua possibilidade efetiva de autodeterminação e acessam a esfera pública, participando da comunidade política e dando passos em direção à cidadania plena. Por outro, sua posição no mercado não resulta tão simplesmente em novas liberdades, mas também em renovadas clivagens, agora dentro do emprego formal, a serem superadas – por exemplo, a diferença de pagamento, a segmentação das funções e profissões por gênero e os efeitos dessa segmentação em termos de *status*, etc.

Federici (2019) defende a proposta da remuneração para o trabalho doméstico, e aponta sua crítica à Esquerda, que considera a inserção das mulheres no mercado de trabalho como objetivo da luta de emancipação, considerando o salário como a linha divisória entre o trabalho e o não trabalho, ou sobre a energia potencial e a impotência. O trabalho doméstico e a reprodução realizados pelas mulheres, chamados trabalhos reprodutivos por Federici (2019), tantas vezes criticado pelo seu caráter de subserviência e discriminação, é sem dúvida, também, um capital de manutenção da sociedade por reunir características de humanidade,





afetividade e saúde. A autora tem um entendimento de que a reprodução de seres humanos é o fundamento de todo o sistema político e econômico, assim como, a imensa quantidade de trabalho doméstico remunerado e não remunerado realizado por mulheres dentro de casa, é o que mantém o mundo em movimento. Porém, para além das questões capitalistas, algo se colocou para a autora no campo prático e emocional da sua experiência familiar amorosa, na forma de um duplo caráter do trabalho, não apenas de subordinação, mas de luta, com o qual é possível a realização de desejos, na produção de nossa existência, na capacidade de cooperação, criando assim um mundo de educação, criatividade e cuidado.

bell hooks (2021, p. 13) sugere que: “O trabalho quando percebido como um fardo, por se realizar em empregos ruins, em vez de aprimorar a autoestima, deprime o espírito. Como lidar com essa questão se a maioria de nós não pode fazer o trabalho que ama?”. A autora propõe que uma das formas de obter satisfação será nos comprometemos totalmente com o trabalho a ser realizado, seja ele qual for: “Quando trabalhamos com amor, renovamos nosso espírito, e essa renovação é um ato de amor-próprio que alimenta nosso crescimento” (hooks, 2021, p.13). “É o amor-próprio que garante que nossos esforços amorosos com outras pessoas não falhem” (idem, p.13).

Saffioti (1976) considera o trabalho em domicílio, e sua aparente integração social da mulher na sociedade, como a constituição de uma capa de marginalização e o disfarce de sua heteronomia, para seres socialmente deserdados, acorrentados ao mito de sua subordinação, uma vez que pontua a importância do trabalho feminino independentemente do retorno financeiro. Federici (2019) avalia que a família representa a institucionalização do trabalho não assalariado e da dependência das mulheres dos homens e, conseqüentemente, a institucionalização da divisão desigual do trabalho, que torna homens dependentes dos seus empregos e mulheres dependentes dos homens, e que ainda que a mulher também seja assalariada, seu emprego é apenas uma extensão do trabalho doméstico, já que os salários pagos às mulheres são baixos e o trabalho doméstico no retorno ao lar está garantido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS


Refletir sobre os atravessamentos do poder sobre as mulheres nas relações conjugais, implica em reconhecer-se num emaranhado de linhas de forças, de inúmeros outros dispositivos além dos descritos neste trabalho. Percebemos que existe a necessidade de um aprofundamento sobre o tema, de importância crucial, já que causa impacto na vida de todas as pessoas e em todos os espaços de forma contundente, considerando-se uma problemática política e de saúde mental, a partir de processos de opressão e desempoderamento das mulheres.

Historicamente, na esmagadora maioria do tempo, as mulheres estiveram em situação de subalternidade em relação aos homens, e aos propósitos da sociedade, de forma consciente e inconsciente, a partir de dispositivos de poder e atravessamentos no nível da sua realidade material e afetiva; de forma conduzida pelos discursos, mas também de interesses do capitalismo de modo encadeado.

Mostram-se necessárias reflexões sobre os novos arranjos conjugais surgidos na contemporaneidade, reveladores de transformações subjetivas significativas, como a negação do modelo tradicional de casamento, e dos contornos relativos aos direitos e deveres das pessoas. Um sentimento crítico se manifesta gradativamente em relação a formas equivocadas dos relacionamentos, e se abrem perspectivas amorosas, e um maior senso de reflexão e interiorização das pessoas sobre os relacionamentos conjugais.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **O que é um dispositivo?** In: G. Agamben. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos. 2009
- ABDALLA, J. de S. **Reconhecimento, Redistribuição e Equidade de Gênero: O trabalho doméstico na teoria social contemporânea**. Dissertação de mestrado em sociologia. Unicamp. 2015.
- AKOTIRENE, CARLA. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro. Pólen. ISBN 978-85-98349-69-5. 2019.
- ARIÉS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2ª edição. Rio de Janeiro. Guanabara, 1986.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. Volume 2. Oficinas gráficas da Edipe. 1960.
- BORIS, G. D. J. B. (2012). **As múltiplas facetas do poder nas relações conjugais**. *Psicologia & Sociedade*, 24(2), 487-490.
- BRASILINO, J. **Relações conjugais violentas: Processos de subjetivação e suas várias obras**. In: *Psicologia Social e Pessoalidade*. Abrapso. Rio de Janeiro, 2011
- BUTLER, J. (2016). **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. 288p.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe / tradução Heci Regina Candiani**. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. **O mistério de Ariana. Cap. O que é um dispositivo**. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro. Editora Vega. Lisboa. 1996.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **A Ordem do Discurso**. Edições Loyola. São Paulo. 1996.
- _____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Edições Graal. 7ª edição. Rio de Janeiro. 1988.
- _____. **História da Sexualidade II; o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1984. 8 edições.
- GIDENNS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo. Editora da Unesp. 1993.
- GOLDMAN, E. **O amor e o casamento**. Tradução José Paulo Maldonado de Souza. *Cadernos Cajuína*, V. 1, N. 3, 2016.
- GREGORI, M. F. (1993). **Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS. 1993 apud Brasilino (2011).
- HACKING, I. **The looping effects of Human Kinds**. In: September, D.; Premack, A. J. (Orgs). *Casual Cognition: A Multidisciplinary debate*. Oxford Scholarship online, 1995.
- HOOKS, b. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo. Ed. Elefante. 2021.
- HOLLANDA, H. B. de. **O pensamento feminista hoje**. Bazar do Tempo, 2020.
- IUNG, K. R.; WENDLING, M. I. **A história de nós dois: reflexões acerca da formação e dissolução da conjugalidade**. *Psicologia Clínica*, vol. 25, núm. 2, 2013, pp. 165-180 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio De Janeiro, Brasil.
- KEHL, M. R. **Deslocamentos do Feminino - 2 edição - Rio de Janeiro: Imago. 2008**
- LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Relume Dumará. Rio de Janeiro. 2001.
- LIMA, G. Q. de. **História de vida e escolha conjugal em mulheres que sofrem violência doméstica**. Dissertação de mestrado- PUCRS. Porto Alegre, 2010.



MISKOLCI, R. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção Queer)

PIMENTEL, H. **U.A ambiguidade da moral colonial**. Univ. FACE, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, jan./dez. 2007

PRIORI, M. D. **História das Mulheres**. Capítulo “A arte da sedução: Sexualidade feminina na colônia”. Emanuel Araujo. 7a edição. São Paulo. Contexto: 2004.

PRIORI, M. D. **História das Mulheres**. Capítulo “Mulher e família burguesa”. D Incao M. A.7a edição. São Paulo. Contexto: 2004.

RAGO, Margareth. **Prazeres da noite. Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

RAGO, M. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). **Cultura Histórica em Debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

RAGO, M. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil**. Prefácio. In: Miskolci, R. São Paulo. Annablume, 2013. (Coleção Queer)

SAFFIOTI, H. I. B. **A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade**; prefácio de Antônio Cândido de Mello & Souza. Petrópolis, Vozes, 1976.

SEGATO, R. **Contra-pedagogías de la crueldad** | Rita Segato. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SILVEIRA, F. de A; FURLAN, R. **Corpo e Alma em Foucault: Postulados para uma Metodologia da Psicologia**. *Psicologia USP*, 2003, 14(3), 171-194 <https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000300012>

SOUSA, L. P. de; GUEDES, D. R. **A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década**. Scielo Brasil. 2016. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142016.30870008>

**FORMAÇÃO, RELAÇÕES
ÉTNICO-RACIAIS E
PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO**



A ideia de produzir este texto manifestou-se através de diversas indagações, questionamentos e inquietações que vivenciei em diferentes espaços, seja cursando disciplinas na pós-graduação, seja participando de congressos e espaços de produção de saber, bem como, em alguns momentos em sala de aula, onde experienciei diversos momentos de aprendizados, bem como de desconfortos produtivos e potentes, isto é, costumo dizer *desconfortos produtivos* quando a partir do incômodo passa ser possível desconstruir para reconstruir novos posicionamentos, ideias e até mesmo pontos de vista sobre determinado fenômeno ou assunto. Deste modo, a partir da vivência destes desconfortos passei a produzir este ensaio cujo objetivo é refletir como o racismo científico ainda se faz presente não só na produção do saber, mas, como alguns conhecimentos são reconhecidos e apreendidos enquanto conhecimentos, e outros não. Para isto gostaria de realizar algumas indagações sem a pretensão de respondê-las, mas apenas para iniciarmos um caminho possível de diálogo e reflexão.

Quais tipos de saber a Psicologia quer desqualificar quando afirma que este saber é uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito de experiência e de saber a Psicologia bem como, as ciências humanas querem minimizar quando dizem “nós produzimos ciência, logo nós produzimos estes discursos”? Quais os efeitos de um saber que se instituiu a partir da negação e exclusão de outras realidades e outros saberes? Infelizmente não terei fôlego para dar conta destes questionamentos, mas gostaria de convidar você leitor ou leitora para juntos dialogarmos sobre e a respeito destes questionamentos que não visam respostas prontas e acabadas e sim novas reflexões e quiçá novos questionamentos.

Busco com essas e outras indagações a aguçar a nossa imaginação, uma vez que, o papel dos/as intelectuais não deve ser o de representar ou falar pelo sujeito subalterno, tampouco abrir espaços para que possamos falar, afinal, se falarmos teremos escuta? Por isso entendo, e cada vez mais tem estado nítido a necessidade de seguirmos, e sobretudo, caminharmos munidos de desejos, inquietações e desconfortos potencializadores não mais em resistência a hegemonia, mas visando um esforço de refletir a possibilidade de subverter e deslocar as noções naturalizadas e reificadas do modelo eurocêntrico e branco do saber científico que consequentemente dão suporte e poder à hegemonia da branquitude para criar problemas novas formas silêncio, manutenção da invisibilidade de outros vira a ser.

Por isto, entendo ser urgente repensar aquilo que damos como certo em nossa maneira de perceber e conceber o mundo e compreender como as descrições e formas de pensar funcionam, para que servem, e em que situações e para quem. É preciso suspeitar do óbvio. Para algumas pessoas nada mais óbvio e confortável tomarmos o conhecimento eurocêntrico, branco, colonizador como sendo nosso conhecimento representativo. Entretanto, retomo o questionamento: Quais vidas elegemos para representar o saber científico? Historicamente a população negra foi construída para o lugar do objeto e não para o sujeito, sendo assim demandas socialmente atribuídas como superiores e dignas de intelectualidade eram destinadas apenas a uma população, isto é, para branquitude.

Sendo assim, pautando na perspectiva da transformação do silêncio em linguagem e ação de *Audre Lorde* afirmo que o fato de estarmos aqui e que eu esteja dizendo essas palavras, já é

uma tentativa de quebrar o silêncio e estender uma ponte sobre nossas diferenças, porque não são as diferenças que nos imobilizam, mas o silêncio. E restam tantos silêncios para rompermos.

RACISMO CIENTÍFICO E PRODUÇÃO DE SABERES

A produção do conhecimento possui Código de Endereçamento Postal (CEP), gênero, classe social, territorialidade e, também, uma raça. Pontuar que a produção do conhecimento possui uma raça é demarcar que a construção e a produção dos saberes hegemônicos apresentam uma cor/etnia/raça, e, conseqüentemente, essa raça consegue falar mais alto que as demais raças, cores e etnias. Com isso, demarcar a racialidade do saber hegemônico possibilita afirmar que demais corpos/vidas produzem conhecimento que, no entanto, sequer é visualizado enquanto um conhecimento.

Haja vista que há uma *colonialidade do saber e do poder* na construção do saber científico (Quijano, 2010; Hooks, 1995; Gomes, 2008; Santos, 2010), ou seja, o sujeito colonizador – cientista homem, cisgênero, branco, situado nos países capitalistas centrais – entende e apreende historicamente, os seres não adequados ao modelo de universalidade (branco, cisgênero) são como “objetos” de suas pesquisas, pois esses corpos não corresponderiam a corpos produtores de saberes e intelectualidade.

Nesse sentido, assumindo a noção de colonialidade do saber e do poder, podemos afirmar que conhecimentos científicos legitimam práticas e produções calçadas numa perspectiva eugenista, discriminatória e racista, ou seja, legitimando o aniquilamento e extermínio de toda população que difere do que o conhecimento científico elege enquanto “sujeito”. É nesse mesmo contexto que o sujeito negro torna-se um objeto e, conseqüentemente, um objeto de menor valor.

No entanto, esse “objeto” só se torna um objeto, porque alguém o reconheceu dessa forma, ou seja, esse sujeito negro participa da construção da realidade, e, conseqüentemente, essa descrição é referente ao produto de trocas situadas entre as pessoas. Assim, as descrições realizadas pela sociedade, bem como pelo saber científico referentes às pessoas negras não dizem respeito a verdades absolutas ou produto de um processo essencialista, como a ideia de que as pessoas negras seriam naturalmente sujeitos inferiores.

Se nos é possível falar de raça e racismo, falaremos, também, de um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas e de terror, mas, sobretudo, de infinitos sofrimentos e catástrofes. Haja vista que se criam dispositivos e práticas de alterocídio, constituindo, assim, o *Outro* não como semelhante a si mesmo, mas como um objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é necessário e fundamental se proteger, aniquilar e se desfazer, em outras palavras, é preciso destruir.

Como afirma Kilomba (2010), o sistema colonial como, também, o sistema racial são duas estruturas complexas, posto que lidam com uma série de alienações. Uma das alienações é, exatamente, a de que eu, enquanto pessoa negra, posso ter meu dia a dia interrompido e ser forçada a lidar com uma questão que não me pertence a princípio. O racismo nos usa como depósito de algo que a sociedade branca não quer ser. Algo que é projetado em mim, e eu sou forçado nesse *mise en scene*, nessa encenação, a ser a protagonista de um papel que não é meu e com o qual eu não me identifico.

Com isso, a raça não passa de uma ficção útil e de uma construção social fantasista de uma projeção ideológica, cuja função seria desviar a atenção de conflitos entendidos, antigamente, como mais verossímeis, a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo, (Mbembe, 2014), e,

consequentemente, demarcar categoricamente o problema no outro. Dessa maneira, percebe-se a construção de um conhecimento racializado, porém entendido como a-racializado, em que passa a ser descrito e definido como uma crença verdadeira e justificada através de dados empíricos, os quais dão suporte às afirmações e possibilitam a construção de práticas sociais excludentes, normativas e epistemicidas, visando o assujeitamento dos corpos, controle da população, bem como invisibilidade de qualquer ameaça à sociedade.

Etimologicamente, o conceito raça veio do italiano *razza*, que, por sua vez, veio do latim *ratio*, significando sorte, categoria e espécie. No latim medieval, o conceito de raça era utilizado para designar descendência ou linhagem, isto é, um grupo de pessoas que têm um ancestral comum e que possuem algumas características físicas em comum. Todavia, em 1684, o francês François Bernier emprega o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças (Munanga, 2003).

Nas ciências naturais, o conceito “raça” começou a ganhar espaço sendo utilizado, primeiramente, na Zoologia e na Botânica, para classificar espécies animais e vegetais. Nesse mesmo contexto, o naturalista sueco Carl Von Linné (1707-1778) se utilizou do conceito raça para classificar as plantas em 24 raças/classes. Essa classificação está inteiramente abandonada na atualidade.

Nesse mesmo período histórico, com as grandes navegações e, consequentemente, com as grandes descobertas, o próprio conceito de *humanidade* passou a ser colocado em dúvida. Aliás, quem eram esses recém-descobertos? Seriam humanos como “nós”, europeus? Seriam bestas? Esses, dentre outros questionamentos, fizeram com que os europeus ancorassem em critérios *científicos* de definições para tentarem, minimamente, responder às seguintes questões: O que faz o outro ser semelhante a mim? Este Outro é humano?

Nesse sentido, inicia-se a hierarquização de raças e a classificação da diversidade humana em diferentes níveis. Assim como em qualquer operação de classificação, é preciso que se estabeleçam critérios objetivos com base na diferença e semelhança para que seja concretizada a classificação. A cor de pele passou a ser um dos critérios de seleção e classificação, assim se construiu, socialmente, três raças que resistem até os dias de hoje no imaginário social e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela.

No entanto, a partir do século XIX, além do critério “cor de pele”, acrescentaram-se outros critérios morfológicos para embasar o sistema de classificação, tais como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o ângulo facial etc. Com isso, lábios grandes faziam referência a traços negroides, bem como o crânio alongado, dito dolicocefalo, era tido como característica dos brancos “nórdicos”, enquanto crânio arredondado, braquicefalo, era considerado como característica física dos amarelos e negros.

Segundo Munanga (2003), em 1912, o antropólogo Franz Boas observara, nos Estados Unidos, que o crânio dos filhos de imigrantes não brancos – por definição, braquicefalos – apresentavam tendência em se alongar. O que tornava a forma do crânio uma característica que dependia mais da influência do meio do que dos fatores raciais.

Durante o século XX, tivemos inúmeros avanços e progressos no que se refere ao campo das ciências biológicas – molecular, bioquímica, genética humana –, favorecendo para a confirmação e conclusão de que raça não é uma realidade biológica, ou seja, não seria passível de comprovação científica em termos biológicos e genéticos, mas, sim, apenas um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana, bem como para dividi-la em raças. Em outras palavras, em termos biológicos, raças não existem. No entanto, Munanga (2003), descreve que a invalidação científica do conceito de raça “não significa que todos os

indivíduos ou todas as populações sejam geneticamente semelhantes. Os patrimônios genéticos são diferentes, mas essas diferenças não são suficientes para classificá-las em raças” (p. 5).

Sendo assim, o problema se encontra na inoperacionalidade científica do conceito de raça, haja vista que esse conceito foi utilizado não só para classificar grupos humanos em características físicas, mas, a partir de tal conceito, passou-se a construir aparatos e dispositivos legais de hierarquização de vidas, ou seja, estabeleceram-se modos e escalas de valores entre as chamadas raças, ocasionando na dicotomia entre raças superiores e raças inferiores em função de suas características hereditárias, morfológicas e físicas.

Nesse sentido, os símbolos de beleza, superioridade intelectual, cultural e moral seriam atribuídos às pessoas brancas, diferenciando-se daqueles/as com a pele mais escura, ou seja, as pessoas negras, as quais passaram a serem representadas como irracionais, emocionais, vagabundas, preguiçosas, desonestas, menos inteligentes, passivas e, conseqüentemente, mais sujeitas à escravidão e à dominação.

Mesmo tornando-se uma teoria pseudocientífica, isto é, inválida no campo científico, a raciologia se fez presente durante o século XX, principalmente, nos períodos da década de 1940, posto que a ideia referente à classificação da humanidade em raças hierarquizadas foi retomada a partir dos ideários nacionalistas, tais como o nazismo, para legitimar as exterminações e atrocidades que causaram à humanidade durante a Segunda Guerra Mundial.

Nessa perspectiva, o conceito de raça utilizado neste trabalho, bem como utilizado pelos estudos raciais e pelos movimentos negros, nada tem de biológico, ou seja, segundo Munanga (2003, p. 7), é um conceito “carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação”. Sendo assim, sabe-se que, biologicamente, o conceito de raça se encontra invalidado, entretanto, no campo semântico, tal conceito produz inúmeros efeitos na estrutura global da sociedade.

Portanto, pode-se afirmar que racismo diz respeito a uma ideologia essencialista, isto é, a partir da ideia de uma divisão da humanidade em grandes grupos, pautando-se em características físicas e hereditárias, passaria a ser possível produzir uma escala de valores desiguais. Sobretudo, a pessoa racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça, no imaginário do racista, não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos, mas, sim, um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que essa pessoa considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ela pertence. Sendo assim, depois de quase três séculos, essa representação ainda se faz presente, existindo no imaginário coletivo das gerações, bem como sobrevivendo aos progressos da ciência, ou seja, a partir de uma construção científica, produziu-se inúmeras representações sociais do que poderia e *seria* a pessoa negra, branca e amarela. Sendo assim, enquanto o racismo clássico se alimenta da noção de raça, o racismo presente na atualidade se alimenta da noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um léxico mais aceitável que a raça –falar politicamente correto.

Conseqüentemente, criam-se aparatos e dispositivos sustentados em princípios científicos e técnicos que permitem inúmeras atrocidades, bem como o genocídio de várias populações, em nome e se pautando na ideia de superioridade e inferioridade das raças, ou seja, trata-se de políticas de manutenção de determinadas vidas e extermínio de determinadas “vidas”. Pautando-se na ideia do bem-estar social, constroem-se a ideia de que, para manter a ordem, é necessário que o outro deva deixar de existir, seja como for.

Nesse sentido, para manter a “ordem” e “purificação” da sociedade, elimina-se o Outro ou, como afirma Foucault (1996, p. 206), “a morte do outro, a morte da raça má, da raça inferior (degenerada, inferior), é isto que tornará a vida mais sã e mais pura”.

A defesa da ordem social e da vida se tornam ideias hegemônicas, ocasionando a construção de práticas e dispositivos que visam o *extermínio* dos inúmeros perigos referentes às pessoas desagregadoras e desordenadoras. Sendo assim, pode-se afirmar que há uma tática política que assegura o modo pelo qual o Estado opera e funciona, ou seja, o Estado passa funcionar de modo homicida e pautado por um viés higienista e racista (Navasconi, 2019).

O Estado Brasileiro não se demonstrou ativo frente às questões raciais, diferenciando-se do cenário norte-americano. Neste, o Estado se mostrou presente nas práticas racistas e separatistas impondo, por exemplo, de forma legal, no âmbito da lei, a Lei de Jim Crow, promulgada nos Estados do Sul dos Estados Unidos, que exigiam que as escolas públicas e a maioria dos locais públicos – incluindo trens e ônibus – tivessem instalações separadas para brancos e negros.

No entanto, é possível pensar que o Estado Brasileiro se caracteriza por um Estado no qual o racismo e as práticas racistas funcionam de modo “sutil” e “invisível”, pois, institucionalmente, desde a Proclamação da República do Brasil, o Estado Brasileiro não institucionalizou leis baseadas na segregação racial, isto é, no impedimento do usufruto dos direitos com base na origem étnico-racial. Pode-se verificar, porém, que tal sutileza e invisibilidade são meramente arquitetadas, posto que o Estado Brasileiro é eficaz no que faz, ou seja, mesmo não havendo uma institucionalização da discriminação racial, observa-se que, ao longo da história brasileira, essa discriminação aconteceu de outras maneiras.

Cerca de 10 milhões de pessoas deslocadas de maneira forçada na condição de escravos. Assassinatos em massa de aproximadamente 40 mil pessoas ao ano de um único grupo racial. População carcerária composta em 61,6% por esse mesmo grupo étnico, onde em estados da nação, como Acre e o Amapá, esse número passa dos 80%. Representação de 2,1% do corpo de professores da principal universidade do país, a Universidade de São Paulo (USP), e renda média de 59,2% do que recebem os brancos. De acordo com a Fiocruz, 65,9% das mulheres mortas por violência obstétrica também compõem esse segmento da população brasileira. O genocídio de negros e negras no Brasil não é algo pontual, fatídico, mas um processo construído historicamente. As políticas de exclusão do pós-abolição, que prejudicaram o acesso da população negra aos recursos da sociedade, como a terra e o mercado de trabalho, articuladas à segregação social e urbana construíram as bases das condições de extermínio. É um processo que não se findou, visto que as periferias se configuram como territórios de produção e reprodução da morte (BORGES, 2017, p. 4).

Portanto, podemos afirmar que o Estado Brasileiro é eficaz em matar, exterminar e aniquilar vidas negras, aliás muitas pessoas acreditam que quanto mais corpos dissidentes, abjetos, negros/as, LGBTTIs, Deficientes, indígenas e povos romanis/as forem eliminados, maior é o desenvolvimento e mais “harmônico” será o convívio em sociedade. Nesse sentido, uma das inúmeras heranças da escravização foi o racismo científico do século XIX, que dotou de uma suposta cientificidade a divisão da humanidade em raças e estabeleceu hierarquia entre elas, conferindo-lhes estatuto de superioridade ou inferioridade (Carneiro, 2011).

O conceito de raça produziu, socialmente, a ideia de um dualismo, bem como justificou a superioridade racial de uma população e a inferioridade racial de outra população. Nesse sentido, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, ou seja, o centro da humanidade, sendo o local mais civilizado. Aquilo que fosse diferente sob os olhos do hemisfério ocidental passaria a ser representado como negativo. Com isso, a África, de um modo geral, e a pessoa negra, de modo particular, eram apresentadas como limitadas, perigosas e negativas.

É de suma importância pontuar que o “Negro” não existe enquanto tal, ou seja, para que pudesse chamá-lo e categorizá-lo desse modo, foi necessária à sua produção enquanto tal. Sendo assim, o “Negro” é constantemente produzido, e produzir o Negro é produzir uma

realidade e, conseqüentemente, um corpo sem alma, sem vivências, um corpo de exploração, ou seja, um corpo inteiramente do senhor, da branquitude e do capital.

É um corpo que se encontra determinado a levar chicotes, cujo sangue que derrama é visto como apenas um adendo, aliás é um corpo sem alma, construído para o extermínio, para o genocídio. É um corpo-objeto, posto que só se torna um corpo “útil” nos momentos que convêm, ou seja, a possibilidade de uma “humanidade” só passa a ser resgatada quando o senhor, o estado, o capital e a branquitude desejam usufruir desse corpo, mas que, em questão de segundos, novamente, esse corpo é concebido com aversão e repugnância.

Quando afirmamos: *o negro é produzido*, estamos nos referindo a essa produção pautada e relacionada a um contexto hegemônico de grandes narrativas – verdades absolutas –, conseqüentemente, essas grandes narrativas passam a se questionar: Quem é ele? Como o reconhecemos? O que o diferencia de nós? Poderá ele se tornar nosso semelhante? Como governá-lo e para que fins? (Mbembe, 2014). Segundo o referido autor, *a razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas, ou seja, um trabalho cotidiano que constituiu e constitui inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais e ideias cujo objetivo “é fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível a tal respeito de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (Mbembe, 2014, p. 58).

Desse modo, como ser negro não é ser idêntico a si, ser negro passa a ser anormal, mas será verdade que ser negro é ser anormal? Será que essa pessoa não pode ser mais do que selvagem, animal e desprovida de razão? Assim, através da construção hegemônica desses modos de construção, bem como da construção desses modos de subjetivação, a população negra diz de si mesmo que é aquilo que fora aprendido. Mas essa aprendizagem seria válida? Pautada em que podemos afirmar que apresentaria sentido e veracidade? Provavelmente, a veracidade se apresenta por conta de que, numa concepção linear da história, a população negra sempre foi submissa, passiva e, conseqüentemente, carecida de um intercessor, ou seja, dos homens do bem – branquitude.

A expressão *razão*, no contexto dos saberes científicos, por si só, encontra-se respaldada pela universalidade, ou seja, produzida, construída, arquitetada e modelada por *sujeitos* euro-americanos, brancos, burgueses e homens. Resultado dessa construção é que tomamos essa grande narrativa como sendo “a” narrativa verdadeira, sendo assim, esses “*sujeitos*”, ao longo do processo histórico, pouco ou quase nunca foram questionados e visualizados como seres faltantes/desprovidos de algo.

Pois, se resgatarmos a ideia tradicional da metafísica *mente-corpo*, o sujeito cognoscente seria íntegro e, conseqüentemente, provido de *razão*, diferenciando-se do que Mbembe (2014) descreve como *razão negra*, haja vista que tal expressão remete ao Negro como uma pessoa que nem é verdadeiramente um entre nós, nem é como nós. “Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal” (p. 63).

Os processos de racialização teriam, como objetivo, portanto, marcar e taxar os grupos de populações, fixar os limites nos quais podem circular e, exatamente, os espaços que podem ocupar, num sentido de proteção e segurança frente às ameaças que essas populações podem causar. Marcando, portanto, essas populações em espécies, grupos, tipos e tribos.

A raça, nessa perspectiva, funciona e se caracteriza por ser um dispositivo de segurança e controle, em outras palavras, a raça passaria a ser uma ideologia e tecnologia do governo. Portanto, pensar raça enquanto dispositivo é, conseqüentemente, pensar que esse dispositivo possui uma função estratégica com um objetivo e finalidade. Sendo assim, a noção de dispositivo numa perspectiva foucaultiana está relacionada a poder, isto é, um

poder que opera em determinado campo e se desvela pela articulação que engendra de uma multiplicidade de elementos pela relação de poder que entre eles se estabelece. Cabe pontuar que o dispositivo tem um objetivo estratégico no qual atende uma demanda histórica. Com isso, pode-se entender dispositivo como sendo:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes, cuja finalidade é responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 1979, p.244-245).

Desse modo, os dispositivos podem funcionar para inúmeras finalidades, como exemplo, pode-se pensar o discurso científico de modo que tal discurso possa aparecer com a finalidade de demarcar e sinalizar a importância das diferenças ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma realidade, conseqüentemente, fazendo-a permanecer muda e invisível.


Assim sendo, pode-se pensar o dispositivo enquanto um instrumento de manutenção frente às práticas epistemicidas no saber científico em relação às intersecções raça, gênero, sexualidades e suicídio. Ou seja, temos como pressuposto que a noção de dispositivo possibilita oferecer recursos teóricos para compreender a maneira como as invisibilidades dessas questões, nos estudos sobre comportamento suicida, ocorrem. Como elas se articulam visando cumprir determinado objetivo estratégico e sustentando tipos de saberes em relação a outros tipos de saberes.

Segundo Carneiro (2005), ao instituir um novo campo de racionalidade em que relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo, para Foucault, instaura uma prática divisora que, primeiramente, tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma. No âmbito do dispositivo, a enunciação sobre o Outro constitui uma “função de existência”. Por exemplo, a produção da loucura, haja vista que Foucault (1979) irá determinar que a prática divisora instaurada pelo dispositivo é a demarcação entre o normal e o patológico.

Numa minuciosa arqueologia da loucura, o autor demonstra diferentes momentos históricos, anteriores da modernidade ocidental, em que o louco teria um valor sagrado, todavia, na modernidade, passa a ser considerada como uma experiência de desrazoabilidade e, por fim, como uma doença psíquica, relacionando-se às questões de saúde mental. Nesse sentido, o dispositivo da saúde mental que emerge dos saberes e práticas institucionais produz o tema loucura, em que se cria a dicotomia anormalidade-normalidade.

E, assim, para Foucault (1979) & Carneiro (2005), se a pessoa “normal” tiver que vir a público para dizer o que ela é, ela só vai se afirmar pela negatividade: “não sou doente mental”. Ela se define negativamente para demarcar a sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo se apresenta de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser. Assim, a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro.

As discussões utilizadas até o dado momento permitem afirmarmos que é no encontro com a racialidade ou etnicidade diferente e destoante que se constroem dispositivos visando à produção da ideia de superioridade e inferioridade, sendo assim, produz a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. Nesse sentido, o dispositivo de racialidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo, na cor da pele, o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação (Carneiro, 2005).



A partir das práticas discursivas, constitui-se uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença, na qual ser branco torna-se parâmetro de beleza, nobreza, sabedoria, dentre outros adjetivos. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das ideias, eles são a cultura, a civilização, em uma palavra: a humanidade (Nogueira, 1998, p. 102).

No entanto, para que essa realidade exista, é necessária a construção e a existência de outra realidade, ou seja, de um contraponto. Desse modo, a civilização precisa engendrar um *monstro*, ou seja, torna-se necessário a construção do negativo, aquilo que é recusado, invisibilizado, indesejável, eliminado e excluído. Tal processo inscreve a população negra nesse paradigma de inferioridade e de vidas subordinadas.

A produção desse paradigma promoverá inúmeras consequências e efeitos nos modos de subjetivação, uma vez que o dispositivo de racialidade, ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de branquidade, conseqüentemente, irá redefinir todas as dimensões humanas e, assim, hierarquizá-las de acordo com a sua proximidade ou distanciamento desse padrão. Quanto mais próximo ou mais branco a pessoa for, mais próxima estará do que se entende por humanidade e, em consequência, mais próxima dos direitos humanos. Por outro lado, quanto mais distante daquilo que se entende por branquidade, mais afastado essa pessoa estará do que se entende por humanidade.

Nessa rede, negro e branco se constituem como extremos, unidades de representação que correspondem ao distante, ou seja, objeto de um gesto de afastamento, e ao próximo, objeto de um gesto de adesão (Nogueira, 1998). Dentre inúmeros efeitos da produção dessa realidade, pode-se afirmar que a branquitude se torna o Ideal de Ser para os Outros, ou seja, para se tornar um corpo visível aos olhos desse padrão, passa a ser necessário que essa pessoa se enquadre e vista a máscara branca, sendo, assim, minimamente vislumbrada. No entanto, apenas em algumas situações e contextos, haja vista que essa pessoa nunca será o Ideal do Ser, afinal ela nunca será branca.

O corpo ganha um importante significado na produção dessa realidade, de modo que é a partir dele que se constroem valores sociais. Para tanto, haverá corpos aos quais se atribui cuidado, preservação, proteção, cultivação e defesa frente a todos os perigos. Por sua vez, existirão corpos que estarão submersos na indiferença, ou seja, corpos e vidas que não serão dignas de proteção, preservação, cuidado e cultivação.

Esse processo passa a ser arquitetado dentro de um contexto histórico, social, econômico e político. Assim como afirma Foucault (1979), em cada momento da história, a dominação se fez em um ritual: ela impõe obrigações e direitos, ela constitui cuidadosos procedimentos, isto é, ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos, e essa história é produzida e reproduzida por práticas sociais. Assim, as práticas sociais se constituiriam discursivamente, e os discursos formariam sujeitos e objetos que se condicionam, deslocam-se, multiplicam-se ou invertem posições (Carneiro, 2005).

Nesse sentido, o saber científico, visando à produção de discursos verdadeiros e, conseqüentemente, a manutenção desse saber no poder, produz e reproduz inúmeras atrocidades, visando e pautando-se na busca pela produção da “verdade”. Como, por exemplo, se o sexo passará a ser o demarcador de uma verdade sobre o sujeito, como Foucault demonstra na “História da Sexualidade”, é o que definirá a sua normalidade ou anormalidade.

Para Carneiro (2005), a raça também corresponderia a outro demarcador para apreensão dessa verdade do sujeito, ou seja, por meio do marcador raça, torna-se possível agrupar “o humano” em diferentes categorias na sua diversidade étnica/racial. Nessa perspectiva, não

há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como, também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber (Foucault, 1979).

Consequentemente, os saberes científicos produzem práticas discursivas e enunciados que pretendem se tornar mais válidos que outros, isto é, não há práticas discursivas sem poder, bem como não há saberes sem conflitos. Assim, pode-se afirmar que o saber científico institucionaliza a produção de uma verdade e, por deter esse poder, passa a produzir inúmeras exclusões e apagamentos de outros modos de verdade.

Com isso, acoplada à noção de dispositivo, pode-se pensar nos conceitos de *biopoder* e *biopolítica*, uma vez que esses conceitos também estariam imbricados à noção de dispositivo de racialidade. Desse modo, há uma articulação entre biopolítica, raça e gênero, produzindo inúmeros efeitos e definindo formas de vida e de estar no contexto social, ou seja, definindo perfis específicos para o “deixar viver e deixar morrer” (Foucault, 2002).

Por exemplo, a criação de uma série de processos, tais como taxas de natalidade e mortalidade e tecnologias de controle sobre a reprodução. Pode-se afirmar que o racismo se torna uma das estratégias do biopoder, fundando, portanto, o controle sobre a vida e definindo, assim, o que deve viver e o que deve morrer.

Por conseguinte, criam-se condições de vida diferenciadas, estabelecem-se quais biótipos devem e serão valorizados pelos saberes científicos, bem como pela sociedade, resultando, então, na produção de pessoas superiores e inferiores, anormais e normais, construindo modos de ser e estar presente na sociedade, ou seja, no que diz respeito ao processo nascer-adoecer-morrer e nascer-morrer.

Assim, segundo Foucault (2002), o racismo passa a ser indispensável para poder tirar a vida de alguém, isto é, para tirar a vida daquele/a que se encontra diferente do que passa a ser construído como “modelo/padrão/normal”. Logo, a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, ou seja, pelo racismo. Nesse contexto, cria-se a noção social de corpos aptos para o adestramento e domínio, isto é, adequados para realização e concretizações de determinadas tarefas, além da construção de corpos que devem solicitar, fiscalizar e decretar que os demais corpos realizem.

Para Carneiro (2005), a racialidade, no Brasil, determina que o processo saúde-doença-morte apresente características distintas para cada um dos seus vetores, desse modo, a branquitude e negritude apresentariam diferenciados modos de viver e morrer. Enquanto constroem-se tecnologias e modos de preservação da vida de uns, constroem-se tecnologias e modos de abandono e destruição de outras vidas, assim como no que se refere ao comportamento suicida e à produção do conhecimento sobre esse fenômeno, em que algumas vidas são atribuídas como dignas de estudo e compreensão, e outras pairam no campo da invisibilidade.

No entanto, assim como afirma Fanon (2008), a figura do Negro é um objeto construído pelo Branco, ou seja, construído a partir do seu olhar e que, por séculos, passou a naturalizar e universalizar o que viria a ser “Negro”, como dito anteriormente. Assim, podemos pensar que a categoria “Negro” diz respeito e advém de uma atribuição ao invés de uma autodesignação. Desse modo, eu não sou negro, nem sou um negro. Negro não é nem o meu nome nem apelido e menos ainda a minha essência e identidade. Sou um ser humano, e isso basta. O outro pode disputar em mim essa qualidade, mas nunca conseguirá tirar a minha pele ontológica (Fanon, 2008).

Mesmo assumindo a condição de escravidão, sendo alvo de inúmeras discriminações, preconceito, humilhações, da colonização em virtude da condição que se encontra e da cor da pele, a pessoa negra continua sendo uma pessoa intrinsecamente humana, por mais que

as condições sociais e históricas façam com que a pessoa creia o contrário. Segundo Fanon (2008) & Mbembe (2014), o Negro é uma alcunha, a túnica com a qual outros me disfarçaram e na qual me tentam encerrar.

Nessa perspectiva, Mbembe (2014) afirma que o substantivo “negro”, na modernidade, passou a desempenhar três funções: de atribuição, interiorização e de subversão. A primeira delas pode se dizer que serviu para designar não seres humanos como todos os outros, mas uma humanidade à parte, isto é, de um gênero particular que se distancia do que é entendido por humanidade, pessoas que, pela sua aparência física, gostos, costumes, cultura e modos de ser e estar no mundo, diferem do que passa a ser entendido como “padrão/modelo”, representando, portanto, o princípio de exterioridade. Exterioridade, pois essa “categoria” não será como “nós” (brancos) e, conseqüentemente, não será dos nossos (brancos), sendo assim, o único elo que pode unir corresponderia ao elo da separação e exclusão, isto é, construindo e constituindo um mundo à parte, afastado e segregado.


Sendo assim, o conhecimento científico, estruturado numa lógica na qual há uma única forma de conhecimento válido, produz, também, a lógica de um único sujeito congnovente válido, e este sujeito passa a ser o homem branco, ou seja, todos os parâmetros de construção acerca dos saberes, bem como a produção de intelectualidade, perpassam a ideia e o imaginário da branquitude. As possibilidades de saberes e intelectuais são presumidas a partir da diferença cultural/racial, posto que haja uma única forma de conhecimento e saber.

Nessa perspectiva, o ser constrói o não-ser, e, para haver essa construção, é necessário o outro. Esse outro ganha, portanto, um conjunto de características negativas que, conseqüentemente, estarão respaldadas na ideia de serem uma população de não desenvolvimento, (a)cultural e de (des)progresso, em contrapartida, o ser corresponderia à plenitude do desenvolvimento e progresso.

Anoção de incompletude humana atribuída à população negra se expressa corriqueiramente nos saberes científicos, sobretudo nos saberes filosóficos e sociais, por exemplo, Hegel (1770 – 1831), afirma Gilroy (2001), citado por Carneiro (2005), assegura que passa a ser evidente que a necessidade de autocontrole distingue o caráter dos negros, sendo assim, essa condição não seria capaz de nenhum desenvolvimento ou cultura, posto que assim sempre fora. A única conexão essencial entre a população negra e a população europeia seria a escravidão. A partir desta, os/as negros/as passaram a constituir um aumento do sentimento humano, favorecendo para a ideia colonial de missão divina, ou seja, tornar-se possível o sentimento humano entre os/as negros/as.

Sendo assim, a colonialidade do poder e o assassinato dos saberes (*epistemicídio*) desqualifica a cultura do dominado, retirando toda e qualquer legitimidade epistemológica dessa cultura, construindo a ideia de eurocentrismo e/ou etnocentrismo, isto é, predomínio do pensamento e dominação objetiva dos povos europeus ocidentais no mundo. Assim sendo, passa-se a construir uma ideia (ideologia) de que o modelo de desenvolvimento europeu-ocidental corresponderia ao modelo desejável para todas as sociedades e nações.

Conseqüentemente, essa ideologia produziu e produz efeitos no modo de conceber o mundo até no campo científico, isto é, na construção dos saberes, haja vista que tal ideologia produz a classificação do mundo fundamentada na crença de superioridade no modo de vida e no modo intelectual sobre as demais populações existentes. Nessa perspectiva, é possível afirmar que a modernidade ocidental é caracterizada pelo espaço e período de violência frente a determinados povos e culturas, todavia, na medida em que estes sofreram a violência, passou-se a desenvolver dispositivos e mecanismos de ocultação desse processo violento e devastador. Essa violência matricial teve um nome: *colonialismo*.



Segundo Santos (2004), essa violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental, porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental, nos termos de que o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo. De acordo com Bonnici (2005, p. 262), o termo colonialismo caracteriza o modo peculiar como aconteceu a exploração cultural durante os 500 anos da expansão europeia.

O colonizador, representante da civilização europeia, fundamentada na ideologia da supremacia da raça branca, cristã e patriarcal, desempenhava o papel de impor a civilização europeia ao resto do mundo. Tendo em vista o discurso colonialista hegemônico, tinha, por objetivo, civilizar territórios não civilizados, uma vez que a civilização europeia passaria a ser o centro do mundo e detentora de toda ciência e conhecimento existente, considerando como periferia outras nações e povos colonizados: marginalizando-os como selvagens, ignorantes e culturalmente subdesenvolvidos. Com isso, o relacionamento entre colonizador e colonizado era baseado no sistema de diferença hierárquica, desigual e injusta (Bonnici, 1998).


Para o colonizador, o colonizado é visualizado como uma população pervertida, depravada, ilegítima, espúria e degenerada, entretanto essa representação social foi construída com base no saber científico pautado em teorias raciais, legitimando a relação de hierarquização em que o diferente precisa ser colonizado para, quiçá, tornar-se humano e digno de ser visualizado enquanto sujeito de direitos.

Antes desse processo, o colonizado só era retratado como se não possuísse nenhuma característica positiva, visto que fora negado a essa população o direito de serem pessoas com qualidades. Novamente, verifica-se o processo de despersonalização da população colonizada, uma vez que essa população é visualizada e representada como apenas um corpo coletivo, conseqüentemente, não haveria a existência de particularidades, subjetividades ou individualidades.

Para Neves e Almeida (2012), o colonizado é quase um não humano, tende a se tornar rapidamente um objeto e, com isso, a população colonizada passa a existir apenas em função das necessidades do colonizador. Desse modo, no imaginário da modernidade, a Europa corresponderia ao epicentro do processo de modernização, bem como paradigma do avanço histórico. Partindo de uma concepção linear e evolucionista da história, entende-se que, por conta do desenvolvimento material e cultural, a Europa é naturalmente a portadora e defensora dos valores de universalidade e racionalidade em luta contra o obscurantismo e a irracionalidade das ordens pré-modernas (Menafra, 2007, p. 68).

A partir da consolidação do colonialismo, instituíram-se novas distinções conceituais de caráter dicotômico: ocidental-não ocidental, racional-irracional, atrasado-moderno, bárbaro-civilizado. Conseqüentemente, a produção desses saberes gerou, em sua totalidade, um relato de uma história universal e linear, na qual a Europa ficou como centro geográfico e como culminação do movimento temporal da história, enquanto as “experiências situadas fora desse eixo foram anuladas nas suas particularidades e reduzidas a uma denominação comum que aludia a sua inferioridade: povos bárbaros, atrasados, inferiores ou sub-desenvolvidos” (Menafra, 2007, p. 69).

Nessa perspectiva, entender a construção do conhecimento moderno e sua emancipação nos exige uma postura crítica e contextualizada sobre o projeto da modernidade. É necessário que rompamos com o que encontramos nos saberes, nos discursos e livros didáticos que nos apresentam concepções universalistas e eurocêntricas, os quais desconsideram, silenciam e matam inúmeras vozes e potencialidades.



É preciso reconhecermos que o projeto epistemológico da modernidade é um paradigma que se globalizou, expandiu-se e se consolidou a partir do processo genocida de inúmeras culturas, vozes e etnias, resultando, assim, na transformação de alteridade em objeto, ou seja, desconhecendo outras vozes e humanidades, atribuindo a elas o processo de objetivação e desumanização.

Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2013), desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo, desqualificando, desvalorizando, negando e ocultando contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural, por exemplo.

A esses processos, denominamos *epistemicídio* (Santos, 2007 & Carneiro, 2005). *Episteme* nos remete à ideia de conhecimento ou estudo do conhecimento. Por sua vez, *cídio* exprime a ideia de morte ou extermínio. Logo, epistemicídio pode ser entendido como assassinato do conhecimento de algo. Mas que algo seria esse que está sujeito ao epistemicídio?

Pode-se pensar que aqueles/as que apresentavam modos de ser, costumes e fenótipos diferentes daqueles partilhados pelos europeus estariam sujeitos ao epistemicídio, uma vez que:

Eliminaram-se povos estranhos, porque tinham formas de conhecimento estranho, porque eram sustentados por práticas sociais e povos estranhos. O epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio, porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar e marginalizar (SANTOS, 1996, p. 104).

E, assim, ensinaram-nos que esses grupos não seriam conhecedores, detentores de saberes, aliás os saberes e conhecimento destes fugiam aos domínios, compreensões e doutrinas dos colonizadores, logo aprendemos a rechaçar, negligenciar e invisibilizar estes conhecimentos. Nesse sentido, segundo Santos (1996), o conhecimento tanto não está equitativamente distribuído numa sociedade quanto algumas de suas nuances e proposições são vetadas e sequer chegam a ser contempladas, dados os sujeitos que protagonizam tais construções.

Assim, percebe-se que, ao mesmo passo em que existe a contestação do cânone e das máximas aplicáveis a quaisquer circunstâncias, há ainda a exaltação de um saber cientificista e pretensamente neutro em detrimento dos saberes do senso comum, da literatura, das poesias, dos saberes populares etc. Isso, porque as diferenças atravessam as chances de serem determinados conhecimentos referendados (Santos, 1996).

Se, no mito de Narciso, este acha feio o que não é espelho, a ciência também elege como corrompido e a-científico o que não é espelho. Exemplo disso: a branquitude aciona e constrói diferentes saberes para justificar esse processo de colonização. Sendo assim, o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio. Segundo Carneiro (2005), no caso dos/as negros/as, o epistemicídio atua como um conjunto de práticas educacionais desfavorecedoras e constrangimentos sociais cotidianos, visando obstar a trajetória do sujeito negro como sujeito de conhecimento. Impossibilitando esse papel, trava-se um processo social de emancipação do sujeito e de seu grupo.

Infelizmente, invisibilizar e anular essas vozes, bem como esses conhecimentos, fazem parte de um conjunto de estratégias que essencializa os saberes numa única voz, isto é, na voz da branquitude e, conseqüentemente, na maioria das vezes, do *homem* branco. Favorecendo, assim, a produção e a reiteração de que negros/as são, por natureza, não muito humanos e, portanto, não suficientemente dotados de racionalidade, capazes de produzir conhecimento e, sobretudo, ciência.

Pode-se pensar em *epistemicídio* a partir do momento em que um grupo elege apenas um único conhecimento científico e negligência outros saberes, retirando, assim, suas validades e potencialidades. Santos (2007) denomina esse processo de *monocultura do saber e do rigor*, o qual se baseia na negação de outras formas de se produzir conhecimento (epistemicídio).

Nessa perspectiva, apagam-se inúmeras histórias, vozes e lutas, uma vez que naturaliza a ideia de que a cultura teria um sentido, uma direção e uma dinâmica, ou seja, parte do pressuposto que esse processo foi construído linearmente e de forma pacífica, no entanto, a violência e a exploração foram o meio e o fim para manter o sistema colonial, em outras palavras, a violência se torna chave analítica na elaboração de suas argumentações acerca do colonialismo e epistemicídio. Não existe um sistema colonial que não seja violento e que tenha as suas relações coloniais mediadas, principalmente, pela violência do colono.

Entretanto, mesmo que o colonizado se manifestasse, por exemplo, e o colono lhe aconselhasse com coronhadas, chibatadas e inúmeras formas de tortura e violência, cabe apontarmos que, também, houve resistências e inúmeras lutas do povo negro frente ao processo de colonização, porém essa parte da história passa a ser negligenciada e silenciada, naturalizando, novamente, a ideia de que a população negra corresponderia a uma população pacífica, domesticada e submissa.

Com isso, passa-se a construir saberes objetivando a seguinte questão: para entender melhor esse “*Outro*”, é necessário estudarmos os colonizados, todavia os colonizadores – e aqui podemos pensar no saber psicológico – assumem essa tarefa, logo falam desse outro, constroem realidades frente a esses outros, mas sob moldes e respaldados no que o pensamento colonialista acredita como sendo o conhecimento verdadeiro, pautado, assim, no modelo de saber científico moderno.

Essa construção favorece a ideia de que colonizados seriam indivíduos inferiores e, conseqüentemente, demandariam representantes para falarem de si.


O escravo é assim, por excelência, um estrangeiro, não enquanto membro de uma outra comunidade da qual proveio, mas enquanto permanentemente alheio à comunidade que o escravizou. É alguém que deve ser mantido na sua condição de estranheza. É um outro. E é um outro que não pode ter lealdades próprias, mas apenas lealdades mediadas pelo senhor (CUNHA, 2012, p. 21).

Fanon (2008) afirma que o processo de inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Sendo assim, precisamos ter coragem de dizer: É o racista que cria o inferiorizado.

Um branco nas colônias nunca se sentiu inferior ao que quer que seja. O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há, na Martinica, duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para, aproximadamente, treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (FANON, 2008, p. 90).

Sendo assim, pode-se observar que o branco obedece a um complexo de autoridade, isto é, um complexo de chefia, enquanto a negritude exerce o papel de submissão e a um complexo de dependência.

Portanto, ser branco ou negro não corresponderia a uma construção inata, e, sim, a um lugar social e simbólico, a um modo de ser e estar na sociedade e de se relacionar com outros membros. Haja vista que o corpo negro se caracterizará por aquele corpo portador do mal, ou seja, a partir da produção discursiva e das práticas sociais, os corpos negros serão os corpos anormais, os não-seres e, conseqüentemente, os corpos da desrazão. Em oposição, os corpos brancos representarão os mais elevados atributos humanos.



No imaginário construído pelos europeus sobre o continente africano, bem como sobre o africano, corresponderá à imagem do nojo, do medo e do horror, possibilitando, assim, a construção da ideia de que naquele continente haveriam “monstros” e não pessoas, posto que a construção desse Outro se encontra respaldada na noção de ameaça, perigo de animalidade, e, para que esse monstro torne-se “humano”, é necessário a admissão do outro na plena humanidade para que, assim, esse monstro seja inteligível.


Essa ideia que se encontrava presente no processo de inteligibilidade no século XVIII e XIX permanece permeando o imaginário social, haja vista que ainda o saber científico trabalha com a ideia de uma “incompletude humana”, no entanto, aqui, penso que essa ideia não se encontra “escancarada” como antigamente, mas, sim, encontra-se permeada no saber científico, de modo velado e sutil, mas, ainda assim, produzindo inúmeros efeitos, bem como interdições e reconstruindo a representação de que a população negra seria a manifestação de incompletude humana, logo “não-ser” apto para ser corrigido ou exterminado, posto que o negro, para o branco, significa sujeira e perigo (Carneiro, 2005).

Assim sendo, a violência do processo colonial permanece e se faz presente na atualidade, posto que se encontra enraizada no comportamento cotidiano do colonizador a respeito do colonizado. Este é esvaziado de qualquer substância e potencialidade, assim como fora no seu passado. Encontramo-nos inseridos numa realidade estruturada e arquitetada visando à manutenção do poder e domínio colonizador-para-com-colonizado, haja vista que o regime colonial se apresenta como eterno. Segundo Mbembe (2014), a violência colonial é, na realidade, uma rede ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas vividas tanto no plano mental como no dos músculos e sangue.

Exemplo dessa manutenção: temos a relação proposta por Fanon (1986) entre medicina (tratar) e colonialismo (ferir), ou seja, pode-se observar que, nessa relação, há um corpo que se encontra sujo, nu, algemado, negligenciado, golpeado, deportado, maltratado, sujeito a uma existência externa e, conseqüentemente, condenado à morte. Todavia, esse mesmo corpo é educado, alimentado e remunerado. Ou seja, se, na lógica colonial, os corpos negros eram sujeitos aos tratamentos, mas também vítimas da desconfiguração, na atualidade, pode-se perceber essa mesma lógica. Ora, a imagem representada e calçada na ideia de vulnerabilidade, piedade e abjeção, outrora de “valorização” frente o que esse corpo pode proporcionar ao desenvolvimento humano, como, por exemplo, na dança, cultura, sexo etc.


Nessa perspectiva, apoio-me nesse longo percurso histórico para sustentar tal afirmação de que nos encontramos inseridos em um contexto de *guerra declarada*, mas o alvo de ataques, na maioria das vezes, não aparece e se encontra invisibilizado. Atacam-se corpos negros, corpos indígenas, corpos LGBTTI, dentre outros corpos abjetos. Entretanto, esse ataque não é visto e compreendido como sendo um ataque. Sendo assim, em planos estruturais, não há empatia, ou seja, não podemos afirmar que há empatia frente a esses corpos, uma vez que os sofrimentos e os gritos exclamados por essa população só suscitarão mais repugnância e ódio, ou seja, é uma guerra declarada e contra as “raças inferiores”.

Se a cada 20 horas uma pessoa LGBTTI é assassinada no Brasil, se a cada 23 minutos um jovem negro no Brasil é assassinado, se a pobreza e desigualdade social têm cor e classe, e, conseqüentemente, se, nos estudos científicos acerca da intersecção raça, gênero e comportamento suicida, predomina o silêncio, essas realidades não são meros acidentes ou falta de empatia e cuidado. Pelo contrário. A manutenção estrutural de uma sociedade pautada e enviesada pelo sistema colonial só se estrutura se houver apagamentos, exclusões, torturas e genocídio.



Sendo assim, essa realidade não é um problema da população negra, por exemplo, haja vista que foi o colono quem fez e continua a fazer o colonizado. A partir dessa construção, os meus antepassados se tornaram animais, coisas e objetos e, em consequência, essa coisa passou a ser massacrada, ferindo constantemente sua humanidade. Mas, assim como outros processos históricos, os saberes científicos, dentre outros dispositivos de poder, articulam-se e se posicionam de modo contrário a esse fato, ou seja, nega-se essa realidade e, conseqüentemente, atribuem ao Outro/estranho essa realidade.

No entanto, se esse problema é da negritude, por exemplo, por que a branquitude não nos escuta? Por que nossas vozes são apagadas e nossas histórias de resistências de luta e de guerra são invisibilizadas a todo custo? Talvez seja porque, na colônia, ou seja, na estruturação social da qual encontramos-nos inseridos/as, não é permitido ao colonizado falar de si, aliás só podemos falar de nós com autorização do colono, caso contrário falarão, talvez, apenas para os iguais, e, assim, constroem-se *modos de subjetivações sombrias*, isto é, corpos que não existem e, se existem, permanecem na sombra.



Ver não é a mesma coisa que olhar. Podemos olhar sem ver. E não é certo que aquilo que vemos seja efetivamente aquilo que é. Olhar e ver têm em comum solicitar este juízo, encerrar aquilo que vemos ou aquilo que não vemos em inextricáveis redes de sentido, as malhas de uma história (MBEMBE, 2014, p.193).

Continua Mbembe (2014) que o poder na colônia consiste, portanto, no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver, ou seja, o olhar colonial, além de produzir a objetificação dos corpos abjetos (negros), também tem a função de produzir o véu que esconde como foi e como decorreu o processo colonial.

Nesse sentido, a partir da expressão “o mundo é tal como vemos”, pode-se afirmar que o que enxergamos é elencado e arquitetado pela colônia, ou seja, é esta quem decide o que é visível e o que deve ficar invisível. A raça só convém existir quando a branquitude requer e deseja que exista, caso contrário, não a veem e, conseqüentemente, não existe raça. Com efeito, dessa relação de poder, escolhe quem não pode existir ou falar de si.

REFLEXÕES FINAIS: UMA HISTÓRIA ESCRITA POR NÓS E PELOS NOSSOS. NÓS PRODUZIMOS CONHECIMENTO: NÓS EXISTIMOS E RESISTIMOS

Kilomba (2010), nos ensina que quando escrevemos, nós descolonizamos a academia, uma vez que transformamos as configurações de conhecimento e poder. Cada sentença e cada palavra abre um novo espaço para discursos alternativos e políticas do conhecimento. Isso é a descolonização do conhecimento.

É a pontuação de que teorias não são universais nem neutras, mas sempre localizadas em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que esse alguém possui uma história. Sendo assim, ao longo deste processo dissertativo, pretendemos ilustrar, justamente, essa afirmação de que o conhecimento não é neutro e, tampouco, universal, afinal, outras vidas e vozes existem.

Nesse sentido, corpos subalternos (Spivak, 2010) não só podem existir, como também podem denunciar uma realidade que negligencia, violenta e corrobora para o genocídio da população negra e população negra LGBTTI. Sendo assim, além de denunciarmos essa estrutura, almejamos apontar a urgência de compreendermos novos caminhos para se pensar e construir saberes psicológicos, bem como, pontuar que o sofrimento psíquico precisa ser lido e compreendido a partir de um viés interseccional, ou seja, a partir da compreensão genuína

dos diferentes marcadores e fatores que podem compor e atravessar a vida de pessoas negras LGBTTI. Por isso, deslocar-se é preciso!

O deslocamento nunca é pacífico, uma vez que se deslocar da norma é estar numa luta constante contra a norma, pois a norma, a todo o momento, fará com que você seja enquadrado/a e recapturado/a, sendo assim, é sempre um tensionamento (Mombaça, 2017).

A luta contra a norma é uma guerra.


Consequentemente, nessa guerra, alguns corpos são mais expostos, violentados, aniquilados e postos em negligência. Com isso, a violência, de certa maneira, estrutura o mundo, como também a vida de muitos corpos dissidentes, ou seja, corpos negros, corpos não heteros, corpos desobedientes de gênero, corpos femininos, corpos descritos como loucos, corpos deficientes, todos esses corpos foram alocados no mundo, marcados e demarcados pela violência e, por conseguinte, alocados num mundo construído através da violência. Sendo assim, a violência se torna uma questão chave (Mombaça, 2017). Portanto, a possibilidade de ser e estar em um mundo não violento ou, então, em um lugar isento de violência é estar numa posição de privilégio, e esse privilégio foi outorgado a pouquíssimas pessoas.

Onde você está?

Novamente: *Deslocar é preciso!*

REFERÊNCIAS

- BONNICI, T. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá, PR: Eduem, 2005.
- BONNICI, T. *Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais*. Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.
- BORGES, P. *Existe genocídio negro no Brasil?* Alma Preta. São Paulo, 2017.
- CARNEIRO, S. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Summus Editorial, 2011.
- CARNEIRO, S. A. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CUNHA, M. C. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed., revisitada, ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FANON, F. *Black Skin, White Masks*. United Kingdom: Pluto Press, 1986.
- FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FOUCAULT, M. *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GOMES, N. L. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- HOOKS, B. Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 454-478, 1995.
- KILOMBA, G. The Mask. In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. ed., 2010.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Portugal: Antígona, 2014.
- MENAFRA, R. P. Ciências sociais e modernidade. Relação histórica, cumplicidades e alternativas. In: *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.



MENAFRA, R. P. Notas sobre violência epistêmica, vigilância epistemológica e alternativas à produção do conhecimento em Ciências Sociais. *Latitude*, v. 1, n. 2, p. 66-79, 2007.

MOMBAÇA, J. O mundo é meu trauma. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, p. 20-25, 2017.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – *PENESB-RJ*, 2003.

NEVES, C. R.; ALMEIDA, A. C. *A identidade do “outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais*. Em tempos de histórias. Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS/UnB), n. 20, Brasília, jan.-jul. 2012.

NOGUEIRA, I. B. *Significações do Corpo Negro*. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 1998.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015.

SANTOS, B. S. *Do pós-moderno ao pós-colonial*. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004.

SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*. Campinas: Cortez, 1996.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, B. S. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Novos Estud.* – CEBRAP, n. 79, São Paulo, nov. 2007.



Tainá Cristina Dias Santos do Carmo³⁷

Raul Santos Brito³⁸

Ludmila Vitória da Silva³⁹

Dolores Cristina Gomes Galindo⁴⁰

As vivências de mulheres negras no Brasil ainda atualmente são permeadas pelos vestígios (Sharpe, 2023) da escravização e seus efeitos. “Viver no vestígio significa viver a história e o presente do terror, do período da escravização até os dias de hoje, como a base de nossa existência Negra cotidiana; viver a brutalidade histórica e geograficamente (des)contínua, mas sempre presente e revigorada de maneira infinita” (Sharpe, 2023, p.20). Neste sentido, muitos são os mecanismos que operam de modo a perpetuar as exclusões sociais, raciais, violências e opressões que atingem este grupo, tendo isso em vista, compreendemos que historicamente as mulheres negras vêm sendo negligenciadas, desumanizadas e castradas em suas diversas possibilidades de existir e isso se reflete de forma coletiva e individual, gerando inúmeros impactos em relação às suas construções subjetivas e à saúde mental.

Enquanto psicóloga negra com foco no atendimento de mulheres negras, percebo um movimento crescente dessas mulheres buscando atendimento psicológico como alternativa para tentar lidar com suas existências e resistências perante a sociedade cisheteropatriarcal branca que nos circunda. Dessa forma, o contato com os estudos de autoras que trabalham com as temáticas dos feminismos negros, se mostra fundamentais tanto para a psicoterapeuta, quanto para as pacientes, no que tange ao letramento e auxílio no desenvolvimento de ferramentas de elaboração às amplas questões concernentes as subjetividades de mulheres negras, além de terem um importante papel no processo das modificações paradigmáticas em nossa sociedade.

Ao acrescentar o enfoque das mulheres negras nas ciências, estamos evocando um lugar que caracteristicamente pertenceu à branquitude, e, que nós, mulheres negras, viemos nos últimos séculos reivindicando, construindo nossas próprias referências de forma contra hegemônica, isto é, mulheres negras vem sistematicamente se organizando para ocupar posições e serem reconhecidas como cientistas, tendo seus conhecimentos validados. No entanto, é fundamental compreendermos que mesmo com a potência dessas conquistas e maior inserção das mulheres negras nas ciências, ainda somos subjugadas a espaços minoritários e a questionamentos frequentes em relação às nossas capacidades. A exemplo das universidades, que embora componham espaços axiais para a justiça social e reparação, de outro lado, esses espaços requerem estratégias para a promoção da saúde mental das mulheres negras que fazem parte de seus quadros diante das reiteradas práticas de racismo acadêmico.


Assim, ao longo deste texto, procuramos discorrer sobre a indissociabilidade da clínica política realizada a partir de letramento racial e dos feminismos negros, como modos de viabilizar construções subjetivas outras, que fujam aos padrões hegemônicos, propiciando que mulheres negras possam agenciar suas próprias existências. Para tanto, o objetivo da

37 Psicóloga e discente no Mestrado em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.

38 Psicólogo, Mestre e discente no Doutorado em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.

39 Psicóloga e discente no Mestrado em Psicologia na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.

40 Docente do programa de pós-graduação em Psicologia e Sociedade na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.



presente pesquisa é discutir os processos de (re)sistência de mulheres negras e as possíveis contribuições da clínica política a partir do letramento racial dos feminismos negros.

Parto da escrita enquanto ato político, o qual Grada Kilomba (2008) aponta como uma forma de tornar-se sujeito para pessoas que pertencem a grupos historicamente subalternizados e objetificados, como o caso de mulheres negras, o que gera uma “oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (Kilomba, 2008, p. 28). Assim, me posiciono junto a Kilomba e outras autoras como hooks, Collins, Gonzalez, Bueno e Evaristo na construção de uma escrita que se relaciona com os conceitos difundidos pelos feminismos negros, as quais enfatizam a importância de transgredir a violência da abstração e distanciamento científico, apostando em outras formas de escrita, utilizando memórias e vivências pessoais, nomeando locais de fala, forjando discursos, linguagens e métodos em que a pessoa negra passa a ocupar a posição de sujeito.

Demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas - não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo universal, mas dominante. É um lugar de poder. (Kilomba, 2008, P. 58)

Ou seja, embora a escrita acadêmica nos moldes hegemônicos seja veiculada como se fosse natural e intrínseca do processo de fazer ciência, faz-se necessário sempre que possível, o lembrete de que o uso desse rigor na grafia diz respeito a perpetuação do domínio eurocêntrico sobre nossas produções de conhecimento ainda em século XXI. Sendo assim, citamos Sarah Ahmed (2015) que expõe que historicamente a emoção tem sido considerada inferior à razão e as faculdades do pensamentamento, desta forma, apresentar emoção na escrita científica, significaria que o juízo da pessoa estaria afetado; nesse sentido ela cita Elias (1978) ao afirmar que “a história da evolução não é narrada apenas como a história do triunfo da razão, mas da capacidade de controlar as emoções e de experimentar aquelas que são ‘apropriadas’ em diferentes momentos e lugares” (p. 23). A existência de um conjunto de normas que dita o que é apropriado ou não, seja na escrita e/ou no comportamento dos acadêmicos, faz parte da manutenção do controle dos grupos dominantes sobre os espaços científicos, os próprios acadêmicos em si, sobre o futuro da academia e quiçá da sociedade.

Tendo isso em vista, apontamos que a escrita biográfica de mulheres negras em documentos científicos, demarcando sentimentalidades, emoções, reflexões construídas a partir de contextos e locais pelos quais transitam, é um relevante expoente da desobediência e subversão de métodos que perpetuaram e ainda perpetuam a desumanização da mulher negra. Não seremos mais objetos de estudo inanimados de grupos dominantes que nos representam a partir de olhares fetichistas da branquitude, como se fossemos “estranhos espécimes” (Hartman, 2022, p. 19), seremos, por meio da escrita, as donas de nossos processos, sujeitos que falam por si e que tem muito a dizer, com o protagonismo de quem vivencia e não de quem nos calou para forjar imagens de como seríamos, como enfatiza Kilomba (2008) ao citar Essed (1991) “minha posição como intelectual não é de um sujeito distante olhando para seus ‘objetos pesquisados’, mas sim de uma ‘subjetividade consciente’ (p. 83).

O presente trabalho utiliza de revisão bibliográfica, que tem como objetivo fundamentar teoricamente o estudo com base em material já elaborado (Gil, 2002); além disso, a pesquisa é de ordem qualitativa e exploratória, tendo em vista as possibilidades de consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado (Gil, 2002), o que corrobora com a episteme narrativa, que visa a valorização das experiências subjetivas, permitindo que as



vozes e vivências trabalhadas sejam centrais na pesquisa. Com Conceição Evaristo (2020), aprendemos que a escrevivência trata de trazer para escrita o ponto de vista da população negra, tornando as histórias narradas um incômodo, ela fala: “A nossa escrevivência não é para adormecer os da casa grande e, sim, para acordá-los de seus sonos injustos” (p. 11).

Além dessa importante demarcação epistemológica corroboro com Collins (2016) quando afirma, que o pensamento feminista negro se constitui de ideias geradas por mulheres negras que explicitam concepções de e para mulheres negras e, mesmo que a branquitude possa registrar esses conhecimentos ele continua sendo produções de mulheres negras.

Acadêmicas negras que persistem na tentativa de rearticular um ponto de vista de mulheres negras também se deparam com a potencial rejeição, em termos epistemológicos, daquilo que afirmam ser o conhecimento. Assim como as realidades materiais dos grupos poderosos e dominantes produzem pontos de vista diversos, esses grupos também podem dispor de distintas epistemologias ou teorias do conhecimento. As acadêmicas negras podem ter a convicção de que algo é verdadeiro – isto é, de que algo é verdadeiro segundo os padrões amplamente aceitos entre mulheres negras –, e, contudo, não quererem ou contestarem que é impossível legitimar suas afirmações usando as normas acadêmicas predominantes. (COLLINS, 2019 p.145).

Pelos atravessamentos e violências históricas as produções de mulheres negras antes de estarem na academia foram constituídas no cotidiano (na música, nas rodas de conversa e cuidado, na militância...), é a experiência vivida como critério de significação, “a experiência vivida enquanto critério de credibilidade é frequentemente evocada por mulheres negras quando avaliam o conhecimento” (Collins, 2019 p 149).


Em ressonância com Collins (2019), mesmo dominando as ferramentas metodológicas e a epistemologia hegemônica no que se refere a clínica e a psicologia busco nas linhas que costuraram minha história métodos e episteme, não como forma de recentrar ontologicamente as mulheres negras no debate científico, mas como posicionamento ético-político radical para ativar outros modos de cuidado e transmutar, como chave abolicionista, o espaço acadêmico.

CONTROLE DAS SUBJETIVIDADES NEGRAS

Cresci com minhas avós e minha mãe sempre tendo uma receita natural específica para cada problema de saúde que eu e minhas irmãs e irmão enfrentávamos: Para dor nos olhos, passar rosas brancas; para dor no estômago, chá de boldo; para gripe, chá de alho, cebola e gengibre; para os cabelos, babosa e abacate. A lista de saberes é enorme e incatalogável. Foram muitos ensinamentos vindos delas, que não são cientistas, mas tem uma vastidão de conhecimentos para transmitir, e é justamente por meio da transmissão oral de geração para geração, que temos um grande canal de troca de saberes para as mulheres negras, isso porque fomos sistematicamente segregadas do circuito do saber e desconsideradas como produtoras de conhecimento. Parra-Valencia, Galindo e Fernandes (2021) ao dizerem que a razão moderna é colonial, apontam para a forma como os povos africanos, afrodiáspóricos e indígenas tiveram seus conhecimentos invalidados, “foi questionado seu status de humanidade e foram considerados inferiores, assim como suas formas de interpretação da realidade e atuação no mundo” (p. 5). O saber atualmente ainda é agenciado pela colonialidade.

O termo “colonialidade do saber” faz referência a herança do eurocentrismo epistemológico que limita a nossa compreensão de mundo aos saberes produzidos por homens brancos ocidentais (...). Essa dinâmica de produção de conhecimento ao mesmo tempo que privilegia determinados lugares de fala, supostamente neutros e objetivos, também desvaloriza os saberes daqueles que estão ao sul do globo, não brancos e mulheres. Os homens reconhecidos pela estrutura colonial monopolizam a definição do que é o conhecimento verdadeiro e em articulação com as dimensões





de colonialidade do poder e colonialidade do ser estabelecem, a partir de seus referentes, o que é o melhor para o restante da humanidade (Menezes, Lins e Sampaio, 2019, p. 2).

Sendo assim, percebemos que o grupo hegemônico, se organizou historicamente, por meio de diversos mecanismos para serem e se manterem como referência de saber-poder, inclusive suprimindo os conhecimentos e as possibilidades de articulação dos povos que foram colonizados, mesmo depois do fim da escravização. Essa monopolização que se traduz na manutenção da colonialidade também no que diz respeito a produção de conhecimento, se reflete numa poderosa articulação que impede ou pelo menos dificulta que outros grupos sociais possam veicular seus saberes em circuitos institucionais e científicos, o que nos remete à pergunta: “quem tem permissão para produzir conhecimento?” (Kilomba, 2008, p. 61).

A destruição de tudo que está vinculado às tradições, valores, estética, ética, moralidade e religiosidade da população negra é componente da engrenagem política, econômica, social, ética, cultural etc., sendo a mulher negra alvo permanente, já que é pelo seu ventre, colo, cuidado e afeto se perpetua o que se quer negar. É fundamental compreendermos como a racionalidade moderna colonial produziu instituições, saberes e práticas que estabeleceram formas permanentes de controle, sujeição e devastação, possibilitando a produção do lucro e contribuindo para a sustentação do poder europeu/branco/burguês/ masculino/ cisheteronormativo (Passos, 2023, p. 44).

Ou seja, as investidas em desarticulação e desqualificação do conhecimento de pessoas não brancas e mulheres, fez parte da ontologia do colonizador, uma vez que para exercer poder e controlar, foi necessário minar os saberes, as subjetividades, as tradições, afetos e formas de se relacionar dos colonizados, aprisionando-os em posições estratificadas de subalternidade. Além disso, para que essa sujeição se mantivesse mesmo depois do fim da escravização, era fundamental perpetuar a dominação ideológica e dificultar a produção de conhecimento e de certos acessos, como educação, politização, ascensão social, etc.

Tendo isso em vista, Bueno (2019) discorre sobre o conceito *imagens de controle*, essas são criadas pelos grupos dominantes como estratégia de manter dominação ideológica sobre os grupos dominados, a exemplo das mulheres negras. De acordo com a autora, eles nomeiam, caracterizam e manipulam significados sobre as vidas das mulheres negras, a partir de práticas autoritárias de poder e de ideologia generalista.

As mulheres negras são atingidas por essa objetificação, enquanto mulheres e enquanto pessoas racializadas, produzindo uma dinâmica específica de opressão. Vale dizer que os processos de dominação estão relacionados necessariamente com a possibilidade de objetificação do grupo subordinado, podendo a mesma atingir contornos que levam ao ocultamento da existência daquele que é objetificado. A dominação, portanto, ao se articular pelo processo de diferenciação informado por categorias em oposição cria hierarquizações que irão informar a matriz de dominação específica onde se articulam as imagens de controle (Bueno, 2019, p. 76).

Assim, compreendemos que a desumanização e inferiorização foram estratégias utilizadas pelos colonizadores no processo de dominação ideológica, trabalhando na tentativa de “criar obstáculos para suprimir os processos de subjetivação e autonomia das mulheres negras” (Bueno, 2019, p. 19). Dessa forma, o controle opera no sentido de restringir as existências das mulheres negras ao fetchiche da branquitude, em lugares de subserviência, submissão e de preferência, alimentando esse sistema. Além de interferir na maneira como somos vistas pela sociedade, uma vez que de acordo com hooks (2023) o racismo e sexismo moldam não só a forma como somos vistas, mas também as formas como as pessoas interagem conosco; bem como percebemos que essas históricas opressões interferem na maneira como nos enxergamos, sendo tarefa difícil a não afetação ou não introjeção de valores embranquecidos.

MULHERES NEGRAS NAS CIÊNCIAS


A maior quantidade de alunos/alunas negros(as) nas universidades apoiados(as) pelas ações afirmativas, como a lei de cotas n.º 12.711/2012, trouxe como uma das consequências para os campos de pesquisa acadêmica, mulheres negras na ciência, que, através do ativismo feminista negro, tem buscado sob a tríade gênero, classe e raça, expandir as discussões epistemológicas sobre intelectualidade feminista negra para além da academia. Dessa forma, produções acadêmicas que tratam da pluralidade discursiva e de escrita entre mulheres negras têm sido fundamentais para pensarmos de forma não reducionista os aspectos interseccionais que permeiam os trabalhos que enfatizam as narrativas autorreferenciadas, a escrevivência e outras técnicas que buscam ligar a história de vida a formas de resistência e confronto ao discurso dominante, racista, sexista, classista, etc.

As discussões recentes acerca do que é considerado intelectualidade negra apontam para trabalhos acadêmicos que discutem a interseccionalidade, como Audre Lorde, bell hooks, Saidya Hartmann e outras, além disso, a trajetória dessa discussão ao nível nacional conta com o movimento negro e a criação de coletivos como o MNU, em 1970, por meio dos quais mulheres negras das ciências e de outras áreas do conhecimento já nos alertavam para o seu pensamento diferenciado em relação aos marcadores que dificultam a formação de mulheres negras e intelectuais no Brasil, bem como despertavam a sapiência para suas produções e trilhavam caminhos que fizeram seus nomes e trabalhos ecoarem de forma imprescindível ainda atualmente. Do pensamento de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento a respeito da forma de ser mãe de Carolina de Jesus, há um campo que nos permite pensar não somente sobre as diferentes escritas, mas também sobre o ativismo e resistência acerca da intelectualidade negra.

A desvalorização daquilo que a mulher negra produz está presente no modelo tradicional, hegemônico, de cultura predatória, predominantemente branco, hétero, cis e masculino, tendo isso em vista, as táticas descritas por Sueli Carneiro (2018) como epistemicídio racial visam diminuir os espaços nos quais as mulheres negras possam se sentir acolhidas e exercer um discurso sobre si que aumente seus esforços para a construção positiva de sua identidade, respeito e valorização de suas histórias de vida. É por isso que intelectuais negras enfrentam os limites da sociedade dominante e desenvolvem em seus trabalhos alianças que as possibilitem investigar as armadilhas subjetivas sistemicamente deixadas, um ciclo contínuo de dor, resistência e reinvenção.

ESCREVIVÊNCIA

Como manter-nos fortalecidas quando crescemos sem representações dignas nas diversas áreas do audiovisual? Como desenvolver autoestima quando, muitas vezes, somos preteridas em relações pessoais, acadêmicas e de trabalho? Como trilhar trajetórias científicas se desde cedo a ciência “não é pra gente”? Me recordo de uma peça de teatro que seria desenvolvida na escola, quando estava no ensino médio, sobre o livro “*A moreninha*” de Joaquim Manuel de Macedo, antes mesmo das primeiras divisões de funções e personagens, a professora logo disse que meu papel seria a escrava. No final não fizemos a peça, mas nunca me esqueci da rapidez de designação do meu papel, isso porque, ainda em tempos recentes, vemos a sociedade reproduzir os valores coloniais e escravocratas, sendo bem estabelecidas as possibilidades escassas para que mulheres negras fujam aos papéis (na ficção ou vida real) de subserviência.



Este episódio aconteceu na escola em que cursei todas as etapas de ensino básico, fundamental e médio, um local que em teoria, era “neutro”, propício para a aprendizagem de crianças e adolescentes, no entanto, como a maioria das escolas em nosso país, é mais um espaço de reprodução da colonialidade do saber, replicando os valores de uma sociedade que procura sempre que possível lembrar mulheres negras de que seus papéis sociais são bem estabelecidos e de que não é possível subvertê-los. Estudei nesta escola particular em região elitizada por meio de bolsa de estudos, na promessa de que seria uma boa oportunidade para o meu futuro, para que fosse possível trilhar um caminho diferente de grande parte de meus familiares e ancestrais.


Evaristo (2021), que cunhou o termo “escrevivência”, enfatiza que este carrega a vivência da coletividade, não sendo um processo autocentrado, pelo contrário, compreende a um tardio e necessário centramento do protagonismo nas outras camadas da população que não aqueles que reencenam o eurocentrismo; lembrando que nossas ancestrais muito disseram através da oralidade, hoje em dia, nós, mulheres negras, sabemos que também devemos e podemos dizer, inclusive por meio de documentos científicos.

Neste contexto, por meio da escrevivência, a autora articula conteúdos bibliográficos com a experiência coletiva de ser mulher negra em nosso país, e no texto “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita” de 2020, nos lembra que as listas de compras, padaria, armazém, trato doméstico no geral que são escritos comuns da vivência cotidiana, são também expressivas fontes de contato de mulheres negras com a escrita ao longo de suas vidas. Evaristo (2020) que relaciona o contato de sua mãe e tias com a escrita no que tange aos cuidados domésticos e às listas de roupas lavadas de seus patrões e patroas, me remeteu a um uso semelhante por parte de minha avó, que foi uma mulher negra nascida em 1927 no interior da Bahia, a qual também tinha contato com a escrita de forma simples por meio das anotações e contas que fazia para documentar e organizar suas re-ventas de produtos de beleza e de juju⁴¹. A geração seguinte composta por minha mãe e tias, nascidas entre os anos 1949 e 1970, já pôde se relacionar com a escrita de outra maneira, todas as cinco fizeram magistério, sendo que quatro delas seguiram a carreira de professoras.

Para mim, nascida em 1996, o encontro com a escrita se deu em outra ordem, com muito estímulo dentro de casa, cheguei à escola aos 4 anos de idade já alfabetizada e brincando com a grafia, com isso, pude aproveitar ao máximo daquele ensino hegemônico, que é passaporte para a universidade. As micro e macro agressões racistas e classistas fizeram parte do meu processo de desenvolvimento desde muito cedo, como que a deixar sempre um lembrete de que eu era uma estranha naquele lugar, mesmo tecendo relações e possuindo muita familiaridade com aqueles processos e espaços. Dito isso, vale ressaltar que sessenta e nove anos separam meu nascimento do de minha avó, quase sete décadas de transformações no mundo, quase sete décadas também de mudanças geográficas em minha família: Do interior da Bahia para o interior do estado de São Paulo e de lá para a região metropolitana na periferia da capital paulista.

Muitos foram os esforços para dominar os métodos hegemônicos: treze anos na escola, dois anos no cursinho pré-vestibular, cinco anos na graduação, um ano de pós-graduação Lato Sensu, e dois anos na pós-graduação Stricto Sensu no mestrado acadêmico. Quantos anos mais precisarei para saber reproduzir o conhecimento do colonizador do jeito que eles querem? Hoje em dia, nesses dois últimos anos de mestrado, compor com as mulheres negras nas ciências, beber da fonte dos feminismos negros e das escritas em primeira pessoa,

41 Nome que ela utilizava para denominar chup chup ou geladinho



são gritos de quem precisou desobedecer para se encontrar, tanto pessoalmente quanto profissionalmente na escuta clínica de mulheres negras que em seus tempos e processos, buscaram uma psicóloga também negra, como forma elementar de representação, empatia e quem sabe de desobediência.


CLÍNICA POLÍTICA

Sabendo que nossa sociedade reproduz valores sexistas, racistas, classistas e antinegros, compreendemos que isso pode gerar diversos impactos em nossas vivências enquanto mulheres negras. Para além das questões sociopolíticas e econômicas, faz-se necessário a reflexão sobre as dimensões psicológicas e afetações subjetivas impostas a esse grupo, neste sentido, apontamos para a psicoterapia realizada por meio da clínica política, como possível estratégia de cuidado em saúde mental:


Na vida tradicional do povo negro do sul (...) os problemas psicológicos não eram ignorados. Eram tratados por pessoas “curandeiras” de todo tipo, geralmente não certificadas, para quem as pessoas sabiam que podiam levar seus problemas. Nos anos antes do advento da televisão, as pessoas falavam umas com as outras. As conversas e as contações de histórias eram ocasiões importantes para o compartilhamento de informações sobre o eu, para a cura. Lembremo-nos de que a psicoterapia costuma ser chamada de ‘cura pela fala’ (hooks, 2023, p. 22).

A autora propõe a associação do uso da oralidade, tradicional ferramenta ancestral de certas populações afro-descendentes, e da psicoterapia, como possibilidade de autorrecuperação e cura por meio da fala, e aqui acrescentamos também o fundamental papel da escuta ativa qualificada. Assim, propomos atuações psicoterapêuticas pautadas pela clínica política, e para isso, precisamos partir de um ponto importantíssimo no que toca às mulheres negras, “não somos um bloco homogêneo e amorfo, sobre o qual recaem as violências desse sofisticado sistema de opressão em que vivemos. E a insistência de nos colocar nesse lugar nos adoece naquilo que temos de intransferível: Nossa subjetividade” (hooks, 2023, p. 11). Apesar do histórico processo de desumanização que atuou/atua sobre mulheres negras, não podemos ser reduzidas ao sofrimento, nossas vivências vão muito além do binarismo: objeto-vítima. Portanto, a atuação clínica precisa evitar a invisibilização de nossas subjetividades, inclusive auxiliando as mulheres negras a se olharem para além das perspectivas de “coisa” ou “sofredoras”.

A clínica política é uma contribuição marcante da psicologia social, comunitária, clínica, institucional e educacional neste intercâmbio em suas várias atividades. Esta clínica é uma experimentação e invenção, permanentemente atualizada por grupos e coletivos que tentam resistir aos modelos tecnicistas de aplicação da psicologia aos contextos de cuidado, na pesquisa-intervenção e nas ações de extensão e como dispositivo para pensar o presente em que vivemos fora de parâmetros das organizações e contratos profissionais dos atendimentos com especialistas (Lemos e Galindo, 2015).



Destarte, se trata de uma atuação que se compromete com perspectivas críticas de análise do presente, considerando elementos como acontecimentos políticos e históricos, “em uma ética da existência que ultrapassa os psicologismos e os espaços de consultórios e atendimentos psicoterapêuticos tradicionais” (Lemos e Galindo, 2015). Poder considerar território, interseccionalidades, entre outros componentes, que geralmente são reduzidos a coadjuvantes ou não são importantes em outros processos e abordagens teóricas, é o mote inicial da construção de um espaço que articula o cuidado por meio da arte, política, reposicionamentos e construção de novas narrativas, atrelando “os processos de



subjetivação à ação política de modificação da partilha do sensível, na medida em que redistribui as partes que definem as posições na sociedade e o próprio jogo político-social” (Prado, Lima e Xavier, 2019).

A abordagem que chamamos de clínica política trata-se de um conceito e prática que integram o *fazer clínico* sob uma perspectiva crítica a respeito das estruturas sociais que circundam e moldam a vida psíquica e social humana através do laço social. Assim, ao refletir a respeito das dinâmicas sociais em “setting terapêutico” os sujeitos da clínica política reconhecem e buscam compreender dentro de suas narrativas os elementos culturais, políticos e socioeconômicos. Em suma, analisam as relações de poder que operam em seus contextos e de que formas a dinâmica sob a qual estão inseridos afetam a saúde mental causando sofrimento psíquico e implicações na produção de subjetividades. Segundo Foucault (1998), “a clínica é um espaço privilegiado de controle social e de produção de saberes sobre o corpo e a mente”.

Compreender de quais modos o discurso hegemônico opera nas multifacetadas tentativas de cooptar as subjetividades negras preconiza a manutenção de uma postura ético-política que desafia as re-atualizações dos eventos e desdobramentos coloniais supracitados. Tratando-se de “setting terapêutico” o escopo da clínica política transcende o entendimento clínico do sofrimento psíquico para articular o resgate e reconhecimento da memória e dos afetos na construção referenciadas das narrativas contrahegemônicas dos sujeitos perpassados pelas categorias de classe, raça, gênero, etnia, regionalidade e etc...

Nesse sentido, este fazer clínico procura valorizar as singularidades de cada sujeito, trabalhando com o fortalecimento de suas identidades, especialmente em relação a população negra, uma vez que percebemos que “o sujeito negro é sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesmo através da presença alienante do outro branco” (Kilomba, 2008, p. 39) e por vezes, se localiza pela tentativa de negação daquilo que a branquitude os imputa, assim, quando Fanon (2020) diz: “Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos ‘resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual’, mas pelo outro, o branco, que os teceu pra mim através de mil detalhes, anedotas, relatos” (p. 105), ele exemplifica a forma como constantemente são atribuídas à nós, pessoas negras, características, comportamentos, imagens, desejos, formas de ser, que acabam alimentando estereótipos e dificultando o autoconhecimento e construções autônomas.

Assim, os processos de autodescoberta, autoconsciência e de desalienação dessa subjetividade que se constituiu em uma sociedade que a repudia, são algumas das possibilidades de construção da clínica política com mulheres negras. Bem como a busca por aquilo que possa nutrir essa mulher, uma vez que muitas vezes ela se vê sobrecarregada, adoecida e desgastada. Em minha experiência como psicóloga, já presenciei a busca deste espaço de acolhimento e produção de novos sentidos também para desenvolver mecanismos para lidar com o peso da consciência social e letramento racial; ou mesmo para lidar com os impactos psicológicos de ascender socialmente e chegar a lugares pouco imaginados. No geral, as questões raciais e de gênero aparecem nos discursos das pacientes de diversos formatos, não apenas pela vivência de episódios de discriminação, é preciso verdadeiramente ouvi-las.

O crucial é que o espaço da clínica política possa ser um ambiente seguro, no qual não aconteçam re-traumatizações. Dito isso, ao realizar atendimentos clínicos majoritariamente com mulheres negras, fui obtendo resultados positivos, em sua maioria, principalmente no que concerne ao local de cura apontado por bell hooks no livro *irmãs do inhamé* (2023). Uma cura que não diz respeito ao sentido patológico e medicalizador, mas ao processo de descoberta de autovalor, de que podemos e merecemos receber carinho e gentileza, dos



outros e também de nós mesmas. “No processo de autocura, nós, mulheres negras, podemos identificar essa voz [autoritária] em nosso interior e começar a substituí-la por uma voz gentil, compassiva e afetuosa” (hooks, 2023, p. 50)

Por isso, não só a escuta atenta, empatia e cuidado, como a politização das dores e oferta de lugar seguro para elas falarem sobre pensamentos e sentimentos íntimos, que algumas vezes nunca tinham compartilhado com ninguém, podem ser transformadores e proporcionar um caminho para o trabalho com a cura subjetiva proposta pela autora. Cada mulher negra mobiliza estratégias singulares para viver e sobreviver em seus contextos, assim, a clínica política pode ser o espaço no qual ela descobre e desenvolve ferramentas para isso. “Várias outras mulheres negras falaram sobre a forma como ler escritos corajosos de outras mulheres negras sobre o abuso e a reabilitação lhes permitiram sentir que havia uma alternativa possível, que a cura era possível” (hooks, 2023, p. 95), neste excerto, a autora reflete sobre o quão importante pode ser o contato com as vivências de outras mulheres negras, inclusive por meio de literatura, como forma de criação de referências e fluxos de reflexão outros, que possam auxiliar nas experiências individuais e processos de significação de suas próprias histórias.


Em minha atuação já indiquei algumas leituras para pacientes, inclusive livros de bell hooks, e foram momentos muito produtivos, nos quais pudemos expandir certas reflexões e até mesmo construir novas significações de experiências passadas e perspectivas para o presente e futuro. Percebemos então, que os escritos de mulheres negras são imprescindíveis, porque são formas de falar das mulheres negras sem recorrer a terceiros ou a alienações, somos nós falando sobre nós mesmas, produzindo conteúdos, ciência, novas referências e principalmente ocupando espaços diversos, rejeitando e subvertendo as lógicas que nos desumanizaram.

Tendo isso em vista, apontamos as mulheres negras nas ciências e os feminismos negros como importantíssimos marcos, por exemplo, de como mulheres negras podem reconstruir suas vozes, além de possibilitar suas (re)descobertas sem o intermédio de pessoas brancas ou homens. Escancarando ao mundo nossas existências e gerando a desmistificação de estigmas e estereótipos, não só para a sociedade, mas para nós mesmas, auxiliando na construção de nossas próprias agências.

FEMINISMOS NEGROS E SUAS POSSIBILIDADES

Quando Lélia Gonzalez, no livro *Por um feminismo afrolatino americano* (2020), discorre sobre as mães pretas, percebemos um exemplo da importância das mulheres negras nas ciências, uma vez que a autora expressa respeito e interesse em compreender de forma aprofundada aquelas existências, o que é diferente da comum tipificação de escravizados, como geralmente encontramos quando elas são mencionadas. Lélia se compromete a mostrar ao leitor que as mães pretas não eram objetos, mas mulheres escravizadas, com subjetividades, histórias e desejos. “Ela [mãe preta] passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura” (Gonzalez, 2020, p.88), ou seja, a autora enfatiza um papel de resistência vindo da figura das mães pretas, que utilizaram as estratégias que estavam ao seu alcance para impedir o apagamento de histórias ancestrais, diferente daquele papel de subserviência e passividade que fora atribuído à elas pelos senhores, sendo assim, a autora tem o cuidado de pensar para além do aspecto veiculado pelos grupos dominantes.





O mesmo acontece quando a Gonzalez (2020) cita Benedita da Silva, Marli Coragem, Beatriz Nascimento e outras tantas mulheres negras que foram resistência ao sistema, lutando para modificar as estruturas. Nesses casos, a autora nos chama atenção para a vastidão de formas de vivenciar a luta, seja adentrando na política, seguindo carreira acadêmica, ou mesmo como ativista, como os exemplos dessas três mulheres acima, dentre tantas outras possibilidades, uma vez que cada uma de nós se organiza e mobiliza de forma diferente para existir em seus contextos e com suas demandas.

Nesse sentido, Lélia Gonzalez (2020) nos presenteia com profundidade e vastidão de possibilidades de reflexões sobre a mulher negra e seus papéis na sociedade, sendo um grande exemplo do potencial transformador que temos ao quebrar paradigmas, construindo e veiculando outras narrativas sobre nós mesmas. Sendo assim, diversas são as vias pelas quais os feminismos negros operam, podemos pensar na investigação e nomeação de problemáticas, no processo de empoderamento, acolhimento e tantas outras possibilidades que os encontros, ainda que literários, com outras mulheres negras, podem acarretar, fornecendo instrumentos para o autoconhecimento e para transformações individuais e coletivas, elementos que podem ser fundamentais no cotidiano e na clínica política com mulheres negras.

Kilomba (2008) aponta a escrita como ato de tornar-se sujeito: “Eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (p. 28), em consonância, apontamos a clínica política, como outra forma possível de estabelecer um processo de tornar-nos sujeito, dessa vez por meio da fala, uma vez que “encontrar a voz é um ato de resistência. Falar torna-se tanto uma forma de se engajar em uma autotransformação ativa quanto um rito de passagem quando alguém deixa de ser objeto e se transforma em sujeito. Apenas como sujeitos é que nós podemos falar” (hooks, 2019, P. 36).

A fala ganha contornos diversos tanto na clínica política, quanto na escrita, por isso, entendemos como caminhos indissociáveis nos processos de (re)sistência de mulheres negras. A clínica política busca também a escrita de mulheres negras nas ciências como embasamento teórico, e tanto as mulheres negras em espaços de produção de ciência, quanto aquelas que estão em outros setores, podem, por meio desta, encontrarem e/ou trabalharem suas vozes.

Tendo isso em vista, é notório a movimentação de autoras negras no sentido da produção de escritas com diferentes formatos, epistemologias e metodologias criando novas possibilidades de ciência, como o caso das escrevivências, escritas biográficas que as incluam em suas totalidades, rompendo com paradigmas e criando espaços para novas lógicas, como indica Gonzalez (2020) ao apontar para a construção de uma nova razão:

“Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão” (GONZALES, 2020, p. 44)

Com isso, podemos observar movimentos de resistência e potência, e embora, esses conhecimentos ainda se encontrem majoritariamente nos circuitos progressistas e do ativismo, é fundamental podermos produzi-lo cada vez em maior escala, e gradualmente promover uma mudança paradigmática. Nesse sentido, as escritas das mulheres negras nas ciências e feminismos negros, nos guiam para novas formas de organização, tanto nos eixos acadêmicos e de práticas profissionais como a Psicologia, quanto em outros âmbitos da vida, e vamos, a partir dessas referências, acessando outras possibilidades de existir.

Em contrapartida, essa alteração no status quo, gera um movimento de resistência dos grupos dominantes para permanecerem no poder, inclusive, por meio de práticas discriminatórias





cotidianas nos espaços acadêmicos tanto em relação às discentes quanto às docentes, assim, embora outros tipos de ações e mobilizações políticas precisem ser realizadas, também nesses contextos, podemos utilizar da clínica política e do aquilombamento como estratégias para o cuidado e fortalecimento psíquico dessas mulheres. “Vivendo – como vivemos – em um contexto patriarcal capitalista supremacista branco, que pode melhor nos explorar quando não temos uma base firme no eu e na identidade (a consciência de quem somos e de onde viemos), escolher o ‘bem-estar’ é um ato de resistência política” (hooks, 2023, p. 21).

Dessa forma, localizamos o cuidado em saúde mental quando realizado a partir do letramento racial, como campo central para firmar um projeto de defesa da vida das mulheres negras, uma vez que esse lugar em que fomos/somos colocadas enquanto mulheres negras é como uma teia muito bem amarrada que nos impede de certos movimentos, ou que tenta nos impedir. Requer muita resignificação, luta e (auto) cuidado para afrouxar e desamarrar essa teia tão bem-organizada, cheia de nós. E incrivelmente viemos historicamente aprendendo não só a desatar esses nós, mas também a tricotar com os fios dessa teia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao passo que históricas opressões vêm influenciando as vivências de mulheres negras em nossa sociedade, os movimentos de resistência e as mobilizações individuais e coletivas fornecem possibilidades de novos contornos para existir. Sendo assim, percebemos as atuações pautadas na clínica política, realizadas a partir de cuidado e letramento racial podendo ser revolucionárias, e, para isso, a revolução começa nos estudos e leituras, por isso, as literaturas feministas negras e os escritos das mulheres negras nas ciências são fundamentais. Porém, compreendemos que junto a isso ainda é de suma importância a movimentação de outros setores da sociedade para uma mudança efetiva em âmbitos políticos e econômicos, uma vez que os grupos dominantes ainda se organizam para não perderem seu lugar de privilégio.

Ao pautar estudos e leituras como revolução tratamos aqui da experiência vivida como critério de significação, pois o pensamento feminista negro já existia antes de chegar as universidades e continua a existir à revelia dos interesses acadêmicos hegemônicos.

Nas linhas que traçaram esses escritos pautamos a clínica política no vestígio que se faz desatando-nos, como os do patriarcado, colonialismo, racismo e, como isso não é só tarefa nossa, nos concentramos em tecer posicionamentos ético-estético-políticos radicais para ativar outros modos de cuidado e transmutar, como chave abolicionista, a ciência e a clínica.

REFERÊNCIA



BUENO, W, C. (2019) Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2009) a partir do conceito de imagens de controle. (Dissertação de mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS.

CARNEIRO, Sueli. Sueli Carneiro. *Intelectualidades Negras Brasileiras*, p. 51, 2018.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31 Número 1 janeiro/Abril 2016.

COLLINS, P. H. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 139-170.



- 
- FANON, F. (2020) *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora.
- EVARISTO, Conceição. *A escrevivência e seus subtextos*. In DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabela Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Itáú Social, 2020.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- GONZALEZ, L. (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HOOKS, B. (2019) *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante.
- HOOKS, B. (2023) *Irmãs do Inhamé: Mulheres negras e autorrecuperação*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- KILOMBA, G. (2008). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- LEMONS, F. C. S.; GALINDO, D. C. G.; BICALHO, P. P. G. & NASCIMENTO, R. D. S. (2015). *Clínica-Política: coragem da verdade e crítica às democracias atuais* In: Gasparetto da Silva (Orgs.), *Psicologia Social, Direitos Humanos e História: transversalizando acontecimentos do presente*. (pp. 21 - 36). Curitiba-PR: CRV, ISBN: 9788544403365.
- MENEZES, J. A., LINS, S. S., & SAMPAIO, J. V. (2019). *Provocações Pós-coloniais à formação em Psicologia*. *Psicologia & Sociedade*, 31, e191231. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2019v31i191231>
- PARRA-VALENCIA, L., GALINDO, D., & FERNANDES, S. L. (2021). *Plantas que curan y descolonialidad. Prácticas cotidianas comunitarias de las mujeres, en Montes de Maria*. *Psicologia Em Estudo*, v. 26, 45454. Recuperado de <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v26i0.45454>
- PASSOS, R. G. (2023). *“Na mira do fuzil”: a saúde mental das mulheres negras em questão*. São Paulo: Hucitec.
- PRADO, G. A. S., LIMA, C. F., XAVIER, M. P. (2019). *A clínica política: experimentação e produção de vida*. *Mnemosine*, Vol.15, nº2, p. 34-52. recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/48314/32242>
- SHARPE, C. (2023). *No vestígio: negridade e existência*. traduzido por Jess Oliveira. São Paulo: Ubu Editora, 30 ils. ISBN 978 85 7126 104 4
- 

Esta pesquisa é resultado de uma dissertação de mestrado realizada pela Universidade Estadual Paulista, nos anos de 2020 a 2022, intitulada como “Caboclas e sua retomada existencial: ancestralidade e dissidências indígenas LGBTQIA+”, com o objetivo de reconhecer os artistas indígenas LGBTQS que estão inseridos nos diferentes seguimentos das artes. Para tal, dialogamos com o Coletivo Caboclas, composto por diversos artistas de diferentes etnias, que vem de encontro com a nossa proposta. Traçamos juntas linhas conceituais de pensamentos críticos, abastados de saberes epistêmicos do sul do mundo, baseados em reflexões latino-americanas e saberes ancestrais, perpassando pela metodologia de cartografia que delineou esta pesquisa através dos encontros, dos afetos, das afetações, do modo de escrita e das produções subjetivas. Estes encontros são propostas de movimentos que nos convocam a pensar sobre as fissuras e as bordas, e sobretudo em relação aos outros e de outros, forte aliado aos saberes do estranhamento e das margens.


Em uma perspectiva metodológica, observamos a cartografia como possível, visando o reconhecimento da relação entre pesquisadores, os pesquisados e as afetações ao longo do processo do estudo. Para tal, foram entrevistados três (03) artistas de ancestralidade indígena LGBTQ, membros do Coletivo Caboclas, do município de Crateús, interior do estado do Ceará, através da modalidade virtual, a fim de reconhecer esses processos artísticos enquanto potência de si, perpassando pelas discussões de coletividade, de ativismo indígena e de dissidências sexuais e de gênero. Neste trabalho, entendemos a importância do reconhecimento de coletivos que nos possibilitam expandir as discussões de corpos dissidentes e colonizados.

Destacamos a importância das narrativas destes jovens, baseados nas suas afirmações enquanto indígenas e o seu movimento artístico no âmbito coletivo e singular, para o desenvolvimento, partindo do pressuposto de que cada sujeito aqui se apresenta de uma determinada forma e exterioriza sua performance a partir da sua visão de mundo. A diversidade aqui se alia à imensidão étnica que compõem os povos originários brasileiros, tendo em vista, as heterogeneidades linguísticas, exposições culturais, políticas, artísticas e ativistas. Apesar destas dinamizações frente aos processos de subjetivação que integram as diversidades, há lutas que são unificadas e comportam manifestações coletivas, como as do direito civil e constitucional por exemplo, que de modo autocrata ou impositivo, o poder de Estado desfalca.

Propor uma pesquisa de cartografia é entender as relações que são estabelecidas ao longo das nossas vivências com o outro e com o meio. Rolnik e Guattari (1986, p. 73), em “Cartografias do Desejo” trazem a percepção de um cartógrafo político, que propõe uma prática micropolítica que se atém às dimensões da reprodução do sistema e que este tampouco se concentra na extensão do desejo, mas da potência deste desejo “nesse caráter processual de criador de mundos, tantos quantos necessários, desde que sejam facilitadores de passagem para as intensidades vividas no aleatório dos encontros que vamos tendo

42 Graduado em psicologia e especialista em Gestão de Organização Pública de Saúde pela UNICENTRO – PR, mestre em Psicologia pela UNESP/Assis. Atualmente atua como psicólogo clínico, transitando pelas áreas das políticas públicas e pesquisador do Grupo de Pesquisa Grieta. Email: rogeralberty@hotmail.com; Orcid: 0000-0002-4695-581X

43 Artista moquequeiro, psicólogo e doutor em Sociologia pela Unesp. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Unesp/Assis e docente do Departamento de Psicologia da UFSJ, líder do grupo de pesquisa Grieta. E-mail: Rafael.guimaraes@unesp.br Orcid: [0000-0001-9864-9825](https://orcid.org/0000-0001-9864-9825)



em nossa existência”. Para tal, afirma-se um processo de encontro com esta pesquisa, que movimenta e produz processos políticos, éticos e estéticos que vão de encontro com conceitos de partilha, de afetos e de aliança. Na itinerância desta narrativa, propomos a ideia de observar como estes artistas indígenas brasileiros, que estão nos centros urbanos, se fazem potentes em seus trabalhos e em suas produções subjetivas.

De todo modo, para Smith (2018) o processo de pesquisa também passa pelo olhar colonial, e ela está diretamente ligada as violências sociais que os povos originários passaram e ainda passam atualmente. Baseados em um campo exploratório e imperial, as metodologias de pesquisas ainda assumem um papel colonizador, ressaltando os modelos dominantes que ainda se apresentam no campo de pesquisa, ressaltando principalmente o impacto cultural que isto traz nos povos originários e na realidade em que estes vivem.


A semiótica aqui apresentada é a de como tornar estas práticas um processo decolonial, mesmo sendo cruzado pelas lógicas hegemônicas eurocêtricas e colonialistas. Descolonizar é também sair da nossa organização epistêmica, filosófica, política e estética e movimentar outros lugares que antes nos eram centralizados. Como bem nos recorda Geni Núñez em uma publicação na rede social, “quando os colonizadores chegaram em África e Ásia, não viram a multiplicidade de etnias, de costumes e línguas, viram apenas ‘o negro’ e ‘o oriental’ genérico. Este ser genérico não existe, é uma projeção colonial, branca” (Núñez, 2021, recurso online). O branco, chega devastando as singularidades, estereotipando e generalizando os povos originários desde sua invasão, pelas suas projeções racistas, etnocidando e genocidando com toda produção locomotiva colonial. Assim, descolonizar é observar as singularidades linguísticas, a multiplicidade étnica, dos costumes, descaracterizando a ideia de um ser objetal, pautada nas relações racistas com o CIS-tema e pelas esteriotipações.

DANÇAS, ENCONTROS E AFETAÇÕES

Foram entrevistados três (03) participantes efetivos do coletivo Caboclas, e a primeira foi Yakecan Potyguara que é fundadora do *@indigenaslgbt_crateus*, e que atualmente reside em bairro periférico no município de Crateús – Ceará. Yakecan se descreve como “mulher indígena sapatão” (sic) filha de uma liderança espiritual (Pajé Cícero Potyguara), fotógrafa e atriz, atualmente está estudando Tupi antigo e Tupi atual, cursando língua indígena, a fim de atuar no campo da linguagem e dos processos escolares.

O coletivo Caboclas, segundo Yakecan Potyguara, nasce a partir da necessidade coletiva de integrar e dar visibilidade a indígenas que muitas vezes estão lutando para ocupar espaços que integram suas vidas, desde a lógica de aldear a política, a sociedade, as artes e tantos outros espaços colonizados pela supremacia branca. Pensando nisso, o grupo vem se fortalecendo enquanto estratégia possível para construir um espaço de apoio, comunicação, potência e visibilidade que emerge a partir das cartografias possíveis dentro das redes sociais e fora também.

Yakecan trouxe toda sua ideia de ancestralidade para essa entrevista, produzindo efeitos e desfeitos, que são atravessados pelas fronteiras dos afetos, da diferença e de seu modo de revisitar suas histórias e vivências com a aldeia e na periferia onde mora. Segundo o autor Vieira (2021a) a etnia Potyguara, se constituiu principalmente com membros da região nordeste do Brasil, nomeado como “povo guerreiro”, até os dias atuais tentam manter a etnicidade, por meio do ritual Toré, e de toda simbologia da terra e de sangue.




O indígena Itaokyîara Karyry foi o segundo convidado para participar desse processo. Pedro/Itaokyîara/Karyry (o senhor da casa de pedra) *“Ita vem de Pedro e Okuryara Henrique, daí a junção do senhor da casa de Pedro”* (sic), foi um dos primeiros integrantes do coletivo Caboclas, convidado de sua amiga Yakecan Potyguara, Pedro vem da família Venans, da região de Karibi, gay CIS, residente na cidade de Crateús – Ceará, *“indígena mora em qualquer lugar. Tem esse ataque que a gente sofre diariamente”* (sic), conselheiro distrital da sala indígena de Crateús, etnia Karyry Calabaça e Tupinambá, representante gay da Juventude Indígena, integrante do Coletivo Caboclas e Pajés, militante do Levante Popular da Juventude e Umbandista, religião afro brasileira, filho de Santo Médio *“Oxum, que é do Axé, mãe Alfrazina”* (sic). Pedro, atento, atende toda sua história com cuidado e irreverência, potente na fala, “detalhante”, forte.

Davilo Machado foi o último entrevistado, residente em Crateús – Ceará, atualmente está em processo de retomada, – retomada existencial, eu diria – e é representante da etnia Potyguara. Davilo estava cursando engenharia da Universidade Federal do Ceará, gay CIS, e reside atualmente no centro urbano. No processo da introspecção, formamos a aliança pelas frestas e pelas margens, sinalizando a potência do cuidado de pronúncia, de expressão que tanto importava nesta troca. Singela, silente, potente.

Esse trabalho também abrange outros artistas em suas representações, trazendo toda força ancestral que estes provocam em suas redes, saboreando toda beleza exposta, automaticamente politizando estas também, provocando, costurando, emaranhando, desvelando, desmontando, desfigurando, andando. Nas costuras já relatadas e publicadas, encontramos elementos que contribuíram com este trabalho e é partir desse envolvimento – entre- e -com- que esta pesquisa se delineou.

Yakecan ao longo de sua narrativa, problematizou o processo de retomada e também das construções históricas frente aos movimentos de demarcação e autonomia e lutas políticas do indígena no contexto brasileiro.



[...] somos da comunidade não aldeados, somos da comunidade urbana. E nós começamos mesmo o movimento aqui, em 2005. É, minha família assim, a gente sabe que vem desse apagamento muito forte, principalmente nós daqui do Nordeste, né? Aí, ainda do Ceará, do sertão, de uma cidade que tem cinco povos. Potyguara, Tabajaras, Cariris, Calabaças e Tupinambá. E, meus pais são de “retomada” né. Que fizeram o processo de retomada e, mas foi assim bem difícil, porque falavam que não tinha indígena, não existia, só existia na Amazônia, esse processo todo né, porque a gente sabe que esse capitalismo é grande demais e o apagamento também (Yakecan Potyguara, 2021, informação verbal).

O que se demarca também, são as telas, as músicas, os escritos, os poemas, as produções, e essas artes remontam uma história de resistência, de firmamento de vida, de retomada, de existência, e essas são potências cintilantes que irradiam suas forças ancestrais aonde tocam, aonde chegam, aonde estão. Firmando e reafirmando a própria vida.

O processo de retomada, segundo Gomes (2015) é um termo que se utiliza como afirmação de reconquista territorial dos povos originários, tendo em vista todo o apagamento cultural e histórico ao longo dos anos. Os povos originários ao longo da história passaram por diferentes momentos, entre lutas, movimentos, (des)conquistas territoriais, de emancipação e de “direitos” constitucionais, e a própria nomenclatura é revisada, pensando nesse processo de lugares, de retomada, de cuidado e de direito.

No processo de construção do coletivo, há um forte movimento de localização que se propõem a refletir sobre o impacto da ocidentalização e da colonização europeia, na perspectiva do contexto indígena brasileiro. A primeira postagem do coletivo, pela rede social *Instagram*, conta a história do indígena Tupinambá Tibira, na qual se refere ao primeiro caso de um homicídio de homofobia indígena que se tem registrado no Brasil.

Pra uma mulher que eu sou, uma mulher CIS, uma ativista indígena, liderança com 23 anos, tão nova e uma fundadora de um coletivo né, porque... um coletivo que tem, que tem um processo, que a gente sabe que é de homofobia né. Foi o primeiro que levou uma homofobia foi um indígena, Tibira, daqui do Maranhão, em 1913 a 1914. E com a religiosidade dentro das comunidades indígenas, apagaram isso. Mas para criar um coletivo, ainda no Nordeste, ainda no Ceará e no sertão, foi complicado sim, porque dizia assim, quando eu cheguei falar sobre LGBT, né, porque eu sou lésbica, é... de eu me assumir com 15 anos de idade para minha família, foi um processo bem complicado. Eu tive que falar, chegar para os meus pais, dizer “olha eu, eu gosto de mulher” e meus pais, eu acho que eles são bem, assim, abertos né? Porque entenderam, aceitaram, mas infelizmente a comunidade não aceitou; eu “tô” falando do meu povo Potyguara, eles infelizmente não aceitaram. E eu via que esse processo, de preconceito dentro do meu povo, “que que eu posso fazer?” (Yakecan Potyguara, 2021, informação verbal).

FIGURA 1 - Perudá projeto indígenas LGBTQ+



Fonte: Maria Gabriela Zanotti e Daniel Sakimoto/Perudá

Fernandes (2016, p.6) relembra a história de Tibira do Maranhão, o primeiro caso que se tem registrado de homofobia no Brasil. A palavra -tibira- tem em seu significado a ideia de “homens indígenas que praticam o nefando”. Tibira, reconhecido como homossexual é amarrado e colocado juntamente com uma bala de canhão em Forte de São Luiz - Maranhão e executado logo em seguida, em meados dos anos de 1614, sendo assistida por membros principais de outras aldeias. É importante destacar que segundo o autor, “Tibira” foi o termo na qual se expressava a indígenas que tinham comportamentos sodomitas. O autor ainda cita as cartas de Padre Manoel de Nóbrega que relata os costumes da época, e frente aos “pecados” cometidos pelos índios do Brasil na ocasião.

⁴⁴Tibira é um dos símbolos mais emblemáticos de luta e resistência de indígenas LGBTs que se tem na história, e se faz presente tanto nos coletivos, quanto nos livros, no teatro e nas histórias. Em 2019, o espetáculo “Tibiras” estreou e no elenco 10 atores e atrizes se encontram com a narrativa mítica de Tibira para trazer à tona questões e temáticas que atravessam as existências LGBTs. “Tibira surge atravessando a floresta e abrindo caminhos. É vento, ventania. Entre os bambuzais ela cruza o corpo e abre portais. É através do vento que chega o movimento, a vida. Que possamos cada dia mais, respirar” (Tibiras online, 2019).

⁴⁴ O artista, cantor e autor, João Nyn, remonta a passagem de Tibira também, a partir de seu livro intitulado “Tybyra uma tragédia indígena brasileira”, lançado em 2021, através de uma escrita profunda e que denuncia e anuncia um grito de resistência pelos povos originários LGBTs ao longo da história. A partir desse monólogo, o autor se utiliza de uma escrita com o uso de “Y” que se propõem a retomar uma vogal apagada e sagrada pelo Tupy Guarany. “Preso a boca de um Canhão, prestes a ser executado por sodomia por soldados franceses, Tybyra, Indígena Tupinambá, relembra a própria vida e propaga suas últimas palavras como se, depois de relâmpagos, o som dos trovões saísse de sua boca” (Nyn, 2021, p. 5).

O registro de Tibira é importante porque nos evidencia a colonização do gênero, na qual Lugones (2014) nos orienta demarcando as interseccionalidades entre raça, gênero, classe e sexualidade enquanto um sistema moderno colonial. Colonizar corpos dissidentes é parte da maquinaria maquiavélica hegemonia e supremacia branca e catequética que se coloca em nosso meio de ser e estar na sociedade desde a invasão. E se perde os corpos, se perde a fala, se perde a escrita, a subjetividade.

O grupo Caboclas vem se fortalecendo e se caracterizando enquanto um meio possível de acolhida e de movimento de indígenas LGBTQs em diferentes contextos, e sem especificidade étnica, refletindo sobre lugares e espaços que estes possam ocupar, neste caso especificamente, na relação que estes têm com os centros urbanos.

O coletivo acontece desde 2017, que a gente estava correndo atrás, mas só conseguimos em 2019, começamos com o Whatsapp, dialogando com os outros parentes, porque a gente sabe que os costumes são diferentes, não são iguais. E daí, 2019, fundamos o coletivo e criamos uma página no Instagram, que é essa página está tendo muita visibilidade, né? E já passamos de muitos encontros e são 15 integrantes. E a gente sempre coloca biografia, as histórias dos nossos parentes, para estar abordando mesmo, para estar colocando e mostrando que somos indígenas LGBTQ e existimos sim (Yakecan Potyguara, 2021, informação verbal).


Artistas e ativistas como Katu Mirim, Kae Guajajara, João Nyn, Neimar Kiga, Danilo Tupinikim e outros tantos indígenas, já expuseram suas artes potentes nestes coletivos, e consolidam suas presenças dentro destes espaços, refletindo sobre o processo de retomada, sobre o desmonte de políticas de garantia de direitos no âmbito dos Povos Originários, debatendo sobre tantas outras demandas que pulsam sobre estes territórios.

Guimarães e Braga (2019) comentam sobre os marcadores em movimento que perpassam a lógica colonial e das proposições estéticas que são retomadas ao longo da história, adjunto aos processos de subjetivação dos sujeitos, numa postura crítica e que tangencia as fronteiras, há essa inconstância que remonta toda uma construção sobre o “branqueamento/recusa ao branqueamento” (p. 317), e essas proposições são reafirmadas por todo um processo de se pensar corpos que são subalternos e encontrados nas fissuras.

Lugones (2014) comenta também que a modernidade é parte constitutiva da elaboração categórica homogenea e separável que centraliza e hierarquiza as intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade. Na problemática de colonialidade do gênero, a autora enfatiza que homens e mulheres ao longo da história colonial, de modo dicotômico e hierárquico, foram sendo marcados pela lógica civilizatória do que é ser – humano e não humano, e cita a discussão de que os povos indígenas, e africanos escravizados eram classificados e deliberados enquanto animais selvagens.

Yakecan comenta em um trecho de sua entrevista, o percurso que passou frente a toda problemática de se reconhecer enquanto uma mulher indígena lésbica e o quanto há diversas incongruências e debates, muitas vezes colonizados, que delineia uma centralização destes corpos dissidentes.

Eu encontrei o “Existe um índio gay?”, escrito pelo Estevão né? Que foi a primeira literatura que eu li assim, indigenista né, mas abriu muito espaço pra nós que estamos nessa caminhada, de indígenas LGBTQ. Daí eu li e mostrei algumas coisas para eles e eles ficaram assim, alguns ficaram assustados, outros já começaram ouvir, sentar e perguntar, né? E eu sempre indico é... esse livro e também a trajetória do João Nyn, que é um indígena Potiguara, que fala sobre o tibira que é muito importante também, assim, dentro do teatro, dentro da literatura né, ocupa mesmo esse espaço. Daí eu comecei, eu sei que eu sou filha de uma liderança espiritual, que é o Pajé. Pajé Cícero potiguara. E vieram falar pra ele, que não existia filha de Pajé sapatão, isso não existia. E eu fiquei muito triste, “por que meu próprio povo não quer aceitar?”, “o que que eu faço?”, aí foi a hora mesmo de mostrar para eles. (Yakecan Potyguara, 2021, informação verbal).



Fernandes (2016) menciona que falar sobre indígena gay (e isto se estende ao universo LGBT) está diretamente ligado aos processos políticos, mas mais do que assumir este lugar é compreender as implicações de ser indígena LGBT, “assumir-se como gay, em aldeias é muitas vezes um ato político, assim como assumir-se como indígena, fora delas” (p. 7).

Na construção desse debate, Lugones (2014, p. 939) ainda enfatiza que refletir sobre a colonialidade de gênero é entender não somente sob a ótica das classificações civilizatórias, mas também sobre “o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o colonizado menos que seres humanos”.

Portanto, descolonizar, e mais especificamente, descolonizar o gênero reitera uma prática crítica aos engendramentos opressivos e racializados coloniais, e dos sistemas envolvidos pelas complexidades de opressão. “Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de ‘colonialidade do gênero’. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de ‘feminismo descolonial’” (Lugones, 2014, p. 941). Assim, para a autora Lugones (2014), bebendo de ideias outras que compactuam com seus possíveis frente aos processos descoloniais, entende que gênero também faz parte de uma imposição colonial, e há de ser necessário outros movimentos que nos auxiliem a repensar os modos de existir e das diferenças. Na modernidade, o controle impera e estabelece a completude de uma lógica negacionista sobre as subjetividades e intrasubjetividades dos colonizados, e invade a existência do próprio tempo. Esse processo faz parte da colonização dos corpos que integram a diferença.

ATIVISMO INDÍGENA URBANO E O PROCESSO DE RETOMADA EXISTENCIAL

A dimensão que a arte evoca nesta pesquisa não se preocupa apenas com a noção estética, mas toda a significação política, cultural, étnica, territorial e afetiva que vai além da configuração hegemônica sobre se fazer arte. Aqui, apresentamos alguns artistas indígenas que descentralizam suas artes em território indígena, mas que também produzem dentro e fora de suas respectivas aldeias, uma arte potente e que reverbera em tantos outros espaços. São jovens artistas que fazem arte principalmente através das redes sociais e se afirmam, a fim de que coletivos, em seus múltiplos lugares de atuação, criem condições para que se permaneça agindo, por meio de vínculos entre grupelhos (Guattari, 1985, p. 18), sem perder de vista as lutas que ocorrem geracionalmente.

Denilson Baniwa, em uma entrevista dada para a jornalista Camila Gonzatto em 2020, comenta que suas performances são comunicações efetivadas pelo próprio corpo, enquanto parte do reflexo de quem se é, e não sobre uma releitura da cultura indígena. E menciona que após sair de sua aldeia e residir na cidade, começou a criar outras conexões, que o artista vai expressar como “entre mundos” e “pontes”.

Uýra Sodoma, também esclarece sua arte enquanto uma potência social, política, ética e estética, propondo o que a jornalista Sofia Hermoso, chama de “Revolta organizada”, dada a importância de sua matéria, para a revista Abril, construindo uma narrativa concisa do que Uýra vai denominando suas artes enquanto outros modos de se pensar a representatividade social. “Drag amazônica”, assim pronunciada pela matéria, Uýra cria e descrevia, dada como uma “entendida híbrida”, na qual a autora vai propondo uma ideia de sujeita ancestral e científica, Uýra propõem uma arte educação, trazendo temáticas que vão de encontro com os processos da história de sua ancestralidade, cuidados, e dissidências indígenas e periféricas (Sodoma, 2021).

Essas artes ativistas, também são propostas de corpos que estão em constante luta política e representam movimentos e formas de potência de si, que se mostram contrária aos modelos coloniais presentes em todas as esferas sociais e circunscritas nestes corpos subalternizados. Para Mourão (2015), os movimentos artísticos e as ações políticas – ativistas, estão entrelaçadas, envolvidas e convergem em um mesmo sentido, ambos diretamente ligados aos modos de se posicionar no mundo, no que concerne a prática e a ideia desta junção.

Eu utilizo meu ativismo, uns tempos já e eu vejo que eu sou muito forte assim, porque eu não só comecei o ativismo nas mídias, mas dentro da minha comunidade mesmo né. A gente começou dentro da comunidade, a lutar. Então, com meus 23 anos, eu comecei a utilizar meu ativismo e eu aprendi mesmo com as mulheres né; algumas mulheres indígenas são ativistas políticas e... primeiro a minha mãe né, que foi essa inspiração, por ser uma mulher que lutou assim, que ensinou né; que eu vou ter muitos desafios na frente, muito ataques nas redes sociais (Yakecan Potyguara, 2021, informação verbal).

Yakecan carrega em si, marcas coloniais, deixadas ao longo de seu processo histórico, enquanto sujeita dissidente. Suas marcas são registros de um tempo em que viveu enclausurada dentro de um espaço onde não sabia se poderia ser quem é, e que por vezes era oprimida por estar ocupando um espaço da diferença, e para o processo colonial, não há esse lugar, mesmo que esta colonização seja dada partindo de um lugar de solo indígena, afinal, a colonização tomou conta de quase todas as terras, e como suma consequência, todas as narrativas e armadilhas coloniais, estão extensas em todo território. Segundo Brah (2006) o gênero é elaborado e também expressado na medida em que estamos localizados em determinada relação com o todo e nas relações de poder, e este movimento é parte de todo um envolvimento socioeconômico, político e ideológico que tangencia estas estruturas de modo categórico.

Pedro Karyry comentou ao longo de sua narrativa que estas intersecções vão sendo progressivas na medida em que o sujeito indígena quer ocupar lugares diferentes da lógica colonial, e estas vão sendo atravessadas em todos os âmbitos sociais. Pedro ressalta que toda essa hostilização, apaga seus corpos, e estes corpos dissidentes sofrem de modo duplicado uma intensa represália, por ocuparem lugares da diferença. Na busca de possíveis, e de ocupação, o ativista ressalta o que se tem feito para que estes lugares sejam representados e ocupados por sujeitos que estão nessas fissuras.

[...] a juventude possa estar estudando, terminando suas graduações para estar retomando o nosso direito, porque muitas das vezes quem está nas vagas de professores, dentistas, de enfermeiros em hospital, vem a nossa vaga de indígena, mas não é ocupada pela gente, porque não temos qualificação, e o que a gente pede para a juventude é que eles estudem, para que possam ocupar estes espaços (Pedro Karyry, 2021, informação verbal).

Pedro nos chama a atenção para estes lugares sociais, políticos, colaborativos, empregatícios e demais espaços que os povos indígenas compunham, refletindo sobre as colonialidades de poder e como as instituições exercem supremacias sobre estes corpos. Se por um lado temos a abertura de vagas de qualquer espécie destinadas para uma determinada população (como é o caso das cotas sociais em vestibulares, concursos e afins), temos a falta de garantia de direitos da população supracitada, que por vezes não conseguem chegar à ocupar estes espaços pelas mais diferentes situações.

Guimarães e Braga (2019) comentam que este processo político, ativista e artístico, se concentra pelos ruídos nas brechas, pelas fronteiras, e não há em sua essencialidade, algo mais político ou menos político do que outro, as performances e poesias, podem estar diretamente atravessadas pelas imensidões ativistas e potentes. “Avaliar a intensidade política de um ato não passa apenas por verificar seu impacto quantitativo, mas de que modo os regimes são colocados em encontro, em atrito ou em conflito e aqui nos interessa” (p.

312). Para os autores, não há uma relação direta de se pensar artistas que são mais políticos e potentes esteticamente do que outros, mas todo o processo de sentir e como estas artes vão nos afetando e produzindo sentidos.

Meu lugar de fala, por enquanto são nas redes sociais. E o ativismo, eu enxergo dessa forma. Ativismo é o lugar de fala, é o lugar de você mostrar para outras pessoas que não entendem quão machuca certos pontos, como é necessário entender que alguns movimentos sociais tem uma questão estrutural no meio, tipo explicar uma penca de coisas (Davilo Machado, 2021, informação verbal).

Davilo Machado comenta que é a partir de suas expressões pelas redes sociais, que encontrou a possibilidade de se construir enquanto sujeito ativista, principalmente quanto a questão de ser um indígena LGBT, e parte destas expressões se fazem também através de suas reflexões sobre seu processo de retomada para a etnia Potyguara. Esse movimento é enfatizado ao longo das entrevistas, como construção coletiva fundamental para as estratégias que o Coletivo Caboclas mantém, visto ser um grupo que se origina pensando sobre este alcance social da temática “indígenas LGBTs”.

Para Franco e Silva M. (2020) os grupos ativistas indígenas acontecem em espaços virtuais, como um processo de resistência colonial e ocupam lugares outros buscando de forma massiva, dar visibilidade a causas do movimento, operando e abordando temáticas desta área, sendo este processo, na qual autores como Di Felice, Pereira e Roza (2017, p. 422) vão denominar como “cyberativismo, ativismo midiático ou ainda net-ativismo”.

Caboclas mantém em si, a diferença e a possibilidade de enunciação, convoca lutar, ocupar, transcender e retomar. Nos convida a um chamado, a uma fronteira, em uma passagem anticolonial, que mantém em si, a própria potência dos afetos e de seus modos expressivos de se fazer arte. Este lugar é ocupado por pessoas que se afirmam e se diferenciam entre si, respeitando suas etnias, suas ancestralidades, suas orientações e seus lugares. Mesmo que pela silente caminhada, de retomada, mesmo que pela construção social, mesmo que pelas margens e bordas, o coletivo resiste aos processos da branquitude colonial. Há em si, uma possível micropolítica que não se atém a lugares sincrônicos, mas das potências do próprio sentido da diferença.

O coletivo vem se fortalecendo enquanto uma estratégia emergente que busca não somente dar visibilidade destes artistas indígenas LGBTs, mas das diferentes formas de se aliançar, de se pensar sobre o cuidado e dos afetos para com os parentes que estão imersos em seus processos de retomada, sejam elas voltadas para suas produções artísticas, sejam pelos posicionamentos políticos, ativistas, de retomada de territorial, e também de uma ‘retomada existencial’. “Então, o meu processo... eu estava em um processo de retomada. É, por exemplo, eu vim me reconhecer enquanto indígena agora, no ensino superior” (Davilo Machado, informação verbal).

Esse processo relatado por Davilo, representa um movimento na qual durante as falas, podem sugerir um processo de retomada da própria existência, na qual há uma reflexão sobre os contextos na qual o sujeito está inserido, e também de sua história. Neste relato especificamente, me provoca a sensação de se pensar o quanto Davilo está em um movimento de questionar suas origens, construindo possibilidades através das narrativas de sua mãe:

eu sempre tive consciência que minha mãe é indígena, sabe? Por exemplo, na infância, ela sempre me levava para a aldeia do Pajé, tudo mais; ela participava dos eventos. Só que eu achava, na minha cabeça, naquele tempo, eu achava que eu não poderia ser indígena por eu ser filho de homem branco (Davilo Machado, 2021, informação verbal).

Do processo de retomada da existência, tem se a ideia de um lugar que traz a ancestralidade enquanto um modo operante que costura junto com a historicidade da família e descentraliza

o que já havia sido dito sobre quem o sujeito é. Há pressupostos que podem auxiliar nessa ideia de retomada, como foi a construção de Davilo nesse pensamento crítico de retomar território existencial, operante dentro de um determinado contexto em que está inserido, de pessoas que corroboram com essa ideia e também de se entender enquanto indígena Potyguara. Tem-se também a narrativa de elaborar junto do que se entende sobre a conceituação de retomada, visto que são conceitos que estão atravessados pela lógica política de demarcação de terras indígenas e de resistência, seja esta étnica, cultural ou social.

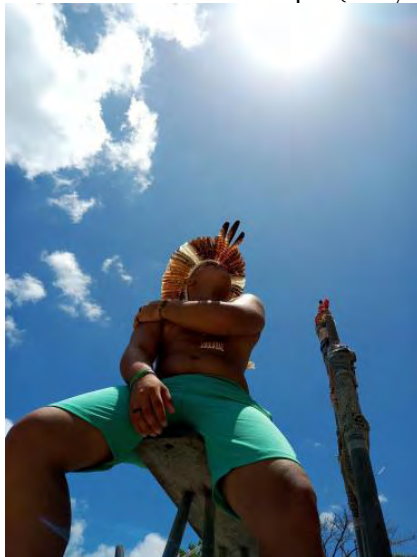
No que tange o processo de retomada existencial, entendemos que este movimento é parte da própria autodeterminação, ou seja, o direito do sujeito de ser, e há uma autenticidade nesse discurso que está imersa na elaboração de compreender sua história e se desprender das hegemonias narcísicas que reproduzem dizeres de descendências brancas, sem a elaboração de se pensar sua ancestralidade de fato. Se reconhecer e autenticar essa existência, é parte da elaboração desta retomada existencial, e a proposta se concretiza na medida em que Davilo repensa suas expressões, da forma em que olha e que se coloca no mundo, do que está movendo e revendo em suas relações, e tudo que faz parte de sua produção subjetiva. Isso também é processo cartográfico, e evidentemente acontece na medida em que somos atravessados por estas reflexões, por estas vivências, pelas interrelações, pelos questionamentos, e tudo aquilo que nos move.

É durante esse processo de retomada, e de tantas outras discussões que o coletivo vem se fortalecendo, enquanto uma estratégia de cuidado com os parentes dissidentes. É através das redes sociais, principalmente do Instagram, que as produções artísticas dos membros do coletivo, vem sendo evidenciadas, enquanto um processo de potência de si, e de uma construção coletiva, produzindo referenciais para outros indígenas e debatendo sobre pautas emergentes no atual contexto brasileiro.


Dialogando com Pedro (Caboclo Karyry), o artista me mostra duas de suas atuais composições, na qual em primeira mão serão divulgadas nesta dissertação, com toda sua autorização.

Sou caboclo Karyry não négo meu maracá, sou filho das águas verdes
e a Jurema abençoar (2x)
E NA cura que eu fizer só Badzé me mostrará (2x)
Sou Karyry Jurema, Juremá (3x)
E na cura que eu fizer só Badzé me mostrará (2x)
(Composição: Karyry curador)

FIGURA 2 - Pedro Henrique (Karyry)



Fonte: - Pedro Henrique (Karyry)



Se o nó foi dado vamos desatar (2x)
Quem desenrola é as maracás nas ondas do mar
Quem ajuda é os Karyrys da maratoan (2x)
Quem protege é Badzé o Deus dos Karyrys (2x)
(Composição: Pedro Henrique Karyry)

Pedro nos convida a repensar muitos dos processos de curadoria, e comenta sobre a inserção dos jovens indígenas em processo de retomada frente ao mercado de trabalho e a ocupação de cargos que são destinados aos povos originários. Uma vez que entende que sua curadoria é parte fundamental dessa reflexão frente ao exercício da cidadania indígena em contextos urbanos.

O Coletivo Caboclas, além da ideia de coletividade, remonta a história de como estes jovens vem fazendo arte, através de seus territórios, trazendo a ancestralidade e a potência destes corpos que estão resistindo ao etnocídio e ao genocídio ao longo da história. Utilizo da experiência cartográfica para observar e me permitir sentir estes relatos enquanto sujeito aliança, atento a esses saberes e aos processos que integram o coletivo.

O ativismo e a arte indígena nesta pesquisa, trabalhadas através das redes sociais, atuam juntas, enquanto uma resposta política, social, anti-hegemônica, que descentraliza a representação de indígenas estereotipados pelas cartas jesuíticas. Aqui, há a atenção de nos atermos e de reconhecermos estes lugares enquanto territórios possíveis, que atravessam ao longo da história, violências e opressões. É através do processo de retomada que repensamos a própria história também, o que se narrou é um processo de se entender enquanto sujeito indígena, de retomada da própria existência. Yakecan traz em uma de suas falas o questionamento de seus parentes frente a sua dissidência. “Como pode filha de pajé ser sapatão?” É nessa fronteira – entre- que o sujeito se faz, se encontra, se perde, se reencontra. Uma estratégia. Um possível. Um esquema. Uma ideia. Um novo.

A colonização carrega em si, todas as armas impositivas e de controle sobre qualquer corpo. No corpo indígena e dissidente, a marca é exposta, e há de ser pelos grupelhos que a resistência brota. O coletivo Caboclas vem de encontro com essa encruzilhada, entre corpos que estão fora das normativas coloniais, e repensar esses processos, é trabalho permanente descolonial, de descatequização e de provocação, perpassando pelo firmamento da aliança, na qual essa pesquisa se concentra.

REFERÊNCIAS

- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, (26), 329-376. DOI: 10.1590/S0104-83332006000100014.
- Di Felice, M., Pereira, E., & Roza, E. (2017). *Net-ativismo: Redes digitais e novas práticas de participação*. Papirus.
- Fernandes, E. R. (2016). Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 3(5), 14-38. DOI: [10.48074/aceno.v3i5.3849](https://doi.org/10.48074/aceno.v3i5.3849)
- Franco, T. C., & Silva, M. R. (2020). Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro, durante a pandemia da Covid-19. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (145), 181-196. DOI:10.16921/chasqui.vli145.4346
- G1. (2020). O índio executado a tiro de canhão tido como ‘primeiro mártir da homofobia no Brasil’. G1. Retrieved May 7, 2024, from <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2020/12/28/o-indio-executado-a-tiro-de-canhao-tido-como-primeiro-martir-da-homofobia-no-brasil.ghtml>



Gomes, G. (2015). A retomada do povo indígena Kariri Xokó. Revista REVER. Retrieved May 7, 2024, from <http://revistarever.com/2015/04/21/a-retomada-do-povo-indigena-kariri-xoko/>

Guattari, F. (1985). *Revolução Molecular*. Brasiliense.

Guimarães, R. S., & Braga, C. (2019). Ruídos anti-hegemônicos na música brasileira contemporânea: dissidências sexuais e de gênero. In L. Colling (Ed.), *Artivismos das dissidências sexuais e de gênero* (pp. 10-30). EDUFBA.

Indigenas LGBTQ_Crateus. (2020). Posts. Instagram. Retrieved May 14, 2024, from <https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/>

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22, 935-952. DOI: 10.1590/%25x

Mourão, R. (2015). Performances artistas: Incorporação duma estética de dissensão numa ética de resistência. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 4(2), 53-69. DOI: 10.4000/cadernosaa.938

Núñez, G. (2021). Posts. Instagram. Retrieved May 5, 2024, from <https://www.instagram.com/genipapos/>

Nyn, J. (2020). *TYBYRA: Uma tragédia indígena brasileira (Teatro de Retomada)*. Selo do Burro.

Rolnik, S. (2006). *Cartografia sentimental*. Editora da UFRGS.

Rolnik, S., & Guattari, F. (1986). *Revolução molecular: Pulsações políticas do desejo*. Brasiliense.

Smith, L. T. (2018). *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas*. Ed. UFPR.

Tibiras Online. (2019). Posts. Instagram. Retrieved May 10, 2024, from <https://www.instagram.com/tibirasonline/>

Vieira, J. G. (2021). Potiguara. Povos Indígenas no Brasil. Retrieved May 10, 2024, from <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>



PRODUÇÕES ANARCOCRIATIVAS EM ARTES, PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO: CRIAÇÕES DE NOVOS COTIDIANOS COM MULHERES ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE ACOLHIMENTO INSTITUCIONAL

Marianne Gois Barbosa⁴⁵
Andrea Liliana Ortiz González⁴⁶
Rafael Siqueira de Guimarães⁴⁷

A atuação profissional em psicologia com adolescentes em situação de acolhimento institucional sob medida protetiva aponta para diversos caminhos desafiadores e contraditórios, visto que é possível observar as performances de relações de poderes. A percepção de que aquele espaço que deveria proteger as adolescentes reproduz violências foi crucial para a compreensão de que os aparatos técnicos ensinados desde uma universidade e formação em psicologia ocidentalizados, portanto, euroexclusiva, eram ineficientes. Leituras contribuía pouco na prática daquele espaço, pois os escritos em psicologia, em sua maioria, dão ênfase a autores homens, brancos, europeus ocidentais ou estadunidenses, correspondendo aos epistemicídios que invisibilizam os corpos subalternizados da periferia do mundo. Uma saída possível frente as opressões que as adolescentes eram submetidas foi a pesquisa, esta pesquisa.

O estudo teve como objetivo principal reconhecer as potencialidades criativas em espaços não formais de educação como estratégia pedagógica que se propõe descolonizadora, a fim de as pessoas envolvidas no projeto experimentarem níveis de autonomia quanto aos seus processos de ensino-aprendizagem. E, como objetivos específicos: 1. experimentar uma metodologia de criação a partir das vivências periféricas de pessoas dissidentes considerando seus desejos; 2. potencializar as produções em arte e educação desde o lugar marginalizado priorizando práticas colaborativas; 3. promover discussões sobre etnia, raça, classe, gênero, sexualidade com vistas a garantir a implicação das pessoas no que versa as temáticas; 4. compreender as fluências de criação a partir do encontro como processo de construção do conhecimento e linguagem artística que em seu fazer trans relaciona pluralidades culturais e diversidade étnico-racial, social, de gênero, orientação sexual, grupos etários, entre outros, trabalhando a alteridade nas experiências; 5. vivenciar processos criativos que emergem de questões próprias da cultura e outros níveis de relação com o mundo, compreendendo a produção em arte e educação como a organização de um discurso sociopolítico; 6. oferecer vivências de experimentação em artes; e 7. desenvolver uma web série a ser disponibilizada em plataformas digitais com episódios que discorrem sobre os temas emergidos nas vivências de experimentação em artes e nas discussões.

É imprescindível romper com as práxis acadêmicas verticalizadas que tomam sujeitas e sujeitos como objetos de pesquisa. A partir de uma pesquisa-intervenção, construiu-se

45 Artista da cena, produtora cultural, psicóloga, docente e ativista. Doutoranda pelo PPG em Psicologia e Sociedade (UNESP/Campus Assis), Mestre em Ensino e Relações Étnico-raciais (UFSB/Campus Itabuna). Atua na encruzilhada entre Psicologia, Arte e Políticas Contracoloniais. E-mail: goismarianne1@gmail.com Orcid: 0009-0003-7865-4266

46 Doctora en psicología clínica y de la salud, Universidad de Salamanca, Magister en psicología, especialista en psicología clínica. Decana Universidad Sergio Arboleda. Profesora Universidad Metropolitana y magistrada del tribunal biótico y deontológico E-mail Andrea.ortiz@usa.edu.br Orcid: 0000-0002-0887-2562

47 Artista moquequeiro, psicólogo e doutor em Sociologia pela Unesp. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Unesp/Assis e docente do Departamento de Psicologia da UFSJ, líder do grupo de pesquisa Grieta. E-mail rafaelguimaraes@unesp.br Orcid: 0000-0001-9864-9825

de forma colaborativa o conhecimento através da troca de saberes/vivências entre pessoas que ocupam diferentes espaços na sociedade. Para tanto, foram realizados inicialmente três encontros com as adolescentes que moram na instituição de acolhimento, situado no município de Ilhéus-Bahia, com a finalidade de apresentar a proposta e, após manifestados os desejos delas em participar do projeto enquanto pesquisadoras-criadoras, escolheu-se os assuntos a serem abordados e as pessoas convidadas a juntarem-se ao projeto.

A escolha por esta metodologia surgiu a partir de sutis orientações nos momentos em que havia reuniões entre orientador e pesquisadora. A literatura que este texto apresenta mais adiante fortalecia o sentimento de que deveria 'fazer com'. Na primeira reunião com as adolescentes, foi conversado sobre construção coletiva, para que umas ensinem o que sabem para as outras, e que a pesquisadora tinha muito que aprender. Uma delas responde: "Nós temos muita coisa pra ensinar. Eu sou especialista." Essa afirmação foi o arrimo para que o projeto seguisse confiando na potência dos encontros, e sobretudo, no entendimento de que nenhuma metodologia de pesquisa que a pesquisadora, mulher da periferia do mundo, conhecia colocou na posição de estabilidade.

Se a vida possui fluxos que não são passíveis de serem mensurados por instrumentos técnicos e métodos científicos, o que faz com que pesquisas científicas anulem esses fluxos? Esse conjunto de regras metodológicas que inferem sobre neutralidade, imparcialidade, etc, que vem do centro do globo terrestre são falácias. Sobre tal afirmação Donna Haraway (1995) discorre em seu texto "Saberes Localizados". A metodologia encontrava-se na potência da gangue, da grupelha, como diz Félix Guattari:

A introdução de uma energia suscetível de modificar as relações de força não cai do céu, ela não nasce espontaneamente do programa justo, ou de pura cientificidade da teoria. Ela é determinada pela transformação de uma energia biológica – a libido – em objetivos de luta social (GUATTARI, 1985, p.15).

Pessoas artistas, intelectuais da região sul baiana foram convidadas a participarem, apenas sugerindo o tema e informando que qualquer que fosse a proposta, seria realizada com adolescentes que vivem em situação de acolhimento institucional, sem explanar sobre especificidades. Todas as pessoas convidadas aceitaram o convite e quando alguma dizia não saber como fazer, a resposta era para que fizesse como sentisse. Foram realizadas 12 vivências, mescladas entre oficinas e rodas de conversa, práticas de dança, teatro, fanzine, música e performance.

Contrariando as metodologias de pesquisa e intervenção hegemônicas, o que foi desenvolvido segundo as orientações, as demandas das adolescentes e os fluxos de desejo de pesquisadora seguia um ritmo que respeitava as experiências das pessoas envolvidas e agenciava as demandas institucionais acadêmicas. A Cartografia das subjetividades como teoria para fundamentar a metodologia é atraente, pois permite compreender a pesquisa de forma dinâmica, em constante processo de mudança e o pesquisador como parte integrante deste processo.

Toda experiência cartográfica acompanha processos, mais do que representa estados de coisa; intervém na realidade, mais do que a interpreta; monta dispositivos, mais do que atribui a eles qualquer natureza; dissolve o ponto de vista dos observadores, mais do que centraliza o conhecimento em uma perspectiva identitária e pessoal (PASSOS; BARROS, 2010, p.169).

A cada encontro havia sensibilidades experienciadas que não podiam ser anotadas em um diário de borbo de tão sutis. A cartografia, assim como o conceito de rizoma⁴⁸ colaboraram muito, todavia não foram suficientes para sustentar esta prática metodológica. Adriano de

⁴⁸ Deleuze e Guattari (1995) lançam a noção de Rizoma, conceito advindo da botânica que infere sobre as ramificações horizontais das plantas. Para além de um conceito, é também um modelo epistemológico para

Léon (2012, p. 219) “propõe um debate acerca das metodologias usuais” e desenha uma metodologia anarcoqueer. Em seu escrito sobre o assunto ele afirma que:

Um grande problema nos processos de investigação dos fenômenos queer tem por base a linguagem heteronormativa frequentemente usada como suporte para a maioria das metodologias. A estrutura heteronormativa faz com que a heterossexualidade apareça como uma sexualidade sempre existente, natural, normal e pura. Isso implica numa tirania do desejo heterossexual. Como compreende sempre um binarismo, esse tipo de linguagem conforma ideias, instituições, sujeitos e corpos. (LÉON, 2012, p. 227)

Respeitar a história da pesquisadora era respeitar seus processos de subjetivação e a dinâmica própria na criação/produção. Descolonizar não significa necessariamente romper com tudo o que eurocentrismo, mas que é jogar com essas ferramentas para con-fluir nas criações. Então, surge uma epistemologia anarquista, uma metodologia anarquista, um jeito de fazer que contemple as pluralidades dos corpos, ainda que em alguns momentos sejam necessárias algumas concessões para dialogar com as academias.

Somado a isto, observa-se as institucionalizações outras, das escolas que as meninas frequentavam, da casa onde elas viviam que outrora se chamava Casa Lar e que por adequação legal passa a chamar Instituição de Acolhimento. Como ponto de crítica observa-se, ainda, as institucionalizações às quais as pessoas parceiras neste trabalho foram submetidas, todas estas e mais outras com o intuito de obter como “resultado deste trabalho (institucionalização) um indivíduo que será o mais despreparado possível para enfrentar as provas importantes de sua vida” (GUATTARI, 1985, p. 13). Como re-existir nessa empreitada? Lança-se a possibilidade de anarquizar a práxis, de abrir brechas no Cistema, de desobedecer às normatividades. Edson Passetti e Acácio Augusto debatem Anarquismos e Educação.

A educação anarquista volta-se para a liberdade, experimentações e maneiras de lidar com a criança e o jovem que os fortalecem como pessoas autônomas, com capacidade de entendimento e decisão; valoriza a rebeldia, o oposto da escola socialista ou capitalista, autoritária ou democrática. Assim, a educação e a escola anarquistas voltam-se para a crítica com rompimento, transformação e irrupção de inventividades (PASSETTI, 2008, p. 81).

O desejo e possibilidade de conduzir esta experiência sem que houvesse relações de dominação, autoritárias, reduzindo ao máximo as regras, e quando da necessidade das mesmas que fossem estabelecidas em acordo pelas pessoas envolvidas foi o tônus para que se desse a construção em educação de maneira transversal e libertária. Na perspectiva interseccional prática não pode haver luta antirracista segregada da luta contra a homofobia ou o especismo, por exemplo. Desta maneira, não haveria a possibilidade de combater os mais diversos tipos de opressão através da educação, sem reconhecermos o potencial subjetivo das corpos dissidentes respeitando os seus desejos.

O que se considerou como força para efetivar as ações que desenvolvidas foi a possibilidade de que elas sejam reverberadas, esta é uma perspectiva que não deve ser negligenciada ao pensar que a função da educação é potencializar a criticidade nas pessoas. A fronteira entre os desejos pesquisadora de que as ações sejam recriadas perpassa pela relação que foi estabelecida com as adolescentes, relação de fluidez ao conduzir os fluxos da pesquisa-intervenção. Isto não implica dizer que não houve métodos, mas sim, que estes métodos foram anarcocriados a partir do campo aberto das pluralidades de identidades, dos modos de ser, pensar e experimentar. A metodologia anarcocriativa aparenta com os métodos anarcoqueer.

Ao estudar sobre anarquismos, sexualidades fluidas e relações de nominação, encontra-se na Teoria Queer algumas reflexões possíveis para endossar a metodologia que contemplou pensar o próprio pensamento e o modo com que nos deslocamos subjetivamente ante as plurais realidades que atravessamos. O rizoma é o entrelugar, ele não começa e nem finda, é um sistema aberto que se ramifica.

o produto educacional. Na contramão da tessitura coercitiva organizam-se politicamente as “multidões queer” (PRECIADO, 2011), isso porque o controle das sexualidades é uma arma política que sustenta o capitalismo e todas as opressões que cooperam com este, assim como observa a pesquisadora feminista Beatriz Preciado:

[...] o sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida (PRECIADO, 2011, p. 11).

As vivências em artes, as oficinas e rodas de conversa trouxeram às superfícies entendimentos, compreensões paradoxalmente densas, as quais resultaram em gravações de quatro episódios para a web série. A elaboração dos roteiros dos episódios foi construída também em colaboração. Perguntou-se as adolescentes a quem elas querem afetar com suas discussões e elas respondem: “A todas as pessoas”. Houve mais três encontros para escreverem os roteiros, todos os encontros desde os primeiros descritos foram negociados com a coordenação da instituição respeitando a rotina de aulas, estágios e atividades de lazer das adolescentes. A gravação dos episódios também não ocorreu inicialmente como planejado, foram necessárias duas tentativas, alguns desconfortos e questionamentos quanto aos modos de fazer para que finalizasse em um dia inteiro de gravação, feitura de comida, compartilhamento de risos, conflitos, resolução dos mesmos, e por fim o alívio de uma etapa concluída com solidariedade.

As discussões levantadas nos textos que seguem são pertinentes a compreensão de pedagogias e relações de ensino-aprendizagem pautadas na autonomia das pessoas estudantes, pesquisadoras e viventes. Portanto, promover práticas de educação que preconizem as pluralidades subjetivas desde seus lugares no mundo, considerando os afetos como política eficiente, é fundamental para a construção de sociedades mais solidárias entre si.

A concepção ocidentalizada do feminismo, que tem como referência e marco histórico as reivindicações das mulheres brancas no século XIX, alude acerca das possíveis configurações de família e o quanto a condição das mulheres dentro dessa estrutura fundamentavam opressões sobre elas. Estas primeiras organizações que alegavam além do direito ao voto, “reivindicações ligadas à organização da família, oportunidade de estudo ou acesso a determinadas profissões, estavam sem dúvida, ligados ao interesse da mulher branca de classe média [...]” (LOURO, 2014, p. 19).

Não obstante, outros movimentos de mulheres com suas pluralidades e especificidades existem e reivindicam direitos outros há muito tempo. Considerando em suas queixas que as opressões direcionadas às mulheres TRANS, negras, lésbicas e com outros distanciamentos do que as normas preconizam, incidem com mais violências sobre elas. Por muito tempo considerava-se na amplitude teórica e de maior visibilidade ao que se trata sobre narrativas de gênero uma epistemologia pautada no binarismo de gênero e na branquitude, uma vez que as mulheres cisgêneras, brancas e classe média detêm maior facilidade em ocupar espaços políticos de poder. A escritora chichana Glória Anzáldua escreve para as mulheres do terceiro mundo:

Minhas queridas *hermanas*, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder — nunca tivemos nenhum privilégio. Gostaria de chamar os perigos de “obstáculos”, mas isto seria uma mentira. Não podemos *transcender* os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance (ANZALDÚA, 2000, p. 229).

As mulheres têm sido vistas, assim como observou Simone de Beauvoir (1980), como o segundo sexo, numa concepção binária corroborada pelo imaginário de que homens possuíam certa

superioridade e contribuindo para a exclusão de mulheres como pessoas titulares de direitos inerentes à pessoa humana, reduzindo-as a uma categoria inferior e delegando-as à noção de vida privada, ao transformar as relações de gênero em mecanismos de poder e de submissão.

A família monoparental, desde uma perspectiva de cultura ocidentalizada é um dos principais grupos sociais ao qual pertencemos, sendo uma instituição enodada as estruturas de poder. Ao desenvolver o conceito de poder disciplinar, Foucault (1984) referiu-se sistematicamente ao conjunto de instituições que intervêm na trajetória dos sujeitos, transformando-os de modo que se tornem úteis ao processo de produção da riqueza material, referindo-se a uma inscrição dos sujeitos num processo de apropriação e controle de suas capacidades produtivas. A autoridade dos homens na família é imposta institucionalmente, ou seja, há o reconhecimento do poder dos homens sobre mulheres e filhos, permeando toda organização da sociedade, da produção e do consumo, da política, à legislação e à cultura.

Cabe discorrer que esta concepção de família patriarcal se consolidou pelo globo terrestre com a dominação territorial da Europa ocidental na modernidade concomitantemente por meio de “quatro genocídios/epistemicídios” (GROSFÓGUEL, 2016) ⁴⁹. As epistemologias davam conta de fomentar de forma sofisticada e hierarquizada os apagamentos e subalternização dos corpos. A despeito desta questão, tem-se como exemplo a psicanálise de Freud e Lacan que muito contribuiu para que as pessoas abjetas pudessem ser violentas. Não é pretensão negar suas contribuições positivas, em revés, é reconhecido o lugar e importância da psicanálise na formação em psicologia e áreas afins de conhecimento, todavia é salutar tensionar uma epistemologia que se pretende universal e dar conta de tantas especificidades colocando-se como modelo absoluto para se pensar famílias.

O complexo de Édipo, segundo Lacan, tem uma função essencial de normatização: “O pai intervém em diversos planos. Antes de tudo, interdita a mãe. Esse é o fundamento, o princípio do complexo de Édipo, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. É o pai que fica encarregado de representar essa proibição” (LACAN, 1957, p.174). Estamos frente a uma narrativa que, levando em consideração os conceitos psicanalíticos sobre imaginário e simbólico, a partir de homens, cisgêneros, brancos ocidentais, como são Freud e Lacan, é que se constrói discursividades em torno das relações binárias de gênero que relegam a mulher um lugar inferior ao do homem. A linguagem é fluida e se movimenta de acordo com as demandas culturais e sociais. Se Freud observa essa configuração de família, Lacan da conta de pensar o papel do homem em configurações de família nas quais os homens nem existem. Em seus desdobramentos teóricos, Lacan elevará o pai à categoria de uma função. O pai que opera no Édipo como lei, desde Freud, não se confunde com o pai biológico. Temos então, em Lacan, o pai como uma função, lugar a ser referenciado pela mãe, aquele a quem a mãe faz referência em seu discurso. A essa função do pai ele acrescenta o termo metáfora paterna: “De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe” (LACAN, 1957-1958, p. 186).

As narrativas epistemológicas citadas acima junto a outras com enunciados parecidos, onde as mulheres estão aquém dos homens, universalizaram as formas de existir. O homem branco europeu cristão cisheterossexual preocupou-se em colocar num lugar subalternizado as demais formas de vida, incluindo aqui os modelos de civilização pautados no matriarcado. Veja que quando Lacan coloca o pai num lugar de função simbólica a partir dos discursos

⁴⁹ Em “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI” Ramón Grosfóguel analisa como a modernidade ocidental e o eurocentrismo se deram a partir da colonização territorial e de saberes em quatro lugares específicos inicialmente.

das mães ele busca inferir que mesmo em sociedades em que o pai não possui função e é a mãe quem faz a função de limitar, proibir, estipular regras, para Lacan essas mulheres estão fazendo a função paterna, pois, ainda para ele, quem detém a Lei é o pai, o homem.

Guacira Lopes Louro ao detalhar o processo histórico feminista observa o quanto a produção acadêmica de mulheres e os seus engajamentos políticos foram cruciais para que narrativas as tornassem visíveis. Diante disto, ela afirma que “Assumia-se, com ousadia, que as questões eram interessadas, que elas tinham origem numa trajetória histórica específica que construiu o lugar social das mulheres e que o estudo de tais questões tinha (e tem) pretensões de mudança” (LOURO, 2014, p. 23). É necessário deixar fluir a potência criativa para produzir novas linguagens:

Coloca-se aqui, no meu entender, uma das mais significativas marcas dos Estudos Feministas: seu caráter político. Objetividade e neutralidade, distanciamento e isenção, que haviam se constituído, convencionalmente, em condições indispensáveis para o fazer acadêmico, eram problematizados, subvertidos, transgredidos. Pesquisas passavam a lançar mão, cada vez com mais desembaraço, de lembranças e de histórias de vida; de fontes iconográficas, de registros pessoais, de diários, cartas e romances. Pesquisadoras escreviam na primeira pessoa. (LOPES, 2014, p.23)

As pessoas neocoronelistas, tendo em vista uma espécie de diversificação, ou, ainda, de sofisticação dos modos de fazer que lhes sejam peculiares têm reformulado o epistemicídio sobre as produções dissidentes. A intelectual indiana Gayatri Spivak (2010) direciona para dois pontos importantes: o primeiro é que o sujeito subalterno não é todo sujeito marginalizado, mas aquelas e aqueles cujas vozes não podem ser ouvidas, e o segundo é que o intelectual pós-colonial tem produzido estruturas epistemológicas de opressão e poder quando julga que pode falar pelas pessoas subalternas.

A cisheteronormatividade, mencionada anteriormente, é uma noção que também foi instituída pelo patriarcado e cabe uma rigorosa crítica. Em seu artigo “O CIS pelo TRANS”, a escritora travesti putafeminista, Amara Moira Rodovalho (2017), avalia etimologicamente, a partir do latim, que o prefixo “CIS” se encontra em oposição ao prefixo “TRANS”. A palavra cisheteronormativo e suas derivações aqui empregadas referem-se ao que não se encontra na norma hegemônica no que tange os padrões de gênero e sexualidade. Segundo Rodovalho:

No que concerne ao debate das identidades de gênero, no entanto, “cis” surge apenas setenta anos após o termo que lhe faz oposição, “trans”, (...) Poucos são os registros sobreviventes de pessoas que, no passado remoto, reivindicaram uma existência outra que não a predita por seu genital. A verdade é que, numa sociedade profundamente cissexista, numa sociedade tão cissexista que sequer conseguisse enxergar o próprio cissexismo (de tão naturalizada que estava essa lei, de tão apagada que estava a sua origem, a sua razão) não haveria a menor possibilidade de pensarmos a existência material, concreta de pessoas trans (RODOVALHO, 2017, p. 365 e 366).

O encarceramento que as instituições contemporâneas, tais quais a família, a escola, as de acolhimento para pessoas em situação de extrema vulnerabilidade sociopolítica, conferem as pessoas é subjetivo. Atualmente, os controles sobre as sexualidades, os desejos, os corpos, não se dão através do modelo prisional e rigoroso, pois com o advento das tecnologias, que ao mesmo tempo em que afastam, aproximam as pessoas, fragiliza essa estrutura disciplinar. A forma de exercício do poder neste novo contexto é mais velada, embora ainda seja tão efetiva quanto, ou mais, que no modelo disciplinar. Os papéis sociais tornaram-se menos restritivos: a flexibilização do indivíduo deve ser suficiente para que este transite entre vários contextos instituídos. Nas palavras de Foucault ganha evidência o exercício de um poder que convence mais do que coage ou reprime, na minha compreensão os modos de disciplina e de repressão é que estão se moldando:

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a reconhecer – e também a nível do saber (FOUCAULT, 1984, p. 148).

No apogeu da exasperação do conservadorismo neoliberal que as sociedades brasileiras viveram desde os anos 2015 com a crescente da extrema direita é muito comum a proliferação dos discursos de ódio voltados às pessoas LGBTQIA+. É possível observar aos movimentos que tem se criado para defender deliberadamente a hegemonia, mas também organizações contra hegemônicas por pessoas ativistas. Leandro Colling, pesquisador de gênero e sexualidades dissidentes, observa que:

Assistimos ao recrudescimento do conservadorismo e à proliferação dos discursos de ódio, veiculados inclusive em várias emissoras de rádio e televisão, que são concessões públicas (frisa-se), contra qualquer pessoa que não seja heterossexual, branca, monogâmica, cristã, “saudável”, produtiva e cisgênera (aquela que possui uma identidade de gênero tida como compatível e plenamente correta em relação à sua presumível genitália). E esses discursos de ódio se transformam em ações concretas de governos e também em projetos de lei que pretendem, por exemplo, proibir discussões sobre sexualidade e gênero nas escolas, definir que família só pode ser formada por um homem e uma mulher “de verdade”, seja lá o que isso for (COLLING, 2017).

DESCOLONIZAR A PRÁXIS: UMA EDUCAÇÃO DE NÓS PARA NÓS

Os espaços de educação formal no Brasil seguem o modo de produção e obtenção de saberes da Europa Ocidental. Tal fato pode ser compreendido se analisarmos os processos históricos de colonização ao qual o país foi submetido, mas se considerarmos também que os diversos tipos de violências impostas às etnias indígenas, que aqui estavam, e aos negros que foram trazidos através da diáspora no período colonial. As reproduções dessas violências são reverberadas nas nossas práticas cotidianas até os dias atuais.

As discussões sobre a importância da inserção da cultura africana, afrobrasileira e indígena nos currículos escolares e universitários são legítimas e necessárias, bem como é importante refletirmos o quanto tardia e timidamente são inseridos temas como gênero e sexualidade nos espaços formais de educação. Entretanto, a forma de inserção também deve ser questionada com o cuidado de que não ocorra através de um processo colonializado e colonizador, assim como alertam as pesquisas de Ramón Grosfóquel (2016) acerca da decolonialidade.

O local da cultura, Da diáspora e Atlântico negro foram traduzidos para o português e tiveram repercussão nas ciências sociais brasileiras. Em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Se o lócus acadêmico é fortemente marcado como um espaço político que detém poder e por tal motivo outorga poder a quem o ocupa e dele se apropria, ao longo desta pesquisa foi refletido em como ao invés de ocupar uma posição de poder-pesquisadora, transmutá-lo. As narrativas, as práticas e as tecnologias acadêmicas na contemporaneidade voltaram seus olhares para o corpo, seja para controlá-lo, seja para modificá-lo ou mesmo para subalternizá-lo. A pesquisadora e ativista transfeminista viviane v, a partir de Donna Haraway, afirma que as discursividades estão situadas nas estruturas de poder, ela aponta que “torna-se necessária uma reflexão sobre as complexas posições que ocupamos, as posições de que somos removidas, as posições com as quais podemos sonhar dentro de sistemas” (VERGUEIRO, 2015, p. 29)

O viés que fundamenta a prática desta metodologia anarcocriativa adota como micropolítica um conjunto de ações contra-hegemônicas pautadas em reflexões teóricas de pessoas que pensam e são, em sua maioria, corpos dissidentes como as que compuseram o escopo dessa experiência. Suely Rolnik (2016), psicanalista brasileira e estudiosa da relação entre políticas e desejos, pondera que ainda que sejam importantes estratégias macropolíticas, no plano do Estado e fora desse, aponta para que as esquerdas cuidem das ações micropolíticas que são forças reativas do “inconsciente colonial-capitalístico⁵⁰, que comanda o sujeito moderno ocidental” (ROLNIK, 2016, p. 8) pelo qual passivamente as pessoas são capturadas. Mas o que interessa no sentido da micropolítica na artesanaria deste trabalho é a que se desloca de um pensamento dominante, descrita assim:

É na direção de tal deslocamento que se move um novo tipo de ativismo que vem se propagando mundo afora e que na sociedade brasileira tem acontecido principalmente nas periferias – em especial entre jovens, negros, LGBT e, dentre eles, ainda mais especialmente as meninas... Trata-se de uma nova maneira de decifrar a realidade, de situar os problemas e de atuar criticamente a partir deles: em suma, de uma nova concepção de política (ROLNIK, 2016, p. 8).

As questões tratadas durante o processo de construção do que foi chamado de produto educacional sustenta-se na interseccionalidade como cosmovisão para construção crítica/reflexiva de pessoas dissidentes que conhecem as diversas faces que as opressões podem lhes apresentar, buscando ao máximo epistemologias que se afastem do modelo universalizado, cisheteronormado, patriarcal e eurocêntrico. “Deste ponto de vista, a ciência – o jogo real, aquele que devemos jogar – é retórica, é a convicção de atores sociais relevantes de que o conhecimento fabricado por alguém é um caminho para uma forma desejada de poder bem objetivo” (HARAWAY, 1995, p.10). É importante conhecer, reconhecer e praticar os modos de produzir ciência e arte, mas, sobretudo modos de re-existência que mais se assemelham com a própria formação social-histórica-cultural singular de cada território.

POR POLÍTICAS DO AFETO

Os espaços formais de educação compõem-se por instituições cisheteronormatizadas e embranquecidas e mesmo com alguns avanços nos debates sobre a necessidade de construção de procedimentos educacionais referenciados nas culturas locais, as pesquisas contemporâneas decoloniais no Brasil têm fracassado ao pautarem suas críticas e reivindicações apenas nas lutas identitárias. Ocorre que, frequentemente, as e os intelectuais das ciências sociais e políticas, as militâncias de movimentos sociais, as lideranças políticas, mesmo as de esquerda, que fundamentam suas lutas na questão identitária tem sido capturados por práticas liberais num momento político de avanço dos ideais conservadores. Quanto mais capturadas são as frentes de luta mais força ganha o neocolonialismo, responsável por esquadriñar corpos e identidades dissidentes, assim como aponta o pesquisador e ativista Rafael Guimarães (2018):

Este processo vai se repetindo mesmo nos espaços não-hegemônicos, como no campo dos estudos feministas, nos estudos de gênero e dos estudos étnico-raciais, por exemplo, constituindo-se como campos em que o pensamento hegemônico, ainda seja o mais respeitado e necessariamente basal para qualquer construção crítica nestes campos (GUIMARÃES, 2018, p. 32).

50 Rolnik remonta os conceitos percepto e afecto de Deleuze e Guattari enquanto emoções vitais que paradoxalmente formam e são formados pela subjetividade em fluxos com o mundo e suas culturas vigentes, e infere que as consequências dos desejos, por não serem neutras, influenciam nas formas de realidade, “são distintas formações do inconsciente” (Rolnik, 2016, p.13). É uma crítica à avassaladora política de desejo colonial-capitalística que chega acabando com tudo.

A identidade é um assunto extremamente discutido em teorias sociais e psicológicas enquanto categoria constitutiva de indivíduos e grupos. As teorias de identidades postuladas nas universidades ocidentalizadas na modernidade defende o ponto de vista do sujeito unificado. E para que serve essa premissa, senão para subalternizar as identidades que não se enquadram nas normas ocidentalizadas?

As ciências naturais, sociais e humanas sempre estiveram implicadas em esperanças como essas. A ciência sempre teve a ver com a busca de tradução, convertibilidade, mobilidade de significados e universalidade - o que chamo de reducionismo quando uma linguagem (adivinha de quem) é imposta como o parâmetro para todas as traduções e conversões (HARAWAY, 1995, p. 16).

Grosfóguel (2016) aponta para o privilégio epistêmico dos homens da Europa ocidental, que ao universalizar o seu saber para todo o globo terrestre com as vantagens das disputas territoriais, deslegitimam e impossibilitam as epistemologias do sul global, esses epistemicídios convergem para diversos trânsitos. Segundo a postulação eurocentrada da identidade do sujeito unificado, a mesma inside sobre corpos disformes de modo violento ao inferir que o que não está no padrão (leia-se homem branco ocidental heterossexual submetido à divisão social do trabalho, ou seja, sujeito controlado) está adoecido e precisa de cura ou assistência controlando através da aliança com as ciências da saúde as identidades plurais (a título de exemplo cito a histeria feminina como condição patológica reconhecida pela medicina no século XIX como forma de controle da sexualidade das mulheres brancas do ocidente). Ainda para Grosfóguel:

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais (GROSFÓGUEL, 2016, p. 25).

Em sua obra intitulada *A identidade cultural na pós-Modernidade*, o estudioso jamaicano pós-colonial Stuart Hall (2001) diverge acerca das concepções da identidade e a delinea como um processo mais amplo de mudança. Dessa forma, o grande objetivo do autor é buscar explorar questões relacionadas com a identidade cultural na pós-modernidade. Hall sustenta a antítese do pensamento ocidental de que há identidades plurais, constituídas como processo mais amplo de mudança e defende que as identidades estão sempre em formação, não sendo fixas, estáticas, mas sim cambiantes.

Com essa discussão sobre identidade pretende-se repensar pontos de tensão sobre a questão do apego as noções de identitárias apontadas no início do texto. Ao se tratar de identidades de gênero e identidades étnico-raciais, salienta-se a importância e conquistas nesse âmbito de movimentos sociais e políticos representados e representantes dos diversos grupos formados por pessoas subalternizadas. Parafraseando a pensadora indiana Gayatri Spivak (2010) pergunta-se: Podia o subalterno falar? E cita-se Sojourner Truth, abolicionista afro-americana e ativista dos direitos das mulheres, que pergunta na Convenção dos Direitos da Mulher⁵¹ para feministas brancas, em 1851: “Não sou eu mulher?” (DAVIS, 2016, p.70)

51 Sojourner Truth estava entre as participantes, em sua maioria eram mulheres brancas, da Convenção dos Direitos da Mulher que aconteceu em Akron, Ohio, no ano de 1851. Na ocasião Truth expressou que para que a luta feminista pudesse contemplar as mulheres em suas diversidades era necessário que as feministas brancas ouvissem as mulheres pretas que por sua vez, aspiravam ser livres não apenas da dominação sexista (pauta principal da convenção), mas também da opressão racista.

O fato é que as lutas identitárias desde a primeira onda do feminismo branco concomitante ao abolicionismo negro com uma forte atuação das mulheres negras, e as pautas das diversas etnias dos povos originários das Américas ensejam por visibilidade como estratégia política. Muitas pesquisadoras e escritoras dissidentes têm questionado sobre quem tem direito à voz numa sociedade que tem como norma a branquitude, a masculinidade e a heterossexualidade – a rigor, indissociáveis num contexto que universaliza. A filósofa panamenha, Linda Alcoff (2014) destaca que “eu acredito que podemos falar em generalidades, mas não em universalismo ou essencialismo. A tentativa de formular a experiência de mulheres ou opressão de mulheres de um modo universal levará a erros coloniais”. O fortalecimento de identidades sociais é primordial enquanto movimentos políticos e os direitos advindos daí são inquestionáveis, dentre eles os que dizem respeito a educação nas universidades, “e, como desdobramento, as formas de ensinar/aprender também nos espaços educacionais outros” (GUIMARÃES, 2018, p.30).

Nos Estados Unidos “o conceito de política identitária foi originalmente criado em 1977” (KUMAR, 2018) pelo coletivo de feministas socialistas negras e lésbicas denominado *Combahee River Collective*. A necessidade de definir os caminhos políticos autônomos e solidários em diálogo com “outras organizações e movimentos progressistas” (Uma declaração Negra Feminista A Coletiva do Rio Combahee, 1977), mas com o enfoque na identidade do grupo parecia ser uma alternativa revolucionária contra o racismo e o sexismo.

A declaração mais geral de nossa política neste momento seria a de que estamos comprometidas a lutar contra a opressão racial, sexual, heterossexual e classista, e que nossa tarefa específica é o desenvolvimento de uma análise e prática integradas baseadas no fato de que os sistemas maiores de opressão se interligam. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas. Como Negras vemos o feminismo Negro como o lógico movimento político para combater as opressões simultâneas e múltiplas que enfrentam todas as mulheres de cor (Uma declaração Negra Feminista - A Coletiva do Rio Combahee, 1977, p.1).

Em entrevista à editora estadunidense Rashmee Kumar na publicação on-line *The Intercept*, o escritor e historiador Asad Haider explica como os movimentos antirracismo e antissexismo nos Estados Unidos foram cooptados por políticas liberais, anulando os fatores simultâneos de opressão, escanteando as perspectivas de classe e fortalecendo o capitalismo e conseqüentemente os processos de opressão contra as coletividades subalternizadas, “o que pretendia ser uma estratégia revolucionária para derrubar opressões entrecruzadas tornou-se uma palavra de ordem nebulosa e carregada, que foi cooptada pelos diferentes polos do espectro político”. (KUMAR, 2018).

Onde quer que se alinhem os debates, intelectuais concordam que a noção de identidade é indispensável ao discurso e prática política contemporânea, porém, não é uníssono o entendimento que tem implicações preocupantes para a inclusão política e nossas possibilidades de solidariedade e resistência. Ao criticar as políticas de identidade em *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*, a intelectual negra estadunidense bell hooks inspira a dizer que “não quero que as críticas à política de identidade possam se transformar num método novo, e chique, para silenciar os alunos de grupos marginais” (hooks, 2013, p 112).

Haider em seu livro analítico, *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*, sobre a política identitária desde a segunda metade do século XX até a era Donald Trump discorre que:

O enquadramento da identidade reduz a política ao que você é como indivíduo e enquanto ganha reconhecimento como indivíduo, e não à sua participação em uma coletividade e na

luta coletiva contra uma estrutura social opressora. O resultado é que a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as mesmas normas que se dispõe a criticar (HAIDER, 2018).

No recente contexto político bolsonarista brasileiro, em que a extrema direita ganha força, e a gestão do mais alto nível federal declaradamente fomenta, o que o teórico político camaronês Achille Mbembe sistematiza enquanto necropolítica, “o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito” (MBEMBE, 2016, p.124), é imprescindível que nós, a nova geração de intelectuais, pesquisadores e ativistas nos situemos. Ao longo das três últimas décadas foi possível perceber, aqui no Brasil, uma trégua mal mascarada às corpas dissidentes com a ascensão da esquerda. Foi possível estreitar alguns diálogos e avançar na conquista de direitos, mas a esquerda se fragmentou numa disputa para reivindicar quais grupos tiveram historicamente seus direitos relegados, fundamentados nas identidades subalternizadas. Entretanto, enquanto alguns espaços, sobretudo os acadêmicos e os de representação da política eletiva, eram passíveis de autorrepresentação individuais de mulheres, indígenas, negras, LGBTQIA+, imigrantes criou-se uma falsa consciência de que os epistemicídios/genocídios e racismos/sexismos estavam dirimindo. Mas, ao ocupar esses espaços ocorreu a sedução exatamente pelo que representam o poder do capitalismo, tornando alguns ativismos, como diz Foucault em *Vigiar e Punir*, corpos docilizados. “O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe” (FOUCAULT, 2004, p. 119).

As lutas dividiram as alianças, enfraqueceram-se acreditando que agora podia sim o subalterno falar, esqueceu-se que o racismo/sexismo caminham de mãos dadas com as hegemonias. Enquanto as produções acadêmicas traziam para o escopo da universidade ocidentalizada, e para os outros espaços de educação, temáticas importantes numa busca por resoluções para as desigualdades sociais, efetivamente não interseccionalizou as práticas frente ao que estava prestes a reemergir, e o fracasso em não estimular a solidariedade de forma ampla atingiu grupos subalternizados. E enquanto a esquerda divergia se era realmente necessário incluir discussões sobre gênero e sexualidade no currículo da educação básica, sendo conivente com o cis-sexismo institucionalizado, em dois anos o país sofreu um golpe político, e em seguida a extrema direita calhorda venceu um processo eleitoral democraticamente utilizando como estratégia para a campanha propostas como relaxamento para concessão de armas e liberação de leis ambientais (necropolítica), dificultando ainda mais a demarcação das terras indígenas e quilombolas, além da disseminação de fake news, dentre elas a invenção da distribuição de “kit gay” como material didático para crianças. Apontando para essa discussão Mbembe correlaciona morte, soberania e sexualidade:

A sexualidade está completamente associada à violência e à dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgânicos e excrementais. Como tal, a sexualidade diz respeito a duas formas principais de impulsos humanos polarizados – excreção e apropriação – bem como o regime dos tabus em torno deles... Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, entre outras (por exemplo, sexualidade, sujeira, excrementos), a soberania exige que “a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define” (MBEMBE, 2016, p. 126 e 127).

Reconhecer que a liberação de toda gente oprimida requer a destruição dos sistemas⁵² político-econômicos capitalistas e imperialistas tanto como o do patriarcado, implica na “aplicação teórico-prática do conceito de interseccionalidade” que “se configura como um aspecto indispensável a uma análise crítica da normatividade cisgênera”. (VERGUEIRO, 2016, p. 30). Mais uma vez, questina Spivak, “Pode o subalterno falar?” e desta vez parafraseando

⁵² Sistema em referência a pesquisadora e ativista transfeminista Viviane Vergueiro (2015) que substitui as letras ou adiciona o prefixo Cis em palavras cujas significações não incorporam outras existências diferentes das cisgêneras.

Truth “E não seriam as trans/travestis e indígenas, mulheres?” A militância identitária, por vezes, torna-se um conjunto de peças sobrepostas que não se encaixam e que fragmenta cada pauta, porém, Gloria Anzaldúa, escritora chicana, reflete que para a mulher do terceiro mundo, a que está no entre lugar das opressões “essas inúmeras possibilidades deixam *la mestiza* à deriva em mares desconhecidos. Ao perceber informações e pontos de vista conflitantes, ela passa por uma submersão de suas fronteiras psicológicas” (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

Assim, a criação de uma metodologia anarcocriativa com adolescentes mulheres, idade entre 12 e 19 anos, que experimentam em seus corpos e trânsitos pelos territórios a potência transgressora de existir frente ao sistema capitalista neoliberal, é um ante modelo epistemológico. E portanto, tensiona a importância de re-conhecer por onde ocorrem as capturas, o que faz deixar de olhar para as companheiras re-conhecendo as diferenças, e identificando que cada uma precisa falar por si, para que nas diferenças sejam capazes de construir anarcocriações. Kimberlé Crenshaw, intelectual negra estadunidense, ao analisar as nuances interseccionais pondera que “um certo grau de invisibilidade envolve questões relativas a mulheres marginalizadas, mesmo naquelas circunstâncias em que se tem certo conhecimento sobre seus problemas ou condições de vida” (CRENSHAW, 2002, p.174).

Desta maneira, toma-se as formas de insurgir ocupando os espaços da academia, dos ativismos, das artes “borrando as fronteiras” (ANZALDÚA, 2005) epistemológicas “e decido, por uma tradição na qual também fui formado (...) em aderir cotidianamente ao trabalho micropolítico” (GUIMARÃES, 2018, p. 33). Para tanto, compreendeu-se a importância de distanciar do modo pesquisadora que controla todo o processo da pesquisa, rompendo com as epistemologias fundadas no saber hegemônico.

Ao longo da experiência desta pesquisa, situada no programa de pós-graduação em ensino e relações étnico-raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia junto com as adolescentes que viviam no Município de Ilhéus, numa casa de acolhimento institucional, houve a possibilidade de ter autonomia sobre o que poderia ser desenvolvido enquanto pesquisa educacional. E se esta premissa é válida para a pesquisadora por que não seria para as pessoas com as quais pesquisaria/criaria/vivenciaria? bell hooks (2013) convida a definir uma estratégia pedagógica que assegure, por meio de diferentes ferramentas, que estudantes possam falar e, para tanto, traz a necessidade de que suas experiências sejam relatadas a fim de produzir novas teorizações. “Se a pedagogia do professor não for libertadora, os estudantes provavelmente competirão pela valorização e pela voz em sala de aula” (hooks, 2013, p. 115 e 116).

Adotar um modo de fazer pesquisa que não pré-define cada passo a ser dado é se deparar com incertezas e instabilidades durante o percurso, mas também é ser agraciada pelas surpresas forjadas na poética do encontro. Há quem possa questionar a imparcialidade e neutralidade de pesquisas como esta, e Haraway defende que:

Nessas visões tentadoras, nenhuma perspectiva interna é privilegiada, já que todas as fronteiras interno-externas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade. Portanto, da perspectiva extremista dos construcionistas sociais, por que deveríamos ficar acuados pelas descrições dos cientistas sobre sua atividade e seus feitos? Eles e seus patronos têm interesse em jogar areia em nossos olhos (HARAWAY, 1995, p.9).

A construção do conhecimento tendo como sustentáculo a metodologia anarcocriativa tem como premissa principal a poética do encontro e o entendimento de que a educação se faz na lida com a/o outra/o, nas emergências das/os sujeitas/os, nas fronteiras que são fluídas. A proposta de descolonizar esta pesquisa e desenhar uma metodologia anarquista com vistas à criação de uma pedagogia situada nas pessoas criadoras e nos seus saberes foram estratégias

políticas apoiadas numa nova consciência mestiça, que prioriza ações contra-hegemônicas vislumbrando a construção entre as paridades ao invés, tão somente, de operar na lógica que os opressores tanto dominam: da defesa em reação aos ataques. A anarcocriação se deu de modo a efetivar a autonomia das pessoas enquanto sujeitas.

As novas mestiças confluíram entre si, perceberam-se em suas contradições, delinearão qual o lugar de seus opressores e não se negam reprodutoras de violências, entretanto, conscientes, se propõem a trans-formar suas realidades e as de quem chega. As fronteiras existem e sistemas de dominação são criados cotidianamente para que as primeiras não sejam desfeitas. As fronteiras serão balizadas, serão criadas estratégias outras que viabilizem futuro, mas sobretudo, presente dignos.

As dissidências foram criadas por quem detém o poder e relega o direito de vida com liberdade. Mas para a identidade mestiça é uma saída possível reconhecer as potências que emergem a partir do encontro das pluralidades étnicas e culturais, bem como confraternizar com o trânsito dessas pluralidades não implica que será esquecido ou negligenciado o fato dos ancestrais terem sido mortos e nem o fato de que também a existência da memória de ancestrais que mataram, contudo, no presente haverá re-existência com afeto.

Para além de fortalecer a rede de afeto que já havia entre as adolescentes, colocar no mundo uma websérie, despertou nelas a consciência de que possuem ferramentas para elaboração de canais de comunicação entre pessoas, não só através das tecnologias, mas de modos mais sutis, como os olhares, a mudança de uma expressão. Os silenciamentos que são impostas as mulheres em situação de acolhimento são muitos. O Estado alude sobre privações que em determinado momento verbalizar não é mais uma opção para elas, assim como confiar em outras pessoas. Com essas vivências as adolescentes aprenderam que existem pessoas aliadas em muitos lugares.

Com cuidado, como ensina Anzaldúa (2000, p. 235), “sua pele deve ser sensível suficiente para o beijo mais suave e dura o bastante para protegê-la do desdém. Se for cuspir na cara do mundo, tenha certeza de estar de costas para o vento” e que se submeta a ordem sexista/racista, experimentando fluências poéticas e estéticas como possibilidades de des-construção e re-existência. Decidiram, então, seguir o caminho para o qual aponta Igiaba Scego (2018): “agora poderemos narrar a nós mesmas, como quisermos”.

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda. **Entrevista com Linda Alcoff**. 2018. Disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/en/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1936-entrevista-linda-alcoff> Acesso em 10/07/2019
- ANZALDÚA, Glória Evangelina. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. *Revista Estudos feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, Florianópolis, 2000.
- ANZALDÚA, Glória Evangelina..**Borderlands/La frontera: La nueva mestiza**. *Revista Estudos Feministas*, v.13, n 3, p. 704-719, Florianópolis, 2005.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v.2, n.11, p.89-117, Brasília, 2013.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- COLLING, Leandro. **O que temem os fundamentalistas**. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/fundamentalistas-anti-lgbt/>. Acesso em: 10/07/2019
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo. 2016

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- GROSFÓGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, 2016. v. 31, n. 1, p. 26-49.
- GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GUIMARÃES, Rafael. Pedagogia micropolítica decolonial na Universidade: reflexões sobre modos de re-sentir. **Revista Espaço Acadêmico**. 2018, n. 207, p. 29-36.
- KUMAR, Rashmee. Como a política identitária dividiu a esquerda: uma entrevista com Asad Haider. 2017. Disponível em <https://theintercept.com/2018/06/01/politica-identitaria-asad-haider/>. Acesso em 27/03/2019
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 6a. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. v.5 p. 7-41 Campinas 1995.
- HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LACAN, J. (1957-58). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LÉON, Adriano. **Os labirintos do desejo: desenhando a metodologia anarcoqueer**. Revista Política e Trabalho, Pernambuco, n. 36, Abril de 2012, p 19-35.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes & Ensaios**, v. 32, 2016, p. 123-151.
- PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio. **Anarquismos & educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- PASSOS, E.; KASTRUPE, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa- intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 19 (1), Janeiro- abril/2011, p. 11-20.
- RODOVALHO, Amara Moira. O Cis pelo Trans. **Revista de Estudos Feministas**, v.25, n.1, Florianópolis, Jan./Abr. 2017. P. 365-373
- ROLNIK, Suely. (2016) **A hora da micropolítica**. São Paulo: N-1 Edições.
- SCEGO, I. **Adua**. São Paulo: Nós, 2018.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- Uma declaração Negra Feminista A Coletiva do Rio Combahee Abril de 1977. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/combahee%20river%20zine%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/combahee%20river%20zine%20(2).pdf) Acesso em 27/03/2019.
- Vergueiro; V. (2016) **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Salvador: UFBA

PROCESSOS IDENTITÁRIOS ENTRE ADOLESCENTES PRETAS E PARDAS EM CONTEXTO ESCOLAR PRIVADO

Erislayne Maria da Silva Santos⁵³
Fernando Silva Teixeira Filho⁵⁴

DINÂMICAS RACIAIS EM CONTEXTO ESCOLAR PRIVADO

As dinâmicas raciais em contextos escolares privados são complexas e multifacetadas, influenciando a experiência educacional de adolescentes pretas e pardas de várias maneiras. Aqui estão algumas considerações feitas referente ao racismo institucional, tais como microagressões e discriminações veladas, diferenças socioeconômicas, expectativas e pressões acadêmicas diante do contexto escolar privado para adolescentes racializadas e experiências raciais que perpetuam segregação social e impactam a saúde mental dessas jovens. Estes pontos fornecem uma estrutura abrangente para explorar as construções identitárias de adolescentes pretas e pardas em contextos escolares privados, destacando a importância de uma abordagem interseccional e inclusiva. Analisando o racismo institucional a partir das abordagens esquizoanalítica e foucaultiana, podemos aprofundar e complexificar as estruturas e os mecanismos raciais institucionalizados.

A perspectiva esquizoanalítica, desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), questiona estruturas fixas. A esquizoanálise, por um outro lado, enfatiza fluxos, conexões e multiplicidades que formam e deformam a sociedade. Podemos compreender isto a partir de máquinas sociais e desejos que operacionalizam o racismo institucional como uma máquina social que codifica e *territorializa* o desejo de indivíduos e grupos, se dispondo de mecanismos que moldam e restringem os fluxos de desejo das populações racializadas, regulando suas possibilidades de existência e expressão dentro da sociedade, descriminalização racial.

Enquanto isso, o racismo institucional, pelo referencial foucaultiano, pode ser entendido a partir de suas ideias sobre poder, disciplina, biopolítica e a produção de saberes. Michel Foucault (1995) não tratou especificamente o racismo institucional em seus escritos, mas suas teorias oferecem ferramentas analíticas importantes para entender como o racismo se manifesta e é perpetuado nas instituições.

Existem diversos conceitos que podemos utilizar para explorar isto, tais como: micro e macro política do poder, que institui a disciplina dos corpos; a governamentalidade, que produz noções de regulação da população com normas de saúde e de condutas. Neste caso, especificamente, encontramos maneiras de controlar normas sobre saúde, de comportamento e de desempenho acadêmico que são diferentes para alunas brancas e pretas e pardas, que contribuem para processos de exclusão e marginalização.

Não podemos deixar de mencionar os dispositivos de normalização, que se baseiam em critérios de inclusão/exclusão, que definem e naturalizam “o que” e “quem” é “normal” ou “desviante”. No contexto escolar, tal normalização pode levar à exclusão de alunas pretas e pardas que não se conformam às normas implícitas ou explícitas da instituição. Outro

53 Mestranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Assis. e-mail: erislaynemaria@gmail.com.

54 Orientador Teixeira Filho, Fernando Silva; Licenciado e formado em Psicologia pela Universidade Paulista (1989); Mestre (1993) e Doutor (2000) em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Livre-Docente (2013) em Psicologia Clínica pela Universidade Estadual Paulista - UNESP, Faculdade de Ciências e Letras Júlio de Mesquita Filho.



conceito importante para nós, neste trabalho, é apreender o funcionamento sobre relação saber-poder. É neste funcionamento que o poder está intimamente ligado à produção de conhecimento. Nas escolas, isso se manifesta na seleção do currículo e nos materiais didáticos que, muitas vezes, invisibilizam, marginalizam ou distorcem a história e a cultura afro-brasileira, reforçando hierarquias raciais.

Diante de todos esses desdobramentos na perspectiva foucaultiana, quero dialogar com este próximo conceito com narrativas decoloniais, onde podemos correlacionar a formas de resistência como práticas de subversão, onde Foucault também fala sobre a resistência ao poder e a redefinição de narrativas, em que as alunas, professore/as, famílias e agentes de transformação social podem encontrar maneiras de resistir, produzir e disseminar saberes contra-hegemônicos. Isto é, saberes que valorizam e centralizam a experiência multirracial e a história dos afro-indígenas brasileiras, como maneira de resistência às práticas racistas institucionais a partir da formação de coletivos, da realização protestos e outras formas de cuidados ativistas. Dito isso, julgo essencial considerar as contribuições de autoras como Patricia Collins (1990) e Neusa Santos Souza (1983). A partir das perspectivas destas autoras, podemos acessar uma compreensão multifacetada desta realidade, justamente por partirem de contextos e focos diferentes. Collins (1990) argumenta que as experiências das pessoas são moldadas por múltiplas dimensões de identidade que se cruzam, como raça, classe, gênero e sexualidade.


Logo, em um contexto escolar privado, isso significa que adolescentes pretas e pardas não enfrentam apenas o racismo, mas também outras formas de discriminação que podem se sobrepor e intensificar suas experiências. Neste caso, devemos pensar no fluxo de interseções de identidade correlato aos mecanismos que moldam e restringem os fluxos de desejo dos sujeitos, como sustenta a esquizoanálise. Portanto, os eixos de opressão enquanto matriz de dominação se interconectam e são sustentados por instituições sociais, incluindo escolas. Nas escolas privadas, práticas como políticas de admissão, histórico familiar financeiro, normas curriculares e expectativas de comportamento podem refletir e reforçar essas dinâmicas de poder.

Neusa Santos Souza (1990) em sua obra, trata da questão da identidade racial e os processos de subjetivação de pessoas negras em uma sociedade racista. Aqui, no contexto escolar privado, podemos extrapolar suas ideias para entender como as adolescentes pretas e pardas vivenciam a formação de sua identidade em espaços predominantemente brancos e elitizados, uma experiência de “tornar-se negro” nesse ambiente pode envolver a internalização do racismo e a luta para afirmar uma identidade positiva diante da branquitude. Em contextos escolares privados, onde a maioria dos alunos e professores podem ser brancos, adolescentes pretas e pardas podem sentir-se isoladas e desvalorizadas, o que afeta sua autoestima, desempenho, senso de pertencimento e identidade. A falta de reconhecimento e pertencimento nas escolas particulares pode levar ao que Souza (1983) chama de “dor psíquica”, resultando em sentimentos de inadequação e inferioridade. Tais sentimentos podem ser observados nos dados coletados nessa pesquisa e que serão analisados a seguir.

METODOLOGIA DO ESTUDO

Tendo em vista a importância de pensar os processos de subjetivação e identidade racial de adolescentes pretas e pardas, a presente investigação, de natureza qualitativa, priorizou a escuta das experiências pessoais das jovens estudantes como a principal fonte de dados. O objetivo central desta pesquisa foi compreender, a partir das narrativas de adolescentes pretas e pardas em contexto escolar privado, como elas percebem a sua identidade racial.





Entre as vinte e sete (27) escolas privadas que atendem adolescentes, somente duas se interessaram em participar da pesquisa, no entanto, não tinham o número mínimo de adolescentes pretas e pardas para realizar o grupo focal — que foi a ideia inicial desta pesquisa. Outrossim, houve apenas três adolescentes interessadas em participar da pesquisa. Diante da ausência de adolescentes pretas e pardas em contexto escolar privado, as entrevistas foram realizadas sem a interferência escolar, tendo sido realizada com três adolescentes, duas pretas e uma parda, via online, sob autorização dos responsáveis com termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) e termo de assentimento assinados.

O referencial teórico utilizado para a análise dos dados foi a perspectiva pós-estruturalista e decolonial, iniciando com reflexões acerca da origem da interseccionalidade. Os dados foram produzidos a partir de entrevistas semiestruturadas, individuais, realizadas virtualmente e de modo síncrono. O método adotado foi o da análise de conteúdo. Neste contexto, as categorias centrais da interpretação dos dados foram: adolescências, subjetivação, identidade preta e parda, contexto escolar.

ADOLESCÊNCIAS EM CONTRASTE: MICROFISSURAS COTIDIANAS ENTRE NÓS, PRETAS E PARDAS.

As participantes retrataram seu processo de autorreconhecimento racial e as implicações dessa experiência no contexto familiar e escolar. Aqui temos espaço para perceber a complexidade da experiência subjetiva das participantes, que é moldada por múltiplas forças sociais e psicológicas. A esquizoanálise destaca a dinâmica entre as linhas de desejo e as normas sociais. A interseccionalidade evidencia a sobreposição de opressões. E a psicanálise explora os conflitos internos e as dinâmicas familiares. Diante disso, temos um conteúdo multifacetado em direção à aceitação de si mesma ou como diria Neusa Santos Souza (1983) em direção à construção do próprio discurso:

Participante: Me senti muito feliz e agradecida pelo convite porque é um assunto muito importante e interessante porque envolve a psicologia e a comunidade negra, principalmente das lutas negras que é um tópico muito importante para sociedade e é uma área que eu gosto muito que é a psicologia.

Pesquisadora: Que legal! Interessante. Eu gostaria de escutar livremente, sem tabu, sem regra, sem tempo, como você se descreveria, caso alguém perguntasse como você é, como você se vê, como você se descreve?

Participante: Eu começaria, meu nome é XX, tenho 17 anos, eu diria que eu sou parda, tenho o cabelo cacheado... Posso falar traços da minha personalidade?

Pesquisadora: Pode, pode sim.

Participante: Eu sou uma pessoa engraçada, que é fácil de lidar. Gosto de jogar, de ler, gosto de coisa de psicologia e... Acho que é isso.

Pesquisadora: E o que te interessa na psicologia?

Participante: Entender a ação humana, juntamente com a filosofia e a sociologia; conseguir ajudar as pessoas e fazer o mundo funcionar direito.

Pesquisadora: Isso não fazia parte do meu roteiro (risos), mas achei legal. Então você se vê como parda, se coloca como parda. E desde sempre? Como se deu essa leitura, enquanto parda?

Participante: É que eu ainda fico muito confusa com os termos pardos e negros, porque isso me confunde bastante. Mas eu me vejo mais parda por causa da minha cor que não é tão retinta e eu tenho uma cor mais clara, mas não deixa de ser negra. Acho que eu me identifiquei melhor nessa cor. (grifos dos autores)

Vemos aqui como as categorias raciais são complexas e variam de acordo com diferentes contextos e percepções individuais. Mas, quais seriam os significados socioculturais dessas distinções estéticas? A identificação como parda reflete uma experiência sob a condição de mistura de etnias e culturas. É necessário que haja espaço para essa reflexão, para



que possamos debater como se dão os efeitos do racismo intrafamiliar e intrarracial nos movimentos raciais. Um dos efeitos mais comuns é o limbo racial: “É que eu ainda fico muito confusa com os termos pardos e negros, porque isso me confunde bastante”, tal “confusão” pode produzir quais “dores psíquicas” (Santos, 2010)? Tais “Dores” podem se manifestar de maneiras diferentes em cada pessoa, contudo, escutando as participantes e realizando uma análise de conteúdo é perceptível como o “limbo”, ou vazio identitário se repete nos discursos, produzindo sentimento de não pertencimento a algum grupo. Aqui, enfatizo, em primeira pessoa, o limbo é um dos afetos experimentados por pessoas pardas, baseada no que chamamos de “escrevivência” por Conceição Evaristo, onde o eu-lírico é também coletivo. O vazio identitário pode influenciar na forma como a pessoa se relaciona com outras e como é recebida em diferentes contextos sociais e culturais. Além disso, pode levar a um estresse adicional e a uma pressão para se ajustar ou se adaptar a normas que não correspondem à sua realidade, bem como, conflitos internos sobre a própria experiência racial. A seguir, trecho de outra participante que se autodeclara como negra:

Pesquisadora: [...], pensando agora na demarcação racial, como você se entende? Parda ou, preta? Como que você faz essa leitura de si mesma? Inclusive quando chegou essa proposta de pesquisa, você se enxerga dentro da população negra?

Participante: Eu me enxergo, mas eu achava que eu era parda por conta do documento. Porque uma vez eu vi que tava escrito parda e, eu coloquei que eu era morena. Na verdade morena não existe, na verdade é preto. Aí eu demorei, sabe? Eu não gosto muito de entrar nessas coisas, sabe? Para falar a verdade eu não gosto, não gostava. Por um tempo eu não gostava da minha cor, eu meio que romantizava isso. E na minha cabeça eu era parda, mas hoje eu entendo que eu sou negra.

A fala da participante revela seu percurso de autodeclaração e reconhecimento em relação a sua identidade racial. Gostaria de destacar aqui a aversão inicial da participante em discutir temas relacionados à identidade racial. Isso aponta o desconforto e a dificuldade em lidar justamente com questões de identidade e pertencimento, [...] “*Eu não gosto muito de entrar nessas coisas, sabe? Para falar a verdade eu não gosto, não gostava*” o que demonstra um desejo de evitar conflitos emocionais internos. Isso somente muda quando a participante consegue se afirmar como negra [...] “*E na minha cabeça eu era parda, mas hoje eu entendo que eu sou negra*”.

Identificar-se como negra foi um passo importante para a assunção de uma identidade mais coesa e integrada. Afinal, proporcionou um senso mais profundo de pertencimento e conexão com uma herança cultural e histórica compartilhada. Essa é uma das questões centrais para pensarmos as dinâmicas intrarraciais dentro dos movimentos negros, oferecendo espaço para questionar e desconstruir hierarquias internas que podem enfraquecer a unidade e a eficácia do movimento antirracista. Seguir, uma fala das participantes revela uma noção acerca do que e de quem, de fato, recebe legitimação e autorização por meio da *pigmentocracia* em “Ela é negra mesmo”;

Pesquisadora: É algo que a gente consegue constatar, diante da nossa própria realidade. Você é filha de um casal inter-racial?

Participante: Não, os dois são pessoas negras. Acredito que minha mãe... Ela é negra mesmo. (grifos dos autores)

Podemos perceber na fala da adolescente: “*Acredito que minha mãe... Ela é negra mesmo.*” os efeitos da *pigmentocracia* que configura um sistema de hierarquização baseado na cor da pele, influenciando diretamente na internalização de autenticidade e legitimidade racial dentro dos movimentos negros.





Alejandro Lipschütz (1944) cria o conceito *pigmentocracia* no seu estudo sobre raça na América Latina, especialmente em relação à questão indígena – o *indoamericanismo*. O autor critica as teorias, comuns à época, de que existiria uma inferioridade biológica com base na raça. Para ele, elas seriam uma ficção. Contudo, segundo Lipschütz (1944), a categoria raça possuía uma função social.

Observa-se isso quando Lipschütz (1944, p. 53, tradução própria) afirma que, “na história humana, a função da massa indígena diante do conquistador sempre foi de servir-lhe, diretamente ou indiretamente”. Ou seja, a ideia de que existem raças justifica a ação de conquista e exploração de um povo. Como, porém, esta função social é estabelecida, se a inferioridade biológica não é real? Ao responder tal pergunta, Lipschütz (1944) desenvolve o termo *pigmentocracia*. Para o autor, raça estava relacionada às características fenotípicas hereditárias e referia-se a como estas características eram interpretadas na ordem social. Isto é, ela era usada para agrupar socialmente as pessoas, a partir de características fenotípicas. Dessa forma, quando alguém era caracterizado como “índio”, a esta pessoa era atribuída uma certa classe social. Isto é, para Lipschütz (1944), a categorização racial ocorre por características fenotípicas, especialmente o pigmento cutâneo, e a Lei do Espectro das Cores Raciais hierarquiza as pessoas segundo estas características. Logo, a sociedade organizada por tal lei é “uma pigmentocracia [...]: o pigmento, mais do que qualquer outro caráter físico, serve de símbolo para o grupo social dominante; este necessita sempre de suas ‘cores’ – e a natureza as oferece, às vezes, bondosamente, e, com isto, parece justificar as pretensões sociais do grupo” (Lipschütz, 1944, p. 72, tradução própria).

Na parte da América colonizada pela Espanha, *locus* do seu trabalho, o autor argumenta que esta definição biológico-social de raça origina a Lei do Espectro das Cores Raciais. Esta estabelece, culturalmente, o branco como o *senhor*, o indígena como o *peão* e a cor da pele como a principal diferenciadora entre o branco e o indígena.

Ainda, segundo Lipschütz (1944), a mestiçagem corrobora para o funcionamento desta lei ao criar grupos intermediários entre o senhor e o peão (com base na cor). Contudo, eventualmente, ela corrói esta mesma lei, esfumando a linha de cor entre o grupo dominante e o dominado. A *pigmentocracia* se sustenta, então, pelo que o autor chama de *Hipocrisia Racial*, um procedimento psicossocial que justifica a dominação, assim como a Lei do Espectro das Cores Raciais. Porém, esta lei “trata de justificar os privilégios por características físicas ou raciais existentes, como o pigmento cutâneo ou outros. No segundo caso [Hipocrisia Racial] se recorre [...] a diferenças físicas ou raciais inexistentes [...]” (Lipschütz, 1944, p. 75, tradução própria).

O autor se refere aqui à assimilação. Afirma que os nativos ou mestiços imitam a língua e a cultura dos brancos, acumulam riquezas e se revoltam contra os “nativos selvagens”, que buscam a aceitação do grupo dominante. Nesta busca, eles inventam diferenças fenotípicas em relação ao seu grupo original. Por exemplo, alguns indígenas e mestiços argumentavam que possuíam sangue branco para justificarem sua ascensão social.

Outros diziam que tinham cor apenas no rosto e nos braços, mas que o corpo deles era branco. Assim, “a Hipocrisia Racial [...] pode ser posta a serviço do subgrupo dominante para facilitar o domínio deste sobre outros subgrupos que ao mesmo grupo étnico pertencem” (Lipschütz, 1944, p. 82, tradução própria).

Para Lipschütz (1944), os processos psicossociais descritos têm raízes principalmente interracialis. Para compreender estas raízes, devemos primeiro descobrir o que o autor chama de *autodefesa social*, se tratando da necessidade de o grupo dominante estabelecer uma linha hierárquica visível sobre o grupo dominado.





No caso das sociedades latino-americanas, a Lei do Espectro das Cores Raciais e a Hipocrisia Racial são mecanismos que garantem a autodefesa do grupo dominante. Isto é, mais do que uma dinâmica interna de grupos raciais, a *pigmentocracia* é um argumento criado por brancos para justificar a sua dominação. Porém, o autor ressalta que a autodefesa social do grupo dominante também tem características intrarraciais, já que a *pigmentocracia* é criada entre brancos (dentro do grupo dominante). Além disso, quando a Lei do Espectro das Cores Raciais e a Hipocrisia Racial são incorporados por indígenas e mestiços, a *pigmentocracia* se torna a negação, por parte desses, de sua própria comunidade.

Por fim, ressalto que, embora o autor tenha focado na parte da América colonizada pela Espanha, ele argumenta que a *pigmentocracia* pode ser encontrada em outras sociedades, como no Brasil. Segundo Lipschütz (1944, p. 72, tradução própria), nas sociedades onde a dominação de um grupo sobre o outro é baseada em argumentos raciais, “o pertencimento ao grupo se atesta pela origem racial manifesta, documentada em primeiro lugar pelo pigmento cutâneo”. Ou seja, como a cor da pele é o marcador fenotípico mais evidente de um grupo racial, esta é, normalmente, usada para justificar privilégios sociais em diferentes sociedades estruturadas a partir do racismo. Além disso, o autor argumenta que, nas sociedades onde o outro é o negro, a *pigmentocracia* é ainda mais significativa, já que o contraste destes grupos é maior do que entre o branco e o indígena. O negro, então, se torna o símbolo do escravo e a escravidão é definida, pelo grupo dominante, como natural para nós.

O conceito *pigmentocracia*, de fato, se aplica ao Brasil. Como já apontado, neste país, raça e cor são duas faces da mesma moeda, já que a categorização racial ocorre segundo características fenotípicas, como a cor da pele. Além disso, o mito da democracia racial não apenas propaga a ideia de que o racismo acabou no Brasil, como sustenta a hierarquização das pessoas segundo a raça/cor. Importante ressaltar que:

O termo *pigmentocracia* também é aplicado ao Brasil pela equipe do Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA), coordenado por Edward Telles (2014). Contudo, diferente de Lipschütz, Telles diferencia categorias étnico-raciais e a cor da pele. A equipe do PERLA criou uma paleta de cores e a utilizou para classificar pessoas no México, Peru, Colômbia e Brasil. Então, eles analisaram a escolaridade e o status profissional destas pessoas considerando (i) a classificação delas na paleta de cores, (ii) a classificação segundo a cor da pele (a partir da paleta) e o tipo de cabelo, (iii) a autoidentificação e (iv) como essas pessoas são classificadas por entrevistadores (heteroclassificação). O resultado mostra que, em geral, desigualdades étnico-raciais são mais alarmantes quando se considera a cor da pele do que quando se considera a auto identificação. Com base nesses dados, Telles argumenta que nem todas as desigualdades relacionadas com a cor da pele são expressas pela identificação étnico-racial e, portanto, estes itens devem ser analisados separadamente. Contudo, o Brasil é um caso particular. De acordo com o autor, este foi o único país no qual a raça e a cor estavam extremamente correlatas. Além disso, a identidade étnicoracial e a aparência (que inclui características fenotípicas para além da cor da pele, como o cabelo) se correlacionaram mais com as desigualdades étnico-raciais do que a classificação das pessoas apenas segundo a cor. Considerando isso, neste artigo, mantenho a conexão entre raça e cor expressa por Lipschütz. (Lipschütz, 1944. p. 11)

O fato de a miscigenação ter sido amplamente praticada no Brasil não significa a redução das tensões raciais. Sobretudo porque o estupro foi uma das principais armas usadas na construção do nosso país. Considerando isto, a celebração da miscigenação, que é tão fundamental para o mito da democracia racial, é a comemoração da violência contra as mulheres pretas e pardas. Não é à toa que intelectuais como Beatriz Nascimento (2006 [1974]) e Lélia González (1980) declararam que a base da sociedade brasileira é o estupro de mulheres negras e indígenas. Neste contexto, onde a pessoa parda, fruto da miscigenação, se encaixa?

Embora as pessoas pardas sejam incluídas na população negra pelo IBGE, que vivem em oposição aos brancos, o mito da democracia racial se espalha na medida em que sua





existência reduz as tensões entre brancos e negros e a torna um obstáculo epistemológico. Estudos que representam isto como um argumento sociológico intermediário entre negros e brancos cegavam-se para o tema do racismo no Brasil. Em suma, para reproduzir o mito da democracia racial, a pessoa parda deveria aparecer como uma categoria sociológica “mais próxima” do homem – uma categoria intermediária. De qualquer forma, esta categoria não se reflete ontologicamente. Trata-se de uma invenção dos brancos, num sistema pigmentocrata, para garantir o domínio do seu próprio grupo e limitar a humanidade a si mesma. É também a dissonância entre a categoria sociológica e a inexistência ontológica que faz do pardo/marrom um obstáculo epistemológico.

Neusa Santos Souza (1983) embasa o argumento acima e o complementa denunciando a ideologia do branqueamento, cujo pensamento se funda a partir da ideia de que o negro precisa embranquecer-se para assimilar-se ao grupo dominante e ascender socialmente.

Considerando que esta definição é similar à ideia de Hipocrisia Racial, a ideologia do branqueamento representa a versão brasileira desta ideia. Souza (1983) explora esta ideologia estudando a emocionalidade/subjetividade de pessoas negras e, entrevistando-as, argumenta que ela é destruída durante a ascensão social. Raça, segundo a autora (1983, p. 21), é a “noção ideológica engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes”. Isto é, ela estrutura o capitalismo no Brasil.

Os estereótipos raciais permanecem na nossa cultura e simbolismo, mesmo após a abolição. Ser branco era ser valioso, inteligente, civilizado, humano. Ser negro, diferentemente, era ser irracional, feio, sujo, emocional, exótico, um macaco desprovido de civilidade e humanidade – ser negro era o não-ser. Portanto, “o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (Souza, 1983, p. 19).

Assemelhar-se ao branco e negar a sua própria negritude, portanto, era a única maneira de “tornar-se gente”. Desta forma, para Souza (1983), a possibilidade de ascensão do negro era formada pelo tripé: cor, ideologia do branqueamento e mito da democracia racial (em outras palavras: *pigmentocracia*, Hipocrisia Racial e Lei do Espectro das Cores Raciais). O contínuo de cor significava que, entre branco e negro, existia uma linha ininterrupta de nuances e, quanto mais aproxima-se da cor branca, maiores chances de ascensão social e aceitação.

Este contínuo era criado pela ideologia do branqueamento, que sustentava o mito da democracia racial, propagando a ideia de que qualquer um podia ascender socialmente – bastava se “branquear um pouquinho”.

Logo, nas relações raciais, a *pigmentocracia* brasileira é um sistema de dominação interracial, no qual a pessoa preta torna-se “aquilo que ninguém quer ser” e a pessoa parda se torna um espaço de dupla negação e rejeição, onde tonalidade e traços fenótipos são invalidados, questionados e desumanizados.

Diante disso até que ponto a recusa generalizada referente às experiências e identidades de pessoas pardas, tentando homogeneizarem-se como negras de pele clara, pode representar um movimento de auto ódio composto por ressentimento intrarracial dentro das próprias comunidades negras? De acordo com Beatriz Bueno:

É comum observar que muitos intelectuais e ativistas negros, ao abordarem a questão dos pardos, não aplicam a noção de alteridade. Enxergam a nós, as pessoas mestiças, não como indivíduos ou grupo próprio, mas sim através de uma lente narcísica, projetando em nossos corpos extensões de suas próprias vivências, como se fossemos versões incompletas deles mesmos. Com frequência, somos retratados como variantes menos negras dos negros, enquanto estes são considerados a referência original. (Bueno, 2023, p. 48).





Uma adolescente no contexto da escola privada, nos conta como se deu o início do processo de aceitação da própria identidade e de construção de um discurso pessoal autêntico. Esse percurso descrito pela participante reflete a luta não apenas com as normas sociais, mas também com as expectativas familiares, que são moldadas por essas mesmas normas:

Adolescente x: Sempre tive amigas brancas, muito difícil encontrar uma menina da minha cor, negra, em escola pública... Ops, escola particular. E sempre me comparava e, antes de entrar aqui, minha mãe sempre alisava meu cabelo. E quando eu era criança eu achava legal e tudo mais. Porque eu era parecida com as outras meninas e tudo mais, eu gostava. Só que com o tempo eu comecei a ver na internet referência de mulheres negras e outras garotas com cabelo cacheado, eu comecei a mudar a minha imagem. E perceber que eu gostava mais daquilo. Tipo eu lutei pelo cabelo, eu parei de alisar ele. E eu me vi muito melhor com isso. A comparação era horrível, eu me sentia muito inferior e achava que nunca ia conseguir namorar alguém ou alguém gostar de mim, porque eu era diferente. (grifo dos autores)

Pesquisadora: Sim. E, essa luta que você fala parece que teve uma questão com a sua mãe? Ou não?

Participante x: Sim.

Pesquisadora: Sim? Houve um embate?

Participante x: Houve, porque, a gente teve algumas brigas e discussões sobre isso. Mas, depois de um tempo ela aceitou, me levou no cabeleireiro para fazer a transição que foi tão difícil. E ela me ajuda bastante, ela compra produtos pra mim, acha bonito e me apoiou depois de um tempo.

Essa experiência destaca também a importância do acesso a representações raciais, especialmente na mídia e na internet, que podem oferecer novos modelos de identificação e aceitação. A transição para aceitar seu cabelo natural, um traço distintivamente racializado, se mostra como um ato de resistência contra a imposição de padrões de beleza eurocêntricos e apresenta, sobretudo, a reconstrução do próprio discurso pessoal, especialmente em contextos interseccionais que exploram raça, gênero e classe. A luta da participante com sua mãe também ilustra um aspecto importante da jornada: a negociação de mudanças dentro de relacionamentos próximos e o impacto transformador do apoio familiar quando é alcançado. Contudo, as dinâmicas familiares são diversas, e possui inúmeras formas de se defenderem do racismo, dentre estas:

Adolescente: É, já que tá nessa pauta de pessoa negra e tal. Eu sinceramente, sinceramente, não sou uma pessoa que enraíza isso, sabe? Acho que até por mim eu escolho fazer isso. Então, eu sou uma pessoa que me cuida, que gosta de me vestir bem, sabe? Até por evitar comentários e maus tratos de tais lugares. Eu gosto de me vestir bem, eu gosto de estar com pessoas que me fazem bem, sempre. Gosto de sair, é assim.

Pesquisadora: Certo. O seu cabelo é natural?

Adolescente: Não. Ele é cacheado, inclusive, eu vou fazer selante no sábado. Ele é cacheado.

Pesquisadora: a iniciativa de fazer o cabelo liso, estar com essa estética que, inclusive, temos o direito de utilizar nosso cabelo como bem quiser, né? Foi uma escolha ou você sentiu que foi algo automático, você não pensou muito para trazer essa estética, como que foi pra você?

Adolescente: na época eu não pensei muito. Tava cacheado, minha mãe falou faz o selante só para baixar um pouquinho. Porque meu cabelo era cacheado e armado, eu não sabia cuidar. E aí foi eu fazendo, fazendo que acabou a ficar liso desse jeito e eu não consigo ficar mais sem meu cabelo liso. Eu não me acho bonita com meu cabelo cacheado, apesar de eu me achar lindo cabelo cacheado, me arrependo demais de ter feito essa escolha. Mas é isso aí eu deixo o cabelo liso e não consigo abrir mão.

Pesquisadora: entendo. E quando você fala que sua mãe de alguma forma te auxiliou a entrar nessa estética com o cabelo liso, você tem uma mãe que tem o cabelo liso também, como que é?

Adolescente: tem também. E é selante também porque o cabelo dela é super cacheado e ela que induziu e tal.

Pesquisadora: então ela também não sabe cuidar muito bem do cabelo cacheado dela.

A experiência da participante ilustra como mulheres pretas e pardas enfrentam pressões semelhantes e específicas. O feminismo interseccional destaca como essas pressões são diferentes das que mulheres brancas enfrentam.





Isto posto, podemos reconhecer o direito das mulheres pretas e pardas escolherem sua aparência, mas também questionar até que ponto essas escolhas são realmente “privilégios” ou são resultados de coerções sociais para existir e transitar em sociedade, e o quanto a noção passabilidade racial difundida, entre os movimentos raciais no Brasil, exige mais escuta, isto é, de acordo com Ginsberg (1996), na medida em que nos entendemos como parte de um processo histórico de miscigenação racial, possuindo traços dos fenótipos branco e negro, recebemos *passabilidade*, o que faz com que nossa identidade seja questionada ou invisibilizada em determinados momentos/contextos pela sociedade, conferindo um pretense “privilégio”.

Em contextos escolares privados reflete e reforça as dinâmicas de poder e privilégio presentes na sociedade, principalmente em ambientes para um público-alvo que esteja situado em classes B ou C, no qual o silenciamento pode produzir microagressões. Como descreve Pierce (2007), o termo microagressões raciais foi criado na década de 1970, o termo se popularizou e ganhou mais notoriedade a partir dos estudos realizados pelo psicólogo Derald Sue, em 2007.

Em um de seus artigos, Sue et al. (2007) citam Solorzano et al. (2000), que descrevem as microagressões raciais como opressões verbais, não-verbais e/ou visuais, que são dirigidos a pessoas de cor, de maneira consciente ou inconsciente, - em tradução livre. Uma das participantes retrata mais sobre microagressões raciais explícitas e veladas vivenciadas:

Pesquisadora: *Como você se vê no futuro? Qual a autoimagem que você projeta de si mesma? Pelo seu caminho, pela sua trajetória, para onde você quer ir? Onde você está? Nada muito determinativo, mas como você se vê no futuro?*

Adolescente: *para te falar a verdade, agora eu não acho que eu sou um exemplo, infelizmente, eu não que sou um exemplo de falar sobre história negra, mas eu gostaria mais de falar sobre sabe? Eu gostaria mais de ir dentro, sabe? De saber mais sobre antepassados e de poder passar pros meus filhos e ir passando e passando, sabe? Não deixar isso em branco e acabar aqui. O que eu quero futuramente é uma família boa já ter meu próprio dinheiro e ter um bom dinheiro para não passar necessidade nenhuma, passar com meus filhos, ficar tranquila quanto a isso, viajar bastante, conhecer lugares, sabe? Fazer fonologia e ficar em Araçatuba e começar uma família aqui e tal. Nunca desgrudar da minha família, aqui, porque eu sou totalmente dependente deles e é isso. Eu acho que é isso mais.*

Pesquisadora: *Você teria alguma questão para colocar em pauta? Alguma necessidade? Alguma questão para gente caminhar para o encerramento?*


Adolescente: *Só acho assim do que você falou no início que foram pouquíssimas pessoas que... da privada, né? Nas escolas tinha que ter mais isso que você esta fazendo porque é significativo sim. É ter um olhar maior assim sobre nós, né? A gente tem que entender o nosso perfil, a gente é negro, a gente é assim e a gente vai passar por situações e a gente precisar conversar sobre isso e não precisa deixar em branco essa linha sabe? Eu acho que deveria ser mais necessário, isso.*

Pesquisadora: *Talvez só para gente caminhar para o encerramento, quando você comentou sobre essa fase que comentou que sofreu racismo, a gente fala bullying, mas o nome é racismo, né? Dos colegas na sala de aula, referente a sua estética, referente ao seu cabelo... Alguma autoridade na escola se pronunciou?*

Adolescente: *minha professora, né, ela percebia isso e perguntava para mim, só que eu falava que tava tudo bem e tudo mais. E, depois do quarto ano, quando minha amiga, né e tudo mais, e no quinto e sexto ano que foi a pandemia, eles caíram na mesma sala que eu, nossa que azar, né? Eu tentava ignorar eles e, minha amiga no dia que ela tinha faltado a semana toda. E como eu vou sobreviver sem ela, né. [...] Mas, eu não falava o motivo, eu me achava uma feia, porque eles falavam que eu era uma feia e, que eu era um monte de coisa. Então, eu sentia que eu era, também, feia. Só que no fundo eu era bonita, por dentro e por fora. E, a minha amiga, como eu disse, ela me mostrou isso que eu era bonita por dentro e por fora, que não deveria me importar com a opinião das pessoas, o que elas pensavam de mim, eu só deveria ser eu mesma. Que eu deveria ser aquela menina que todo mundo gostava, aquela menina que era extrovertida que todo mundo queria por perto, minha amiga me fez sentir isso. Eu era bonita por dentro e por fora, e eu sentia isso. Eu sofri racismo, bullying, eu meio que sentia isso assim.*

Pesquisadora: *e hoje você consegue entender o porquê você não teve a coragem de falar?*





Adolescente: eu acho que era por medo, mesmo, porque eles falaram que eles iam tornar a minha vida um inferno que eles fazer da minha vida para eu sair da escola, eles iam me matar e tudo mais. Então, eu tinha medo, eu sentia que eu tinha medo, eu tinha aquele bloqueio, sabe? Eu sempre tive um pé atrás, né? Então, eu tive vários pés atrás com isso. Então, eu tive muito medo de falar para alguém.

De fato, a noção de *passabilidade* racial referente às pessoas pardas se compõe por um aspecto contextual e elástico dos códigos raça e classe, principalmente ao considerar o território, localização geográfica e/ou social. A *passabilidade* identificada, se manifesta como espaço para a produção de sofrimento psicológico e cisão da autoestima, afinal, pessoas pardas compreendem conscientemente ou não, que seus acessos são conferidos por conta de uma invisibilização de fatores constituintes da sua identidade. Esta é uma das dimensões lógicas da violência racista que estamos operacionalizando em nossa sociedade.

A partir de tais discussões, levantamos algumas questões para pensarmos sobre as existências racializadas: Não seria este vácuo epistemológico e identitário referente às pessoas “pardas”, e a própria invalidação desta categoria, mais um dos efeitos racistas contra pessoas racializadas no Brasil? Não seria o corpo pardo e o vazio identitário vivido como alienação racial uma vivência produzida por uma lógica racista?

A compreensão sobre a noção de *passabilidade* racial é um fenômeno complexo referente às dinâmicas de poder e racismo estrutural, tratá-la como privilégio simplifica e desconsidera as experiências individuais e coletivas que as pessoas pardas vivenciam, afinal, enfrentam uma identidade fragmentada, onde sua aceitação e noção de pertencimento podem variar drasticamente de um contexto para outro, cria uma dinâmica emocional e psicológica complexa. Além disso, desvia o foco em como essas dinâmicas operam para perpetuar a opressão em que se deve trabalhar para dismantelar essas estruturas desiguais e enfrentam uma identidade fragmentada. A *passabilidade* racial produz outros modos de sobreviver ao racismo e enfrentá-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos relatos das participantes da pesquisa, percebemos que, apesar dos avanços relativos à luta contra o racismo, no cotidiano escolar, ainda estamos paralisados ou paquidérmicos. As participantes citam situações de reforço aos contextos racistas que já eram observadas na década de 1980 por Souza (1983) em contextos em que /negros estão em ascensão social, que é o contexto de nossa pesquisa. A idealização de uma identidade branca demonstradas no alisamento do cabelo, nas escolhas das brincadeiras, são lembranças que fazem parte do rol das microagressões e, como tais, deixam suas marcas e cicatrizes de um país injusto e desigual.

O racismo sofrido por estas participantes deixa também, como efeito, uma dor psíquica de difícil elaboração: a sensação de que não se pode ser amada por conta da cor de sua pele. O conceito de *pigmentarismo* ajuda-nos a compreender bem a medida do amor. Segundo Zanello (2022), neste contexto machista e misógino em que vivemos, a posição da mulher em relação ao amor é a de espera, como se estivesse em uma prateleira à espera da escolha do homem. O racismo, como vimos, posiciona mulheres pretas e pardas em uma posição menos privilegiada que a da mulher branca em relação a conquistar e experienciar o amor.

O principal objetivo durante esse percurso como pesquisadora não foi analisar a infraestrutura dos colégios visitados. Porém, foi inevitável não perceber que quem costumeiramente se possui



acesso a uma educação com condições de maior qualidade são aqueles que podem pagar. Para os que não podem, a relação com conhecimento e educação se torna precarizada. O público que vive essa desigualdade tem cor, e os passos para transformação efetiva estão lentos. Tratando-se de um projeto político para a produção de precarização profissional, financeira e senso crítico, a função é justamente não potencializar a autonomia dos povos. Sem autonomia e consciência crítica torna-se mais fácil manipular a massa. Isto não é diferente aqui no interior do noroeste paulista, onde o espaço escolar de qualidade efetiva e afetiva para a população multirracial, ainda se faz sob a manutenção da desigualdade racial e socioeconômica. E às famílias pretas e pardas, reserva-se a solidão e o silenciamento.

E, ao pensar o processo de silenciamento, embora não seja uma análise de cunho comparativo, percebe-se pelas narrativas das adolescentes um contraste de realidades, se incluirmos trabalhos e leituras das relações raciais de adolescentes em diferentes intersecções das relações de raça, classe social, gênero e contexto escolar público, por exemplo. Entretanto, nota-se que a perpetuação do processo de silenciamento continua a ser uma realidade comum, o que revela a persistência de estruturas de poder que reprimem certas vozes, independentemente de outras variáveis contextuais ou estrutura de classes. Este ponto pode ser um elemento central em uma análise mais profunda sobre como o silenciamento opera em diferentes esferas da vida dessas adolescentes e como ele pode ser resistido ou superado.

Ficam, então, as indagações sobre o que mais, para além das leis já promulgadas, dos materiais didáticos já publicados, das histórias de vida já narradas, é necessário ser feito para combater o racismo nas escolas privadas? Por se tratar de um contexto privado, os equipamentos públicos pouco podem interferir. Então, não resta outro apelo senão o despertar do senso ético dos gestores desses contextos para que invistam em ações e programas de promoção de equidade, justiça e respeito racial.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005.
- CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.
- Collins, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 1990.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Trad.: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995
- FANON, Frantz. **Pele negra. Máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 2008.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In DREYFUS, H.; RABINOV, P. (Org.), **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FREIRE, M. **Angu de sangue**. 3ª. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2019.
- FREIRE, M. **BaléRalé**. 2ª. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. **Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos**. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1984.
- GINSBERG, Elaine K. **Passing and the Fictions of Identity** Durham, EUA: Duke University Press: New Americanists, 1996.





- GUATTARI, Félix. **O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise**. Trad. Constança, 1988.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LIPSCHÜTZ, Alejandro. **El indoamericanismo y el problema racial en las Américas**. Santiago: Nascimento, 1944.
- MIURA, P. O.; SAWAIA, B. B. Tornar-se catador: sofrimento ético-político e potência de ação. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 331-341, 2013.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTIS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006[1974].
- NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**, São Paulo: T.A. Queiroz Editora, 1985.
- PINTO, M. D. R., PEREIRA, D. R. D. M.; FREITAS, R. C. D. F. Fatores sociais, econômicos e demográficos associados à geração de lixo domiciliar na cidade de Belo Horizonte. **REUNA**, v.17, n. 2, p. 27-44, 2012.
- ROSEMBERG, Fúlvia. Psicanálise e relações raciais. In: **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 129-141.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983, 171p.
- SUE, D. W., CAPODILUPO, C. M., TORINO, G. C., BUCCERI, J. M., HOLDER, A. M., NADAL, K. L., & ESQUILIN, M. (2007). **Racial microaggressions in everyday life: implications for clinical practice**. *The American psychologist*, 62(4), 271-286. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.62.4.271>
- TRUTH, Sojourner. E eu não sou uma mulher? **Geledés**, v. 8, n. 01, 2014.
- ZANELLO, Valeska. **A prateleira do amor**. Sobre mulheres, homens e relações. Curitiba: Appris, 2022, 144p.





Neste capítulo, tomaremos como ponto de partida as lacunas do arquivo. A característica lacunar da história, como os espaços possíveis a serem preenchidas pela síncope, onde nos debruçamos sobre o perigo que cerca a vida Negra, sua despossessão através do cálculo racial e da aritmética política que autoriza a violência contra este corpo, bem como a violação de seus espaços, direitos e de sua existência. Onde as cenas de violência são revistas, enquanto uma forma de (re)escrever e imaginar novos cenários, novas imagens do cotidiano desta vida, novos mundos, compor o impossível, em outras palavras, o fim do mundo como conhecemos hoje, a descolonização — o retorno do valor extraído e expropriado das terras e corpos que foram ocupadas e colonizadas.

As imagens e as (re)escritas da violência racial enquanto reapropriação do valor total dos corpos Negros será realizada por meio da montagem/composição de obras artísticas Negras. Em que, acionamos a arte Negra e as práticas de seus artistas como uma das formas e modos de se (re)escrever e reimaginar a vida cotidiana do corpo negro, ao passo que possui uma certa dinamicidade que acaba por contemplar, de certo modo, diversas gerações, daquilo-que-passou com o agora, o presente. Uma produção artística contemporânea abrangente, heterogênea e multifacetada, que se dedica ao alicerce do cotidiano da vida Negra em suas variadas faces e pluralidades, em um autorretrato que possibilita e potencializa a imaginação radical e a própria experiência vivenciada, ou mesmo a história, como condições para se pensar a imagem do presente, do passado e do futuro (LIMA, 2023).

A arte será entendida aqui a partir das contribuições, também, do trabalho de Fernando Cocchiarale (2016) a respeito da arte contemporânea. As contribuições do autor nos possibilitam visualizar a arte contemporânea enquanto uma invocação do/a artista para uma interação, isto é, conforme escreve o autor, “para um jogo onde as regras não são lineares, mas desdobradas em redes de relações possíveis ou não de serem estabelecidas” (2016, p. 14). São essas redes do possível e impossível que nos interessa na tentativa de se vislumbrar, numa composição/montagem, as imagens do cotidiano da vida Negra.

Fernando Cocchiarale (2016) entende a arte contemporânea como uma arte que se expande, se esparrama, que busca interfaces com a vida, ela se aproxima da vida, toca a realidade, e é neste sentido que compreendemos a arte Negra, e por isso, tomamos a arte contemporânea como uma arte Negra, uma arte e práticas que estão, necessariamente, vinculadas às suas vivências, aos seus modos de ser e estar, a singularidade de suas experiências, que pode ou não ser, coletivas, mas que, ainda assim, se referem ao * de sua experiência vivenciada, de sua vida.

A arte Negra, assim como a curadoria Negra, nos surge a partir da necessidade de se pensar, imaginar e visualizar outros parâmetros estéticos e éticos — como resultado da síncope mediante a ortografia do vestígio e o racial como mecanismo do poder, isto é, como resposta aos princípios éticos, as noções sociais e culturais, validações, aos regimes de verdade e de visibilidade, aquilo que é ou não validado e o que é e o que não é visto (LIMA, 2018).

55 Mestrando do programa de pós-graduação em Psicologia e Sociedade na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.

56 Docente do programa de pós-graduação em Psicologia e Sociedade na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP.



Georges Didi-Huberman (2012) em *Quando as imagens tocam o real*, nos informa que não há imagem sem imaginação, se referindo ao poder e capacidade de realização da imaginação, onde imaginar seria, de acordo com Baudelaire (apud Didi-Huberman, 2012, p.208) “primeiro percebe (...) as relações íntimas e secretas das coisas, as correspondências e as analogias”, isto é, de manejar o aqui-e-agora, e perceber as relações que este tem com o passado (SCOTT JR. et al., 2023).

O autor, Georges Didi-Huberman (2012, p. 209), se questiona “que tipo de conhecimento pode dar lugar a imagem?” e tenta responder a esta pergunta realizando uma arqueologia do saber da imagem para mostrar que se opor as imagens e as palavras, do ponto de vista antropológico, é um movimento complicado, para o autor “sabemos que cada memória está sempre ameaçada pelo esquecimento, cada tesouro ameaça pela pilhagem, cada tumba ameaçada pela profanação” (Didi-Huberman, 2012, p.210), e nos lembrando, ainda, a respeito da queima de livros e bibliotecas, ao qual poderíamos acrescentar as vozes e histórias silenciadas — nos referindo aqui a história, a narrativa do corpo Negro — Georges Didi-Huberman (2012) escreve que “cada vez que pomos nosso olhar sobre uma imagem, deveríamos pensar nas condições que impediram sua destruição, sua desaparecimento” (Didi-Huberman, 2012, p.210).

Saidiya Hartman (2022) faz um movimento semelhante ao de Georges Didi-Huberman (2012), no intuito de visualizar as aberrações afetivas que produzem a destruição e o desaparecimento do corpo Negro na história, que, por sinal, tem por natureza ser lacunar, isto é, Georges Didi-Huberman (2012) e Saidiya Hartman (2022) percebem a natureza lacunar do arquivo, como escreve o referido autor, “O próprio do arquivo é a lacuna, sua natureza lacunar” (Didi-Huberman, 2012, p.210).

Saidiya Hartman (2020) vai além, percebe que a natureza lacunar do arquivo, da história, mora na sua impossibilidade de se desvencilhar do poder, ou seja, o arquivo é uma extensão do poder, o arquivo, a história é contada seguindo os pressupostos branco-Europeu, os corpos dissidentes apenas aparecem na história na sua relação e em seu encontro com o poder, com o sujeito do poder, isto é, o sujeito branco-Europeu.

Então como responder a essa característica lacunar da história e dos arquivos? Quais seriam as possibilidades de se contornar, visualizar o eco do passado, visualizar a história sentada na mesma sala que nos sentamos? A composição em Saidiya Hartman (2020; 2022) e em Denise Ferreira da Silva (2016) aparecem como uma das respostas a esse problema da construção da historicidade, e também como maneira de visualizar a forma com que o passado se inscreve no presente, evidenciando a urgência em torno do presente e a importância da preparação para o futuro, de modo a (re)escrevê-lo. Em Georges Didi-Huberman (2012), essa resposta ao problema da historicidade é apresentada através da montagem.

Considerando a característica lacunar do arquivo, e as aparições do corpo Negro neste ocorrer apenas para, logo em seguida, desaparecer, isto é, a partir da violência, Saidiya Hartman (2020) tenta contar uma história que não seja limitada pelos constrangimentos desses documentos legais. Uma história a partir de uma narrativa recombinante, que entrelaça os fios dos relatos, que possibilita visualizar uma imagem mais completa da vida Negra, uma imagem para além do esboço incompleto e que apenas revive as atrocidades do terror e da tragédia que assolam a história do corpo Negro.

Em Denise Ferreira da Silva (2016) o pensamento composicional a imagem fractal irá expor o “contexto global como a atualização de cada uma das reiterações do evento racial”



(Silva, 2016, p. 411), onde os elementos dos episódios de violência racial figuram como a matéria-prima para o pensamento. Denise Ferreira da Silva (2016) irá se permitir ler sempre:

o que acontece” enquanto “uma composição (decomposição ou recomposição), como já um momento, que é uma composição singular, daquilo que também constitui ‘o que aconteceu e o que ainda está para acontecer’ (Silva, 2016, p.409).

O pensamento composicional de Denise Ferreira da Silva (2016) lê a violência racial como compositora do mundo como conhecemos, do que aconteceu e do que ainda está para acontecer. A imagem fractal, como observamos em Denise Ferreira da Silva (2016), nos auxilia a repensar ontologicamente a violência racial de modo que conseguimos identificar um padrão que irá se repetir e se reescrever em diferentes escalas. Este padrão, obedece à escrita da violência racial, da ortografia do vestígio que observamos em Christina Sharpe (2023).

A ideia da ortografia do vestígio, isto é, da violência enquanto fundadora e regente deste mundo, e o tempo de residência irá nos auxiliar no entendimento e visualização desse posicionamento da violência racial fora do tempo. Christina Sharpe nos lembra de que a violência, o perigo e o terror nunca foram uniformemente distribuídos, e ainda não o são, de modo a nos lembrar que a existência, como a autora escreve, “no vestígio é viver nesses nãos, viver no não espaço que a lei não é obrigada a respeitar, viver na não cidadania [...] e é mais do que isso. Existir/no vestígio é ocupar aquele/a tempo/espaço/lugar/construção (existência no vestígio)” (Sharpe, 2023, p. 39), é viver num tempo de antinegatividade, a espera iminente da violência, é viver, sobreviver e resistir, é uma existência para além e apesar de.

Nos debruçamos sobre o pensamento de Saidiya Hartman (2020; 2022), de Denise Ferreira da Silva (2016) e de Christina Sharpe (2023), percebemos a possibilidade em utilizar da repetição e reaparição da violência racial nas imagens do cotidiano da vida Negra em nosso favor. Considerando a violência racial enquanto compositora do que aconteceu e do que está para acontecer, a acionamos como um mecanismo para reescrever uma história que não se limita aos seus constrangimentos, isto é, tentamos escapar da violência fundadora que esboça a vida deste corpo somente ao estado de violência total, numa tentativa de visualizar a vida negra apesar e a partir da violência na medida em que (re)escrevemos os eventos raciais marcados pela violência.

A violência aparece aqui não apenas como um traço da vida Negra, mas em uma redistribuição para o fim deste mundo como conhecemos hoje (MOMBAÇA, 2016), para o fim deste estado de emergência que se encontra o corpo Negro. Neste sentido, acionamos a violência como uma forma de perceber como, em sua característica atemporal, de reescrever fora do tempo, esta nos movimenta a partir do seu espectro (BONA, ANO) para a reescrita de outros futuros e mundos, estas como respostas do corpo Negro a violência que lhe é imposta.

O pensamento composicional do pensamento negro radical ao lidar com o lacunar dos arquivos sobre a vida negra se aproxima do princípio de montagem de Georges Didi-Huberman, e das suas contribuições a respeito da imagem em *Quando as imagens tocam o real* (2012). Para essa aproximação, partimos da característica lacunar do arquivo que também aparece nas memórias do holocausto com as quais lida o autor.

A imagem, na montagem de Georges Didi-Huberman (2012), irá, como o mesmo diz, atravessar postulados e contribuições que a entendem não apenas como um simples recorte feito no mundo dos aspectos visíveis, ao contrário, ela aparece enquanto uma “impressão, um rastro, um traço visual do tempo que quis tocar, mas também de outros suplementares — fatalmente anacrônicos, heterogêneos entre eles — que não pode, como arte da memória, não pode aglutinar. É cinza mesclada de vários braseiros, mais ou menos ardentes” (Didi-



Huberman, 2012, p. 216). Isto ocorre devido à imagem arder pela memória, ou seja, ela arde com o real pelo qual se aproxima ou toca, “arde pelo desejo que a anima, pela intencionalidade que a estrutura, pela enunciação, inclusive a urgência que manifesta” (Didi-Huberman, 2012, p. 216). Para o autor, a imagem de todo modo arde, é uma forma dela enunciar o eco daquilo-que-passou, performar a sua essência e vocação para a sobrevivência, a imagem é, neste sentido, o eco do passado no presente.

IMAGINAÇÃO POLÍTICA: A ARTE DO IMAGINAR

Não há como negar que exista um extenso repertório representacional da confluência da negritude e da morte. Seja ele fotográfico ou discursivo (SHARPE, 2023), que inscreve e reescreve o corpo Negro nas zonas de violência que impossibilitam e negam a vida. O racismo, como engrenagem, extermina os sonhos, desejos, ambições e as possibilidades de vida do corpo Negro, produzindo, assim, as vidas incertas, onde é possível visualizar as limitações dos direitos fundamentais e básicos que estruturam a vida.

Esses atravessamentos da vida do corpo Negro, o * que nos fala Christina Sharpe (2023), assim como a fixação da retina, que também aparece na autora, possibilitam uma singularidade crítica, um olhar singular, único, opositor que inscrevem e atravessam o modo de ser e estar do corpo Negro. Quando pensamos na imaginação política da juventude Negra, concordamos com Edward D. Scott Jr. et al. (2023) quando os autores escrevem que “A imaginação política da juventude negra é crucial e demanda uma atenção particular, devido a sua singularidade com os contextos globais e dos EUA, onde são constantemente marginalizados devido a um racismo anti-negro e ao preconceito etário que atravessam esses jovens”⁵⁷ (2023, p.02 - tradução do autor).

Edward D. Scott Jr. et al. (2023) falam que “As invenções da imaginação política dos jovens negros são resultados de sua existência nas condições singulares de seus espaços sociopolíticos (i.e., Juventude negra na adolescência) num determinado momento e refletindo de forma crítica sobre suas condições sociais (Hope e Bañales, 2019).”⁵⁸ (p. 02 — tradução do autor), também referenciam a particularidade de suas vivências, a complexidade sociopolítica do corpo Negro, os fatores e fenômenos sociais que atravessam este corpo, como constituinte de uma imaginação política com potencial revolucionário.

O * de que nos referimos, que indicam as singularidades da vivência Negra, informam e constituem suas formas e modos de imaginação política. A imaginação política irá seguir as contribuições de Edward D. Scott Jr. et al. (2023), que as descrevem enquanto “processos cognitivos e espaciais onde a população, de forma consciente, se distancia do presente momento para engajar, explorar, examinar, e (des)construir os mundos ou realidades sociopolíticas.”⁵⁹ (p. 02 — tradução do autor), para os autores a imaginação política possibilitam formas e modos de elaborar entre os espaços existentes do que os autores chamam de critical social analysis (análises sociais críticas — ou CSA) e o que eles chamam de critical action (o

57 “The political imagination of Black adolescents is important and warrants particular attention, given their unique status within the United States and global contexts where they often are marginalized under anti-Black racism and youth-targeted ageism” (Scott et al., 2023, p.02)

58 “The figments of Black adolescents’ political imagination are the result of being in their particular sociopolitical location (i.e., Black youth in adolescence) at a particular moment in time and critically reflecting on their social condition (Hope and Bañales, 2019).”(Scott et al., 2023, p.2)

59 “cognitive process and space where prole consciously distance the present moment to engage, explore, examine, and (de)construct sociopolitical worlds or realities.” (Scott et al., 2023, p. 02)



que traduzimos como ações críticas — AC). Neste sentido, a imaginação política aparece enquanto a ponte entre os dois, que levaria de um a outra, em Edward D. Scott Jr. et al. ela ainda aparece como “os processos pelos quais a juventude Negra explora seus interesses em justiça social, estabelecem suas demandas, experimentam estratégias revolucionárias, e conspiram para o êxodo ou para a revolta”⁶⁰ (2023, p. 2 – tradução do autor).

Edward D. Scott Jr. et al. (2023) entendem que a existência da imaginação política da juventude Negra só é possível a partir da suspensão da (a) ideia do presente enquanto única existência possível — o presentismo, (b) do determinismo e (c) a descrença. Só a partir daí, conforme os autores, que seria possível se engajar em um novo mundo, em novos futuros que são frutos de sua imaginação.

Como escrevem Watts et al. (2003), “Liberdade requer visão — uma transição da crítica para a criatividade. A crítica nos mostra a necessidade de novas ideias e ações, mas a é necessária a criatividade para vislumbrarmos uma melhor ordem cultural e moral”⁶¹ (p. 187 apud Scott et al., 2023, p. 2 — tradução do autor). Seguindo uma leitura nossa, a liberdade, a busca pelo fim do mundo como conhecemos hoje e a busca por um mundo Negro, um mundo que não seja fundado e nem constituído pelos princípios fundantes da colonialidade, passa, necessariamente, pela criatividade — a instrumentalização da imaginação a seu favor.

Em outras palavras, passa pela transição de um pensamento e/ou postura crítica para a criatividade, a exploração da criação de novos modos e formas, novas realidades, ações múltiplas e coletivas de criação de novas realidades sociopolíticas. Como lemos em Watts (2003 apud Scott et al. 2023), e a partir da forma com que tomamos aqui a aparição da liberdade — enquanto o fim do mundo que conhecemos hoje, o olhar crítico, a postura crítica e singular da juventude Negra exige novas ideias e ações para o aqui-e-agora, mas é a criatividade, no sentido que vínhamos descrevendo, que é exigida para que seja possível visualizarmos essas novas ideias e ações, as formulações e criações que fazemos a partir delas e com elas, só a criatividade permite enxergarmos este novo mundo, essas novas formas de se relacionar e novas organizações sociais.

A exploração de seus interesses sociopolíticos para imaginarem a criação de um novo mundo, para compreender e manejar o aqui-e-agora a partir da imaginação política, como nos fala Edward D. Scott Jr. et al. (2023), só se torna possível a partir da capacidade e possibilidade de se ultrapassar os limites espaciais e do tempo da imaginação. No mesmo sentido de que nos fala Leda Maria Martins (2021) em *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*, a respeito da forma com que “o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presentes, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica” (Martins, 2021, p. 23). Essa possibilidade de experiência ontológica do tempo permite a examinação de histórias passadas, testar ideias e criar mundos alternativos.

Considerando que a imaginação, de acordo com Edward D. Scott Jr. et al. (2023), nos permite engajar e explorar os espaços temporais entre o que é e o que pode vir a ser, entre o presente e o possível, ela nos permite criar condições de aproximações e potencialização da composição/montagem nas análises das obras artísticas, já que, como escrevem Zittoun

⁶⁰ “the process in which Black youth explore their social justice interests, establish their demands, experiment with revolutionary strategies, and conspire for exodus or revolt.” (Scott et al., 2023, p.2)

⁶¹ “Liberation requires vision—a transition from critique to creativity. Critique reveals the need for new ideas and action, but creativity is required to envision a better cultural and moral order” (Watts et al., 2003 apud Scott et al., 2023, p.2)



e Cerchia (2013, p. 306) a “imaginação sempre parece possibilitar a abertura de espaços diferentes, ou diferentes modalidades para o pensamento, o que eventualmente acaba quando a pessoa ‘retorna’ para a realidade. Imaginação pode ser vista aqui, como uma excursão.”⁶² (apud Scott et al. 2023, p.3 – tradução do autor). A abertura para espaços diferentes e/ou diferentes modalidades para o pensamento possibilita visualizarmos para além do que está exposta e a forma com que a arte Negra toca e se aproxima do real.

A (re)escrita dos eventos e da violência racial a partir do acionamento da imaginação se torna possível a partir do que escreve Edward D. Scott Jr. et al. (2023). O autor nos diz que “o passado está continuamente sendo refeito no presente”⁶³ (Scott et al., 2023, p.3 – tradução do autor), de modo que se abre a possibilidade para que “as trajetórias traçadas em momentos históricos anteriores podem ser mudadas”⁶⁴ (Scott et al., 2023, p.3 – tradução do autor), possibilitando uma possível (re)escrita de futuros, isto é, “o que altera o futuro que está por vir”⁶⁵ (Scott et al., 2023, p.3 – tradução do autor), em outras palavras, a (re)escrita das imagens do cotidiano, do evento e da violência racial enquanto uma apropriação do presente, é uma (re)escrita do futuro do corpo Negro.

Neste sentido, a imaginação política da juventude Negra e as aparições desta em suas diferentes práticas é uma forma de (re)escrita do futuro. Esta ainda é potencializada quando se há o rompimento com a descrença, daquilo que é ou não é possível serem feitas, ou criadas, o rompimento com o determinismo e com o entendimento e a experiência, unicamente, do presente como possibilidade, Edward D. Scott Jr. et al. (2023) escrevem que “Os jovens recorrem a uma linguagem complexa do conhecimento, do raciocínio, da semiótica, histórica, social e cultural como habilidades para navegar no aqui-e-agora (isto é., para manejar o presente); eles também aproveitam dessas habilidades e conhecimento para regular suas relações com o aqui-e-agora (isto é., para deixar o presente enquanto ainda possuem tais recursos Zittoun e Cerchia, 2013).”⁶⁶ (2023, p. 3), para além, a imaginação política da juventude Negra tem, como escrevem Edward D. Scott Jr. et al. (2023), se apresentado como “a fonte do impulso para as revoluções que nos levam para o progresso social, o combustível da justiça social (Turner, 2018; Hawlina et al., 2020)”⁶⁷ (2023, p. 06).

DAS OBRAS ARTÍSTICAS DO CORPO NEGRO: O DOCUMENTO *DOS BRASIS — ARTE E PENSAMENTO NEGRO*

O catálogo *Dos Brasis — arte e pensamento Negro* surge a partir do projeto Arte Sesc que se realiza desde 1981. Projeto este que realiza exposições e ações educativas que visam ampliar o acesso da população às artes visuais desenvolvidas no país e também, ampliar o alcance dessas produções. *Dos Brasis — arte e pensamento Negro*, tem curadoria de Igor

62 “Imagination always seems to open a different space, or a different modality of thinking, which eventually terminates when the person ‘comes back’ to reality. Imagination can be seen as an excursion” (Zittoun and Cerchia, 2013, p. 306 apud Scott et al. 2023, p.3).

63 “the past is continuously being made at the present” (Scott et al., 2023, p.3)

64 “the trajectories set in previous historical moments can be changed” (Scott et al., 2023, p.3)

65 “which stands to alter outcomes of the future.” (Scott et al. 2023, p. 03)

66 “Youth draw on complex linguistic, reasoning, semiotic, historical, social, and cultural knowledge and skills to navigate the here-And-now (i.e., to manage the present); they also leverage those knowledges and skills to regulate their relationship to the here-and-now (i.e., to leave the present while still having those resources; Zittoun and Cerchia, 2013).” (Scott et al., 2023, p. 3)

67 “the source of momentum for the revolutions that lead to social progress, the fuel of social justice (Turner, 2018; Hawlina et al., 2020)” (Scott et al., 2023, p. 06)



Simões, Lorraine Mendes e Marcelo Campos, e seu documento irá promover uma imersão nas produções artísticas visuais do corpo Negro, através de uma compilação que irá valorizar a diversidade e singularidade estética de artistas que são protagonistas do agora, do protagonismo Negro no agora, no presente.

José Carlos Cirilo, diretor-geral do departamento nacional do Sesc diz que apesar da tamanha relevância de *Dos Braís*, está ainda não esgota o legado das contribuições do corpo Negro, pelo contrário, estas contribuições são inesgotáveis, assim como a marca deixada por este no patrimônio cultural e sócio-histórico da humanidade.

Dos Brasís se propõe contar histórias, contranarrativas que não figuram nos retratos oficiais, de um país que teve sua história escrita por mãos brancas. Na medida que funciona como um documento que irá apresentar uma parte do legado inesgotável dessas histórias e contranarrativas, que figuram nas práticas artísticas de autores e autoras Negros.

Dos Brasís, neste sentido, documenta um arquivo da arte Negra, conforme observamos em Diane Lima (2023). Em que se propõe a escrever sobre, conforme escreve Igor Simões (2023), aquilo que ainda está em curso, que está em tempo de realização, para o autor “muita coisa já contada, de modo coadjuvante, ganha aqui o centro dos interesses” (2023, p.10). Isto é, a contranarrativa, a história que figura fora da norma, que se é inscrita a partir e nas margens, ecoa e reverbera em *Dos Brasís*.

Dos brasís se põe enquanto uma afirmação, uma indicação de que a presença do corpo Negro, em seu estado de vida, não se esgota. A presença dos artistas neste documento é uma indicação desta diversidade e singularidade das práticas e obras de arte Negra, que podem, ou não, serem indicadas por uma experiência coletiva — o * existente em sua vida.

A primeira composição/montagem é realizada a partir de uma série do autor Helton Vaccari, uma dessas obras esteve presente em exposição no catálogo *Dos Brasís*. Helton Vaccari é natural de Campo Grande-MS. Formado em Artes Visuais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, seus trabalhos exploram traumas, angústias, medos e limitações que se manifestam na psique negra, onde adota a pintura como linguagem, passa a buscar e criar imagens que dialoguem com esses sentimentos, em uma mesma instância, reunindo elementos que acabam por evidenciar os moldes em que se constituíram os pilares da estrutura que promovem estes sentimentos que os retrata, como observamos em *Dos Brasís* (SIMÕES, 2023). A obra de Helton Vaccari compõe o núcleo *Romper* em *Dos Brasís*.

A segunda composição/montagem neste ensaio é composta por três obras de Manuela Navas (2022), a primeira é “Pensando em tudo que eu poderia ter sido”, a segunda é a “Histórias contadas a manicure” e, a terceira obra desta composição, é “Dias Azuis”. Esta composição se apresenta como uma forma de se destacar o trabalho artístico da autora e se utilizar do seu retrato singular da realidade e das imagens do cotidiano da vida Negra como uma forma de se (re)escrever esta vida cotidiana para além das violações e violência que as assolam.

Manuela Navas, conforme informado pelo ArtRio⁶⁸, em seu fazer artística se dedica aos corpos Negros, o feminino e o maternar. Suas práticas são fundamentadas entre técnicas de pintura, fotografia e xilogravura, que buscam acionar os retratos e as cenas cotidianas do corpo Negro em diáspora, a existência da mulher, trazendo reflexões sobre a maternidade em uma perspectiva afetiva e decolonial que se propõe em retratar a realidade que rodeia a sociedade e o povo brasileiro. A arte de Manuela Navas é um exercício próprio da autora em se pensar a própria existência e experiência, permeando as singularidades dentre o viver coletivo como mãe e mulher Negra.

68 <https://artrio.com/marketplace/artists/view/manuela-navas>



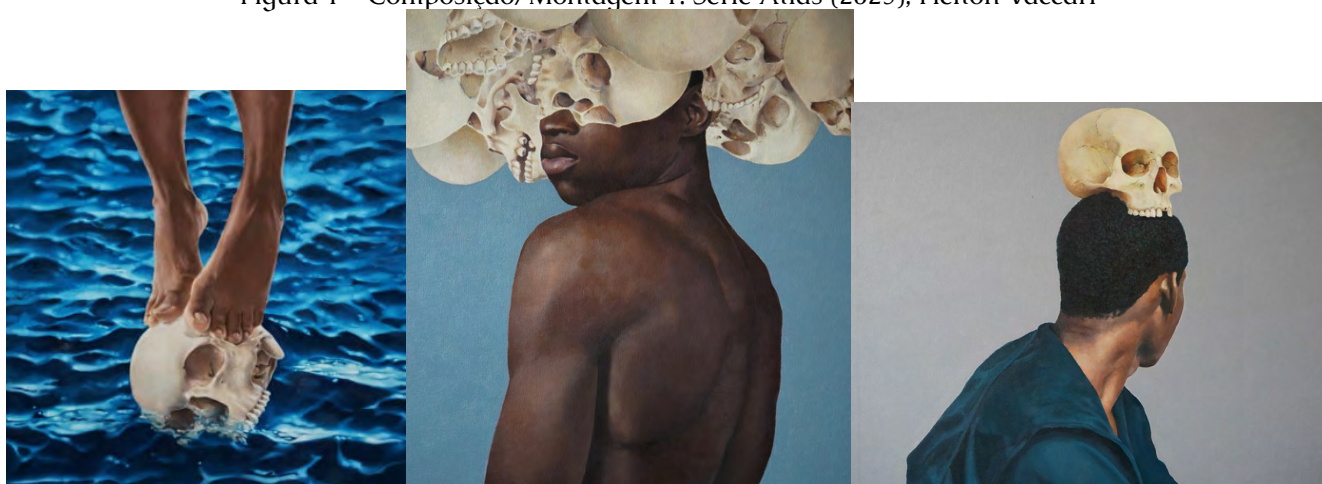
COMPOSIÇÕES/MONTAGENS: IMAGINANDO E (RE)ESCREVENDO A VIOLÊNCIA RACIAL NAS IMAGENS DO COTIDIANO DO CORPO NEGRO

A linguagem adotada por Helton Vaccari (2023) se propõe dialogar com os sentimentos, os processos subjetivos da corporeidade Negra. As obras do artista reúnem elementos que irão nos apresentar os moldes em que se constituíram os pilares da estrutura que os promovem. Nesta composição/montagem (figura 1) de três obras artísticas da série *Atlas* (2023)⁶⁹, encontramos algumas repetições nas linguagens das obras, repetições essas que tomaremos aqui como comunalidade da existência Negra, uma indicação do * de sua experiência vivenciada e os processos subjetivos decorrentes dele.

As três obras compartilham em comunalidade a aparição de, ao menos, um crânio. Este aparece em contato direto com o corpo Negro*, que embora divida o protagonismo com a presença do/s crânio/os, acaba por receber um certo anonimato — se esconde o rosto, parcialmente ou de forma completa. Na primeira obra a esquerda, observamos o fundo ser coberto pelo mar, os restos fósseis de um crânio e um corpo Negro* de pé, em alto mar, sobre a caveira. A beleza da pintura de Helton Vaccari (2023) e suas provocações são únicas, performando uma forma de linguagem que acaba por retratar uma imagem que dialoga com a experiência do corpo Negro*, produzindo diversos significados extraídos do cotidiano dessa vivência.

Na obra centralizada já é possível observarmos uma aparição do corpo Negro*, este parece ser um jovem e está quase que completamente de costas para nós, nos mostrando uma visão quase que completa dela. Seu rosto a partir do nariz é coberto por muitos crânios, estes escondem os olhos e o topo da cabeça, deixando à mostra só o nariz e a boca. A última obra a direita, temos novamente a aparição de um jovem Negro, seu corpo não chega a estar de costas, mas observamos um posicionamento lateral deste, com uma leve inclinação da cabeça, escondendo seu rosto. O crânio é posicionado sobre sua cabeça.

Figura 1 - Composição/Montagem 1: Série Atlas (2023), Helton Vaccari



Fonte: Reprodução do site do Sesc MS

Legenda: Três obras da série Atlas posicionadas lado a lado. A primeira obra a esquerda reproduz os pés de um corpo Negro de pé em um crânio no mar. A obra Centralizada reproduz um jovem Negro que expõe suas costas, seu rosto está coberto por vários crânios. A terceira obra é um jovem posicionado de perfil, sua cabeça está virada para a esquerda, escondendo o rosto. Ele veste um agasalho de tom azulado e tem parte de um crânio apoiado em sua cabeça.

69 <https://sesc.ms/noticias/artista-sul-mato-grossense-helton-vaccari-participa-da-mostra-dos-brasis-%E2%80%93-arte-e>



A partir desta composição das obras de Helton Vaccari e acionando a imaginação política como uma forma de (re)escrita e de recriação de/com/como jovem Negro das estruturas sociais e de novos códigos de éticos, imaginamos o corpo Negro, o mar e as caveiras, primeiramente, como signos que se aproximam, ou estabelecem uma aproximação com a morte. Na primeira obra artística, posicionada da esquerda para a direita, é possível observar que a única separação entre o corpo Negro e o mar é performada pela caveira, ela é a única coisa que separa este corpo Negro de submergir no mar, de modo a mantê-lo na superfície — isto é visível, significando ainda a fragilidade dessas condições e de sua existência — a caveira, em sua aparição, permite que o corpo Negro reluza, venha a tona, contrariando a ideia de que este deveria permanecer ofuscado, em outras palavras, a sua não invocação mantém intacta a fantasia da liberdade e igualdade universal do mundo que conhecemos hoje.

Por outro lado, o quase que anonimato do corpo Negro* nos leva a pensar na comunalidade da morte que ronda este corpo, informando os impactos duradouros da violência em sua experiência. Esta comunalidade presente nas obras a partir de signos da morte nos informam uma mensagem simbólica de que os corpos Negros em sua comunalidade serão todos arrastados pela violência em direção à morte — é o destino que a colonialidade traçou e deseja para estes corpos, está é a comunalidade da experiência Negra, o * em sua experiência vivenciada, que seguem os códigos formais das lógicas da obliteração e exclusão.

Neste sentido, a caveira na primeira obra de Helton Vaccari, ao impedir a submersão do corpo Negro no mar e a reiteração da lógica que ofusca a verdade por detrás da vidraça do entendimento e discurso universal que compõe as fantasias da liberdade e igualdade, possibilita a recriação e a quebra dos códigos formais e fundantes da colonialidade, e suas criações abstratas e afetivas, de modo a expor a violência, não apenas como uma denúncia da forma com que esta está para o corpo Negro, mas como ela funda o mundo como conhecemos hoje.

A aproximação dos corpos Negros e as caveiras nas obras de Helton Vaccari (2023) nos recordam da forma com que Jota Mombaça (2023) descreve o corpo Negro como uma ponte entre duas dimensões históricas. Este corpo é o que interliga o mundo do sistema escravista antinegro ao mundo como conhecemos hoje. E é neste sentido que a imaginação nos ajuda na (re)escrita de novos códigos éticos e das estruturas sociais deste mundo, é ela que permite uma (re)escrita do futuro, como, por exemplo, os gestos invisíveis de outros corpos Negros que ousaram a (re)escrever novas estruturas sociais e códigos de éticas, gestos estes que não se tem registro, mas que sobrevive pelos efeitos causados, o vestígio e as propagações que este pequeno e invisível gesto causou, ao tentar especular o futuro.

Falando a respeito de suas obras, Helton Vaccari⁷⁰ diz que ele apresenta uma grande gama de significados que podem vir a ser atribuídos a aparição do crânio, este que, de acordo com o autor, é um elemento onipresente em suas obras. Na primeira obra que compõe a composição/montagem 1 (figura 1) da série *Atlas*, o autor sugere que o crânio flutuando em alto mar pode ser atribuído a instabilidade, a iminência da morte. Bem como as mesmas condições de escassez e miséria, que refletem e denunciam boa parte das condições de vida do corpo Negro*.

O autor ainda fala a respeito da forma com que o crânio flutua em alto mar sustentando o peso do corpo Negro, desobedecendo às leis da física do mundo como conhecemos, esta mesma desobediência das ordens das físicas aparece na obra centralizada na composição/montagem 1 (figura 1), onde os crânios seguem suspensos como se a existência da gravidade não os afetasse. Ao mencionar tal singularidade, Helton Vaccari (2023) diz que o corpo Negro estar apoiado de forma resistência em algo que a lógica diria ser instável acaba por sugerir

70 <https://oestadoonline.com.br/arte-e-lazer/helton-vaccari-expoe-em-sp/>



aos atos de resistências ao longo dos séculos referente as mortes e exploração deste mesmo corpo, que resiste e persiste em existir, como nos fala Christina Sharpe (2023), enquanto ousam especular sobre o futuro, um futuro seu.

Conversando com Leda Maria Martins (2021) e acionando a imaginação, nos debruçamos sobre uma tentativa de se pensar uma experiência ontológica do tempo a partir das obras de Helton Vaccari (2023). Em que a (re)escrita das composições do passado que se repetem no aqui-e-agora, nos permitem uma alteração do próprio futuro, a partir de uma mobilização das formas ou elementos que Helton Vaccari se utiliza para referenciar ao passado — como o mar, o crânio e o próprio corpo Negro enquanto uma ponte que liga duas dimensões históricas e espaciais distintas, nos permitindo uma (re)escrita do futuro juntamente a essas composições.

Isto é, a aparição do corpo Negro junto ao crânio, é uma indicação de sua não morte. A sustentação deste em alto mar é a representação de sua sustentação a partir de uma repetição do passado — o crânio enquanto marcador da morte deste corpo, e que (re)aparece enquanto solução, impedindo que estes acontecimentos voltem a ser repetidos, tanto no presente, no aqui-e-agora, quanto no futuro. É uma transformação das críticas frente as mortes do corpo Negro em criatividade, onde se utiliza delas, até certo ponto, como uma resolução de sua repetição. Faz uso da criatividade como uma forma de se possibilitar enxergar novas perspectivas, novos e diferentes futuros.

A aparição dos crânios próximos à cabeça dos jovens Negros na obra centralizada e a que aparece à direita, nos informam o * dos processos subjetivos e a presença da história em nossas experiências vivenciadas. “Eu sou porque a história é...”, caminhamos junto com a história do corpo Negro, ainda que não a vejamos, ela está lá. Os crânios mostram a presença da ancestralidade e a sua luta e como constituem nossos processos subjetivos, nossos sonhos e imaginações como jovens Negros. E a forma com que recorremos a nossa criatividade a partir de nosso olhar e postura crítica frente as injustiças sociais e as violências que formulam, enquanto pilares, as sociedades modernas.

A composição/montagem 1, ainda, nos informam a respeito do fim do mundo como conhecemos hoje. Este fim do mundo está, necessariamente, relacionado a forma com que pensamos, as categorias sociais e a estratificação da humanidade, e os limites éticos impostos por estes. O motivo pelo qual a violência endereçada ao corpo Negro, ou mesmo a aparição deste corpo como principal objeto do terror/tragédia, não é considerada uma questão política e/ou pública, se deve aos próprios limites éticos deste mundo como conhecemos hoje — um mundo informado pela intensidade da violência direcionada a corpos não-brancos e a sua produção de mundo. Em outras palavras, as categorias sociais, a forma de pensamento, a ética e seus limites são indicados pelos princípios fundantes da colonialidade, estes que, não incluem corpos dissidentes do corpo branco cis heteronormativo em suas equações de valor.

Neste sentido, o pensamento moderno só autoriza falar ou pensar no corpo Negro em termos de exclusão, obliteração, discriminação, entre outros — isso ocorre devido aos pilares que o sustentam, aos princípios fundantes da colonialidade, em outras palavras sempre estarem falando a respeito da obliteração, da exclusão e discriminação para com os corpos não-brancos. Considerando que tanto categorias sociais, pensamento, a organização dos corpos em sociedade, estão carregadas por estes pilares, pensar o fim do mundo como conhecemos hoje é elaborar o fim destas categorias sociais, deste pensamento e desta estratificação que se segue e se repete no espaço e no tempo.

Ficamos com isso em mente e retornamos às obras de Helton Vaccari (figura 1) na composição/montagem 1. Os crânios e suas proximidades com a cabeça dos jovens Negros



nos remetem, como mencionamos anteriormente, aos sonhos, imaginações, a criatividade de uma imageação daqueles corpos ancestrais que ajudaram a fundar o mundo que conhecemos hoje, soprando vida ao futuro. Foram os processos subjetivos, suas formulações, seus sonhos, suas imaginações e criatividades que não ficaram presas ao poder, a colonialidade, seus princípios fundantes e pilares que possibilitaram as mudanças e alterações que nos levaram ao mundo que conhecemos hoje.

Em outras palavras, retomando a composição/montagem da imagem com o pensamento da Denise Ferreira da Silva (2001) e a elaboração do fim do mundo como conhecemos hoje, os crânios fazem aparição como um entendimento da percepção do pensamento Negro a respeito de como as categorias sociais, como o pensamento moderno, está carregado pelos pilares e princípios fundantes da colonialidade, presas ao poder. E a compreensão do que estes informam sobre a realidade social e a sua repetição, sobre a violência racial como reiteração da expropriação de toda a capacidade produtiva das terras indígenas e da capacidade produtiva de trabalho dos corpos Negros, o que possibilita elaborar o fim desses pilares, do racial enquanto condutor da existência do corpo Negro.

A proximidade dos crânios com a cabeça dos jovens retratos na obra do autor irá indicar a um pensamento que não conflui com o pensamento moderno, um pensamento que não está preso as categorias sociais, aos limites éticos informados pelo poder, a um pensamento Negro, a olhares Negros, é uma invocação da corporeidade Negra ao pensamento. Mas também, invocam os traumas globais de que estamos cientes, “os passados e repassados, respirados e expirados” (Silva, 2022, p. 22), que ensina a não repetir, mas que permanece permanente, o mesmo a se repetir.

Essa invocação dos traumas por meio dos crânios como significação da morte nos remete a como a vida Negra está entrelaçada a morte, de modo a condenar essa e a futuras gerações, em outras palavras, a futura geração morreu quando deram luz a geração anterior a ela (SILVA, 2022; SHARPE, 2023). Como nos fala Christina Sharpe (2023), em seu movimento de ler, de forma conjunta, a Passagem do Meio, o grupo de pessoas escravizadas e o canal de parto, é possível visualizar como cada um desses, de forma coletiva e individual, permite “(des)figurar a maternidade Negra, tornando o útero uma fábrica de produção de negridade como abjeção, muito parecido com o porão do túmulo e com a prisão” (Sharpe, 2023, p. 135).

A ponte que faz o corpo Negro do sistema escravagista ao mundo que conhecemos hoje permite e autoriza a (re)escrita desses eventos e composições da vida Negra, o corpo Negro em sua invocação e aparição, traz consigo, por meio de sua resistência, suas íntimas e invisíveis revoluções do cotidiano um anúncio: Continuo vivo... Ainda que seja uma existência em estado de fragilidade e condicionada, (re)escrevo o futuro com corpos Negros vivos.

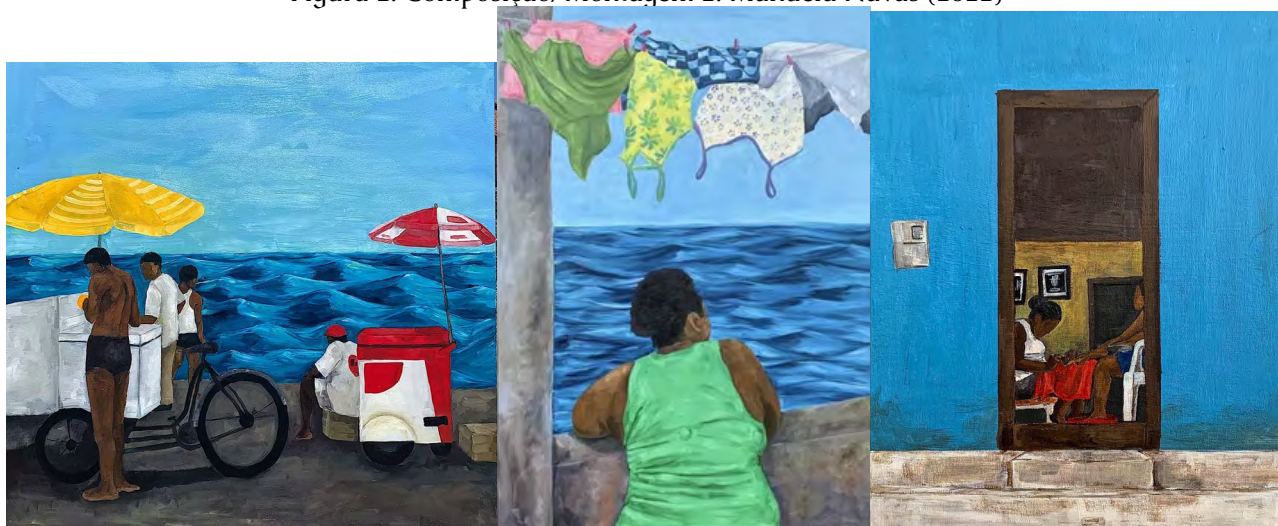
A composição/montagem 2 (figura 2) é acionada aqui como um complemento para a primeira. Nela observamos algumas composições que se repetem entre si e que se aproximam da composição/montagem 1. A primeira obra da composição/montagem 2, que se faz a partir das obras da artista Manuela Navas, é intitulada *Pensando em tudo que eu poderia ter sido*, nesta pintura notamos a presença de uma mulher Negra. Seu corpo Negro faz contraste com a vastidão do mar azul, ela o encara, seu pensamento parece estar longe. Notamos ainda roupas estendidas em um varal logo acima de sua cabeça e o posicionamento de seu corpo oculta um possível reconhecimento, ela segue anônima.

A segunda obra desta composição/montagem é *Histórias contadas a manicure*. Nela é possível encontrarmos duas mulheres Negras distantes, enquadradas, quase que como informasse um retrato, pelo contorno da porta que se abre a rua. A parede de onde estão é pintada de azul, e apesar da ausência deste, recorda o azul do mar.



Na terceira obra desta composição/montagem, *Dias Azuis*, temos uma imagem mais aberta, nela ao menos 4 corpos Negros aparecem. Ao fundo o mar e o céu se tornam um, se não fosse pela diferença entre os dois que se encontram em um ponto. Retratando, de um modo singular, as imagens da vida Negra, Manuela Navas nos apresenta corpos Negros num calçadão, em uma atividade regular do cotidiano para quem mora num litoral, compartilhando o espaço com um rapaz do sorvete e um rapaz do milho, nesta e nas outras obras desta composição/montagem Manuela Navas faz um retrato da singularidade da existência e experiência Negra que não é informada pela aparição imediata da violência.

Figura 2: Composição/Montagem 2: Manuela Navas (2022)



Fonte: Reprodução Artsy.

Legenda: A primeira obra a esquerda reproduz uma porta de um local azul-céu. Pela porta conseguimos enxergar duas mulheres Negras. Uma delas faz as unhas das mãos de outra. A manicure veste uma camisa regata branca, ambas têm a pele retinta. Na obra centralizada encontramos outra mulher negra, de vestido verde, observando o mar. Sobre sua cabeça podemos ver roupas penduradas no varal. Na terceira obra, encontramos alguns corpos masculinos, 4 ao todo, todos de costas e virados para o mar. Nela observamos ainda dois carrinhos, um branco lembrando os de milho e um branco e vermelho, lembrando os carrinhos de sorvete.

Na composição/montagem 2 o corpo Negro volta reaparecer como ponte ligando tempos diferentes e distintos, permitindo a experiência ontológica do tempo de que nos fala Leda Maria Martins (2021), o corpo Negro aparece como uma indicação da possibilidade de descontinuidade, de movimentos de reversibilidade, de uma não linearidade, isto é, ele é o elemento, junto a violência e o fenômeno racial, que possibilita o tempo ser ontologicamente experimentado, ligando um tempo ao outro, um lugar ao outro, permite as temporalidades curvas.

Em *Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encenqueiras e queers radicais*, Saidiya Hartman (2022) nos apresenta a história de Mattie. Sua história, para iniciarmos do começo, quando mesmo escreve a autora, coma sua debandada para a cidade, em um navio a vapor, abarrotada, com centenas de outras pessoas que compartilhavam de um mesmo sonho, uma mesma busca, uma vida melhor. É uma história que se inicia em meio a um experimento de liberdade, uma história que excede o arquivo, este enquanto uma extensão do poder.

Mattie ia em busca de sua liberdade, e estava feliz em deixar para trás “a fábrica de ostras, os campos de tabaco e as cestas de roupa transbordando de roupas e lençóis sujos” (Hartman, 2022, p. 63). A garota estava feliz por deixar Virgínia para trás, onde sua vida, até aquele exato momento, tinha se restringido “a um raio de cem quilômetros, que incluíam a casa e a fazenda



em Gloucester, a escola de um cômodo, a igrejinha que sua família frequentava, e a casa deles na cidade” (Hartman, 2022, p. 64). Ela queria algo a mais, como nos diz Saidiya Hartman (2022) e ao se deparar com a vastidão do Atlântico percebeu a quão restrita e diminuta era a vida que estava fugindo, “uma vida em que suas únicas possibilidades eram as mesmas que foram **impostas para sua avó e sua mãe**. Ela também fora condenada ao trabalho servil sem ter sido treinada ou atraída por esse trabalho” (Hartman, 2022, p. 64, grifos nossos).

Acionamos esta passagem do texto de Saidiya Hartman (2022) enquanto um complemento da composição/montagem 2, mais especificamente da obra *Pensando em tudo que eu poderia ter sido*. O encarar o mar com o pensamento distante que nos é apresentado na pintura de Manuela Navas se complementa ao que descreve Saidiya Hartman (2022) sobre o experimento de liberdade que Mattie sonhou para si mesma. Experimento este que (re)escreveu seu futuro, para além de uma vida e existência no *lar da servidão* — nem Mattie, nem sua mãe ou avó, como nos fala Saidiya Hartman (2022) escolheram a servidão, escolheram a cozinha, a fábrica de ostras, as cestas de roupa que transbordam com as roupas e lençóis sujos, pelo contrário, seus corpos Negros foram conscritos nesses lugares, foram conscritos no *lar da servidão*.

Em *Pensando em tudo que eu poderia ter sido*, de Manuela Navas, podemos imaginar o mesmo retrato feito por Saidiya Hartman (2022), posicionando a escrita da autora ao lado da imagem texto de artista, como uma ponte que liga tempos e espaços distintos um ao outro, as composições se repetem, a vastidão do mar, roupas, sonhos, um corpo Negro feminino, meninas desordeiras que sonham para além das imposições e limitações que lhe são dadas, ou melhor, lhe são impostas, que sonham com um experimento de liberdade, com uma vida para além da vida Negra que é limitada aos constrangimentos do arquivo e da violência, uma vida que rompa com o paradigma representacionista que envolve a existência do corpo Negro, a relação sujeito/objeto.

A composição/montagem 2 nos apresenta um possível, a rebeldia enquanto base para a existência e da vida Negra. A composição/montagem de *Pensando em tudo aquilo que eu poderia ter sido*, *Histórias contadas a minha manicure* e *Dias Azuis* reflete o que Saidiya Hartman (2022) escreve sobre rebeldia. Um modo de “habitar o mundo de forma nociva àquelas consideradas apropriadas e respeitáveis, ser profundamente e respeitáveis, ser profundamente consciente do abismo entre o lugar onde você se encontra e como poderia viver” (Hartman, 2022, p. 241), isto é, a consciência da complexidade de sua vida, do * que está carrega, e o potencial desta em dismantelar, se desfazer do mundo como conhecemos hoje, esta é a existência Negra neste mundo, uma existência que ainda que se encontre num abismo entre onde se encontra e o que poderia ter sido, em outras palavras, como escreve Christina Sharpe (2023), se reconhece que ainda que se vivia a sujeição, não se vivia em sujeição — o abismo entre o lugar em que se encontra e o que poderia ter sido é (re)escrito enquanto possibilidades e experimentos para além do que seu corpo é circunscrito, do que lhe é imposto.

Os corpos Negros nas obras de Manuela Navas invocam um desejo ávido de um mundo que já não é “governado pelo senhor, pelo homem ou pela polícia” (Hartman, 2022, p. 241), ou seja, o fim do mundo como conhecemos hoje. A ausência e omissão da polícia ou da violência que aparece quase como uma realidade que não se dissocia do corpo Negro nos informa este desejo, a luta diária para se viver uma vida livre, sonhando observando o mar, este que possui a maior significação com a existência e com a vida Negra. Compartilhando histórias com a sua manicure, ou em mais um dia de praia, seja trabalhando ou aproveitando o dia.

A composição/montagem 2 nos apresenta tentativas de se escapar da captura que persegue a vida cotidiana Negra, onde se articula a rebeldia aos paradoxos da criação intermediado pela imaginação, abrindo espaços e possibilidades para o “emaranhado do



escape e do confinamento, da fuga e do cativoiro” (Hartman, 2022, p. 241), reivindicasse o direito a opacidade, como escreve Saidiya Hartman (2022), de amar o que não se é amado, nem admirado, de perder-se para o mundo como conhecemos hoje, e experimentar um novo mundo enquanto uma experiência da liberdade, em uma busca para um território livre, a fronteira presente nas contribuições de Denetém Touam Bona (2020).

Na composição/montagem 2, para além do corpo Negro enquanto ponte que liga um tempo e espaço diferentes e distintos um ao outro, temos a repetição da presença do mar e do azul nas obras de Manuela Navas — o azul remete ao mar quando este está ausente, ou o complementa quando este está presente. Corpo Negro e o mar, para além de pontes que indicam uma ligação daquilo-que-passou com o presente, informam uma (re)escrita do futuro de/com/como um corpo Negro, uma (re)escrita das imagens cotidianas da vida Negra. As obras de Manuela Navas acionam as críticas e questões em torno da vida Negra e se utiliza da imaginação, para explorar a criatividade a seu favor enquanto pinta corpo Negro e mar enquanto uma informação da rebeldia como prática de possibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

(Re)escrever e (re)posicionar as imagens do cotidiano da vida Negra enquanto uma reapropriação de sua própria existência, em um reconhecimento da urgência do presente e uma (re)escrita do futuro se apresenta como uma prática de possibilidade, uma prática informada pelas ações íntimas, invisíveis e rebeldes do cotidiano deste corpo Negro, que se apropria de um tempo, do aqui-e-agora, reconhecendo que ainda vivemos num tempo onde se reitera e se refaz os fechamentos das estradas, das possibilidades para o corpo Negro — num mesmo momento em que este força a criação de novas possibilidades, destruindo as barreiras encontradas e que fecham seus caminhos.

Neste ensaio tentamos explorar essas possibilidades através de uma curadoria que produz sentido sobre a realidade, de uma aproximação da arte com a vida, se referenciando ao modo de existir e ser da corporeidade Negra e da condição deste mundo antinegro, se aproximando do que nos fala Saidiya Hartman (2022, p. 242), “a rebeldia é uma contínua exploração *daquilo que poderia ser*”, a existência Negra, enquanto uma existência rebelde é uma existência que explora tudo aquilo que poderia e que se sonha em ser.

Esta exploração se debruça sobre o fim do ciclo contínuo de expropriação e destruição das terras e corpos indígenas, bem como do corpo Negro, isto é, explora o impossível a restituição do valor total dessas terras e corpos antes expropriados, encerrando a descrição feita pela plantação do sistema que se apropria desta vida e desta terra, como escreve Jota Mombaça (2023).

A imaginação possibilita a exploração deste mundo, da descolonização, e é refletida nas obras artísticas de Helton Vaccari e Manuela Navas, artistas Negros que ousam sonhar e imaginar um mundo Negro, um futuro do e para o corpo Negro, independente do contexto e tempo que este corpo se encontre.

REFERÊNCIAS

- BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do Refúgio**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- COCCHIARALE, Fernando. **Quem tem medo da arte contemporânea**; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006.



- DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. **PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG**, p. 206-219, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Remontar, remontagem (do tempo). **Caderno de Leituras**, v. 1, p. 01-07, 2016.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: EdUFBA, v. 24, 2008.
- GALINDO, D.; FERNANDES, S. L. Da ruptura do pacto com a transparência: Psicologias que caminham na escuridão. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, p. 10-20, 2021.
- GOMES, Nilma Lino. A compreensão da tensão regulação/emancipação do corpo e da corporeidade negra na reinvenção da resistência democrática. *Perseu: história, memória e política*, São Paulo, v.17, ano 12, p. 124-142, 2019.
- GOMES, Nilma Lino et al. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal**, v. 10639, n. 03, p. 39-62, 2005.
- GOMES, Nilma Lino e Laborne, Ana Amélia de Paula. Pedagogia da Crueldade: Racismo e Extermínio da Juventude Negra. *Educação em Revista* [online]. 2018, v. 34 [Acessado 3 Agosto 2023], e197406. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-4698197406>>. Epub 23 Nov 2018. ISSN 1982-6621. <https://doi.org/10.1590/0102-4698197406>.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro Tempo Brasileiro Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.
- HARTMAN, S. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARTMAN Saidiya. *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*. Fósforo. 2022.
- hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação / bell hooks; tradução de Stephanie Borges*. São Paulo: Elefante, 2019. 365p.
- LIMA, Diane. *Negros na piscina: arte contemporânea, curadoria e educação*. In *Negros na piscina: arte contemporânea, curadoria e educação / organização Diane Lima*. - 1. ed. - São Paulo: Fósforo, 2023. p. 11-32
- MOMBAÇA, Jota. *A Plantação cognitiva*. In *Negros na piscina: arte contemporânea, curadoria e educação / organização Diane Lima*. - 1. ed. - São Paulo: Fósforo, 2023. p. 33-42
- MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. **São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo**, p. 1-20, 2016.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Cobogó: 2021. 256p.
- SCOTT JR, Edward D. et al. Facing the rising sun: Political imagination in Black adolescents' sociopolitical development. **Frontiers in Psychology**, v. 14, p. 867749, 2023.
- SILVA, Denise Ferreira da. Rumo a uma crítica do Sociólogo da Justiça: A Analítica da Racialidade e o Produção da Universalidade. **Identidades Sociais**, Volume 7, Número 3, s.p., 2001.
- SILVA, Denise Ferreira da. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo. 2016, 407-411.
- SHARPE, Christina. *No vestígio: Negridade e existência*. / Christina Sharpe; Título Original: *In the Wake: On Blackness and Being*; traduzido por Jess Oliveira. São Paulo: Ubu editora, 2023, 256p., 30ils.
- SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Mauad Editora Ltda, 1998.
- SOUZA, Thiago de Paula. E se...? Caminhos de recusa: a arte como reinvenção de futuros. In *Negros na piscina: arte contemporânea, curadoria e educação / organização Diane Lima*. - 1. ed. - São Paulo: Fósforo, 2023. p. 75-88



Adriano da Silva Rozendo

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007), mestrado, doutorado e pós-doutorado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2010/2013/2016) e pós-doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (2020). Atualmente é professor associado da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) na graduação e pós-graduação. Foi presidente do Conselho Municipal do Idoso de Assis, membro titular do Conselho Estadual do Idoso de São Paulo, membro titular do Conselho Municipal do Idoso de Rondonópolis, membro da Associação Internacional das Universidades da Terceira Idade (AIUTA) e coordenador do Programa Universidade Aberta à Terceira Idade da UFMT/CUR. Atua em temas relacionados ao envelhecimento humano e psicologia do trabalho.

Alexandre Espósito

Doutor (2022) em Psicologia pela Universidade Estadual de Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras de Assis (FCL-Assis). Mestre (2017) e graduado (2014) em Psicologia pela mesma instituição. Foi bolsista de mestrado e doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Pesquisador colaborador no projeto “Andarilhos de Estrada: problemas, desafios e perspectivas de mudança” também fomentado pela FAPESP. Professor substituto na Universidade Estadual Paulista (Unesp) e Professor no Centro universitário de Ourinhos (Unifio). Psicólogo clínico autônomo para adolescentes e adultos. Revisor autônomo de projetos e trabalhos científicos. Tem interesse nas áreas de Psicologia da Mobilidade, andarilhos e estrada e trecheiros, drogas, redução de danos e cannabis medicinal.

Ana Celeste Casulo

É Psicóloga e Psicanalista, possui graduação pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Especialização em Psicopedagogia pela Faculdade integradas de Patos (FIP), mestranda do programa de Pós-graduação do curso Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), desenvolvendo a pesquisa sobre a subjetividade dos motoristas de aplicativos sob a orientação do professor Doutor Matheus de Castro.

Andrea Liliana Ortiz González

Doctora en psicología clínica y de la salud, Universidad de Salamanca, Magister en psicología, especialista en psicología clínica. Decana Universidad Sergio Arboleda. Profesora Universidad Metropolitana y magistrada del tribunal biótico y deontológico E-mail Andrea.ortiz@usa.edu.br Orcid: 0000-0002-0887-2562

Andreia Duarte Alves

Possui graduação em Bacharelado, Licenciatura e Formação de Psicólogo pela Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras de Assis (2004), mestrado em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras de Assis (2008) e doutorado em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras de Assis (2022). Atualmente é professora da Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Tem experiência

na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social Crítica e Psicologia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: comunidade, políticas públicas, desenvolvimento, saúde coletiva e violência.

Caio Henrique Almagro Carvalho

Doutorando em Psicologia na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, na linha de pesquisa Processos Psicossociais e de Subjetivação na Contemporaneidade. Mestre em Psicologia na Universidade Estadual de Londrina – UEL, na linha de pesquisa Avaliação Psicológica e Processos Clínicos. Pós-Graduado em Docência no Ensino Superior pela UniAlphaville. Graduado em Psicologia no Centro Universitário Filadélfia. Compõe o corpo editorial da Revista ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM PSICOLOGIA sendo responsável pela revisão dos periódicos submetidos. Atualmente atua na clínica particular com foco na comunidade LGBTQIAP+.

Carolina Villanova Heguedusch


Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – Câmpus de Assis com bolsa CAPES. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – Câmpus de Assis. Bolsista CAPES nesse mesmo programa de doutorado. Bolsista CAPES no Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE) na Universitat Autònoma de Barcelona. É membro do Grupo de Pesquisa “Figuras e modos de subjetivação no contemporâneo”. Pesquisa na Área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social, principalmente em torno dos temas: subjetivação, modernidade, contemporaneidade, interdisciplinaridade, cidade vivida, uso dos espaços urbanos, vida citadina e experiência urbana.

Cledione Jacinto de Freitas

Possui graduação em psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2006). Especialização em Saúde da Família na Fundação Educacional de Fernandópolis – FEF – (2008), especialista em Direitos Humanos pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS (2011), mestrado em Psicologia pela UNESP-Assis (2014); doutorado Psicologia pela UNESP-Assis (2019). Membro dos Grupos de Pesquisa do CNPQ: Figuras e modos de subjetivação no contemporâneo; Criminologia Crítica: Diálogos Interdisciplinares; NIPEA-PSICOM- NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISAS E ESTUDOS APLICADOS EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL E COMUNITÁRIA. Professor colaborador nas Pós-Graduações, em nível de especialização, de Direitos Humanos e de Políticas Públicas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS. Professor Substituto na UFMS, curso de Psicologia entre ago. 2019 e dez. de 2020. Atualmente é pesquisador visitante na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Atuando principalmente nos seguintes temas: Itinerância, Psicologia, Psicologia Social, Instituições, Direitos Humanos.

Danielle Jardim Barreto

Doutora em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (2016). Atualmente docente da UniAlfa em Umarama PR. Tem experiência em atendimentos clínicos com ferramentas conceituais da Esquizoanálise. Possui experiência em



coordenação de Curso e capacitações para equipes técnicas de Políticas Públicas, atuando principalmente nos seguintes temas: diferença, gêneros, sexualidades, modos de subjetivação, relações interpessoais e formação profissional. Membro do grupo de Pesquisa: Psicologias, coletivos e Cultura Queer (PsiCuQueer) na Unesp/Assis SP.

Danielly Christina de Souza Mezzari

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO - PR. Mestra em Psicologia Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho: Faculdade de Ciências e Letras, Doutora em Psicologia Social pela mesma Universidade e integrante do grupo de pesquisa Psicuqueer: Coletivo Psicologias e Culturas Queer.

Dolores Cristina Gomes Galindo

Possui Pós-Doutorado (2013-2015), Doutorado (2006) e mestrado (2002) em Psicologia Social pela Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), com Doutorado Sanduíche na Universidade Autônoma de Barcelona (2004). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em 1999. Atua como Professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade da UNESP/Assis. Na graduação, atuou como docente lotada no Departamento de Psicologia do Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso (2013-2021), passando em 2022 a atuar como Docente de Psicologia na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Lidera o Grupo de Pesquisa Laboratório Tecnologias, Ciências e Criação (LABTECC), desde 2011 e o laboratório Ateliê - Psicologias, Feminismos e Contracolônialidades, desde 2022. 1) FILIAÇÕES, ARTICULAÇÕES NACIONAIS/INTERNACIONAIS E INSERÇÃO: Membro do Núcleo Gestor do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Caleidoscópio: Instituto de estudos avançados em iniquidades, desigualdades e violências de gênero e sexualidade e suas múltiplas insurgências, com sede na UnB e apoiado pelo CNPq (2023-Atual). Membro do GT Estudos Críticos em maternidades da Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO (2023-2025). Atuou como Professora Visitante na Universidad Cooperativa de Colombia (2020-2020). Foi da Diretoria Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO (2016-2017), Conselheira Alternata da ULAPSI (2016-2017) e integrou a Coordenação da Red Latinoamericana de posgrados em estudos sobre a cultura - ReLaPec (2014-2016). Compõe o GT Tecnologias, subjetividades, políticas e escritas de pesquisa da ANPEPP. Foi Vice-Presidente e membro fundadora da Regional Centro-Oeste da Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO (2012-2013) e Secretária (2014-2017). É membro associado da ESOCITE.BR - Associação Brasileira dos Estudos Sociais das Ciências e Tecnologias, da ABRAPSO - Associação Brasileira de Psicologia Social e SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Coordenou a Comissão de Internacionalização do Fórum de Ciências Humanas, Sociais e Aplicadas. Membro fundadora do GT Psicologia e Povos Indígenas CRPMT (2021-Atual). Integra a Caleidoscópio Rede Nacional de Estudos e Pesquisas Feministas, Transfeministas, Antirracistas, Transdisciplinares e Decoloniais (2021- ATUAL); 2) GESTÃO ACADÊMICO-CIENTÍFICA: Foi vice-coordenadora e posteriormente Coordenadora do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Estudos de Cultura Contemporânea, onde também coordenou a Linha de Pesquisa Epistemologias Contemporâneas; 3) ATUAÇÃO EDITORIAL: Editora de Seção da Athenea Digital: revista de pensamiento y investigación Social (UAB-Espanha) e da Revista de Psicologia da UNESP, Membro do Comitê Editorial da Revista Interfaces da UFMG. Integra o corpo de pareceristas de diversos periódicos nacionais

e internacionais. 4) ATUAÇÃO EM COMISSÕES DE AVALIAÇÃO: membro convidado do Comitê Assessor da Área Interdisciplinar (2013, 2017, 2021, 2019 e 2022). Colabora também com FAPS regionais e dotações institucionais de verbas para pesquisadores, como FAPES/ES (2022 e 2023), Fundação Araucária (2016), Prociencia/Pesquisador nota 10/UERJ (2021) e 5) FOCO DO TRABALHO: Seus principais interesses de pesquisa são Psicologia, Epistemologias e Metodologias feministas em Ciência, Tecnologia e Sociedade; Psicologia, Processos de Subjetivação e Contemporaneidade; Psicologia, Feminismos e Etnicidades.

Douglas Santos Gois

De Feira de Santana - Bahia, Douglas é um jovem Negro formado em psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e, atualmente, mestrando do programa de pós-graduação em Psicologia e Sociedade na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP. Estuda a juventude Negra, processos de subjetivação, arte, as práticas de genocídio e os diferentes “cídios” que procuram pelo corpo Negro, a partir das contribuições do pensamento feminista Negro e das/os diferentes autoras/es que pensam a existência da população Negra e dos diferentes corpos marginalizados.

Eduardo Henrique Ferreira


Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Mestre em Línguas Estrangeiras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL, 2020). Graduado em Letras, Língua e Cultura Francesa pela Universidade Estadual de Londrina (UEL, 2013) e em Psicologia pela Faculdade Pitágoras de Londrina (FPL, 2018). Especialista em Ensino de Línguas Estrangeiras (UEL, 2017); Docência na Educação Superior (UEL, 2018); Atendimento Educacional Especializado pela Universidade Estadual de Maringá (UEM, 2019); Psicopedagogia Institucional pela Universidade Positivo (UP, 2019); Metodologia do Ensino de Francês Língua Estrangeira pela Faculdade Unyleya (FU, 2021) e em Teoria Psicanalítica pela Faculdade de Venda Nova do Imigrante (FAVENI, 2021) e em Psicologia e Saúde mental pela Faculdade Metropolitana (FM, 2021). Atualmente é graduando em Pedagogia pela Universidade Norte do Paraná (UNOPAR).

Erislayne Maria da Silva Santos

Possui bacharelado em Psicologia pela Faculdade da Fundação Educacional Araçatuba (2019). Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis (FCL-UNESP). Possui experiência na atuação clínica, institucional e em palestras nos seguintes temas: violências de classe, raça e gênero. Dedicase atualmente aos estudos ancorados na Psicanálise; Esquizoanálise e Interseccionalidade abordando temas como: Análise Institucionais/Institucional, Sistema educacional público, Processos de subjetivação racializada; colonialismo e colonialidade sob o referencial teórico da psicanalítico em composição com a esquizoanálise.

Fabio Morelli Rosa

Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” UNESP/Marília, Mestre em Psicologia (Área: Psicologia e Sociedade) pela UNESP/Assis. Membro do Grupo de Pesquisa em Epistemologia e Psicologia: processos e contextos de desenvolvimento humano e do PsiCUqueer - Coletivos, Psicologias e Culturas Queer. Desenvolve trabalhos e pesquisas sobre gênero e sexualidade, especialmente, as



temáticas ligadas às masculinidades atravessadas pelas mídias digitais e pelo modo como tem se estabelecido relações amorosas, afetivas e sexuais.

Fernando Silva Teixeira Filho

Licenciado e formado em Psicologia pela Universidade Paulista (1989); Mestre (1993) e Doutor (2000) em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Livre-Docente (2013) em Psicologia Clínica pela Universidade Estadual Paulista - UNESP, Faculdade de Ciências e Letras Júlio de Mesquita Filho. Atualmente é professor adjunto (nível I) na Universidade Estadual Paulista, em Assis, SP, atuando na graduação e na pós-graduação. Licenciado em Música pela Faculdade Claretiano (2021). Tem experiência na área de Psicologia com ênfase clínica e social trabalhando com os temas: Psicologia e Estudos de Gênero; Psicologia e Teoria Queer; Psicologia e SUS; Musicoterapia; Minimização da LGBTfobia, promoção da cidadania e direitos humanos. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4975-2273>

Gabriela Emery Sachse do Carmo

É mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade, da Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho: campus de Assis. Possui graduação em Psicologia pela mesma instituição. Em 2015 atuou como estagiária em psicologia no Centro de Pesquisa e Psicologia Aplicada Dra Betti Katzenstein - CPPA, realizando atendimentos com grupos de crianças a partir da perspectiva da Clínica da Diferença, sob supervisão docente. Durante a graduação realizou estágios específicos nos campos das políticas públicas de saúde e assistência social (2015-2016). Participou também de projetos de extensão e estágio básico nas áreas de Psicologia Social e Educação. Tem experiência em Psicologia, com ênfase em Psicologia Clínica e Psicologia Social. Atualmente, faz parte da equipe de organização da Feira Literária de Assis, da Circuito de Interações de Redes Sociais - CIRCUS e atua como mediadora cultural no espaço Galpão Cultural Ponto de Cultura de Assis. Ademais, é doutoranda do Programa de Psicologia da UNESP de Assis/SP, pesquisa, principalmente, as seguintes temáticas: processos de subjetivação, movimentos sociais e coletivos, sobretudo, os ligados a área cultural, rede, cidade e contemporaneidade.

Helena veloso

Psicanalista, docente, investigadora e consultora nas áreas de gênero e saúde mental. São suas habilitações, a formação pós -doutoral em Educação inclusiva - CELEI - Chile, a graduação em Psicologia, o mestrado e o doutoramento em Teoria Psicanalítica, todos os títulos oriundos da UFRJ (Brasil). Parecerista ha doc da SCIELO e da Comissão de Ética para Pesquisa com Seres Humanos da UCAN, integra grupos de pesquisa em organizações como a CIACSO, o CNPQ e a ANPEPP. Pertence a Universidade da Diáspora Africana e a Universidade Católica de Angola. É cofundadora da RIVAS (Rede Internacional de Vozes Afrofeministas). Tem trabalhado com pesquisas sobre fenômenos e segmentos sociais historicamente silenciados, nomeadamente, negros, mulheres em sofrimento psíquico, o conhecimento em países periféricos, numa abordagem afrodecolonial.

Jéssica Daiana de Oliveira

Tem experiência em psicoterapia de adultos, adolescentes e casais e com enfoque multidisciplinar em diálogo com a Teoria Feminista e Estudos de Gênero. Mestranda em Psicologia pela Unesp de Assis-SP. É professora de História do Pensamento Moreniano no

Instituto Riopretense de Psicodrama- IRP e coordenadora pedagógica no Cursinho Popular Emancipa-São José do Rio Preto-SP. Também atua na empresa de consultoria em Diversidade e Inclusão entre tantos e faz análises histórico sociais de contos pela empresa travessias. Mestrando em Psicologia e Sociedade pela UNESP-Assis, Pós-graduada em Diversidade e Inclusão nas Organizações pela Faculdade São Judas-São Paulo, formação em Psicodrama nível 1 pelo Instituto Riopretense de Psicodrama-IRP (2022), especialização em Clínica da Sexualidade e Gênero segundo a Psicologia Sócio-histórica, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (2021) e em Filosofia pela Mozarteum -FAMOSP-São Paulo (2018). Graduada em Psicologia pela Universidade Paulista-UNIP de São José do Rio Preto-SP.

José Sterza Justo


Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1975), mestrado em Psicologia Educacional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1981), doutorado em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1989) e Livre-Docência em Psicologia do Desenvolvimento pela UNESP-Campus de Assis. Realizou estágio de pesquisa junto ao IMMIGRATION AND ETHNIC MINORITIES STUDY GROUP (GEDIME). UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA Faculty of Political Science and Sociology, de julho a novembro de 2011. Atualmente é professor Livre-Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP-Campus de Assis). Ministra disciplinas na pós-graduação, orienta mestrados e doutorados e desenvolve pesquisas na área de Psicologia Social com ênfase na produção de subjetividade (transsubjetividade) em condições de trajetividade, mobilidade psicossocial, itinerância, nomadismo e errância. Tem como foco principal de pesquisa andarilhos de estrada, “trecheiros”, pessoas em situação de rua e migrantes.

Laura Meira Bonfim Mantellatto

Doutora (2024) e mestre (2018) em Psicologia e Sociedade, com graduação (2015) em Psicologia, pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras de Assis (FCL UNESP). Visiting scholar (mai-nov/2017), no Institute for Public Knowledge, da New York University (NYU). Integrante (2016-2023) do grupo de pesquisa “Figuras e modos de subjetivação no contemporâneo” (FCL UNESP), cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil (CNPq). Desenvolve os seguintes tópicos de estudo: processos de modernização; mudança social; modos de vida; cotidiano doméstico; intersubjetividade.

Leonardo Lemos de Souza

Professor Titular do Departamento de Educação do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da UNESP, Campus de São José do Rio Preto. Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UNESP-Assis) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (UNESP - Marília). Psicólogo e Mestre em Psicologia pela UNESP-Assis, Doutor em Educação pela UNICAMP e Livre-docente em Psicologia do Desenvolvimento pela UNESP-Assis. Realizou estágio pós-doutoral e visitas técnicas na Universitat de Barcelona (2013-2016), Universidad Complutense de Madrid (2017) e na Universitat Autònoma de Barcelona (2018). Foi professor visitante na Universidad de Santiago de Chile (2019) e na Universidad Alberto Hurtado (2019) e na Universidad de la República Uruguay (2023). Chefe do Departamento de Psicologia Social, Evolutiva e Escolar (atualmente Psicologia Social) (2012-2016) e também coordenador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNESP-Assis (2016-2021). Foi gestor do Programa Educando para a Diversidade/Convênio Santander junto à Pro-Reitoria de Extensão e



Cultura da UNESP (2017-2020). Membro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia - ANPEPP (GT Psicologia, Políticas e Sexualidades), da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação-ANPED (GT 23 - Gênero, Sexualidade e Educação). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Psicologia, Cultura e Coletivos Queer - PsiCUQueer, do LIESS - Laboratório Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades e do GT CLACSO Estudios Críticos en Materparentalidades. Atualmente está à frente da Coordenadoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade junto ao Gabinete do Reitor da UNESP. Tem como campo de estudos as políticas e os processos de subjetivação de gêneros e sexualidades nas práticas e saberes de/sobre infâncias, adolescências e juventudes a partir dos estudos feministas, pós-estruturalistas e decoloniais. Bolsista Produtividade do CNPq

Luciana Codognoto da Silva

Pós-Doutorado em Psicologia (Departamento de Psicologia Evolutiva e Social) pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/Assis. Doutora em Psicologia (Departamento de Psicologia Clínica) pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/Assis. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História, oferecido pela Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD. Especialista em Metodologia do Ensino Superior e Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário da Grande Dourados - UNIGRAN. Professora Adjunta/Doutora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS, atuando nos cursos de graduação e pós-graduações (Lato sensu) no campus de Nova Andradina - UFMS/CPNA. Seus temas de interesse estão relacionados à Psicanálise e à Psicologia Social, com ênfase em saúde mental, processos de subjetivação e de marginalização psicossocial, relações de gênero e de poder e história das mulheres via estudos decoloniais.

Ludmila Vitória da Silva

Mulher, negra, soteropolitana e psicóloga. Formada pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP. Mestranda no programa de pós-graduação sob a linha de pesquisa de Processos psicossociais e de subjetivação na contemporaneidade. Pesquisadora da Política de cotas e raça na universidade. Enxergo o processo terapêutico como uma ferramenta que auxilia o sujeito a lidar com questões internas a fim de manter a integridade e conformidade dos desejos internos subjetivos frente a realidade, aspecto essencial para qualidade de vida e regência dos afetos externos.

Marcela Marcondes Leite

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis. Atuou nas áreas de Envelhecimento, Psicologia da Saúde, Psicanálise, Acompanhamento Terapêutico e Gêneros Sexualidades. Foi bolsista do Programa Núcleos de Ensino da Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD) com o projeto Gêneros e sexualidades na educação de adolescentes e jovens no ano de 2017 e com o projeto Gêneros, Sexualidades e Diversidades nas Escolas no ano de 2018. No ano de 2019 foi bolsista PROEX, desenvolvendo atividades junto ao Projeto ClinicArte. Atualmente é Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP Assis), e atua como psicóloga clínica de orientação psicanalítica.

Marcelo Naputano

Possui Graduação (Bacharel) em História pela Universidade de São Paulo (USP), Graduação em Psicologia (Bacharel/Licenciatura/Formação de Psicólogo) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/UNESP, Mestrado e Doutorado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/UNESP, com período Sanduíche na Itália na Facoltà di Psicologia pela Università di Bologna/UNIBO, Especializações na Itália em Educação Intercultural pela Università RomaTre/ROMATRE; em Educação pela Università di Torino/UNITO e Mediação Intercultural e Familiar pelo Istituto SHINUI di Bergamo. Foi psicólogo no setor psico-educativo em diversos contextos institucionais na Itália de 2003 a 2017 e professor colaborador na Universidade Estadual do Centro-Oeste/UNICENTRO em 2013 e 2014. Atualmente é Professor efetivo do curso de Psicologia da Universidade Federal de Roraima/UFRR. Tem experiência na área de Psicologia Social e projetos psico-educativos atuando principalmente nos seguintes temas: construcionismo social, teoria sistêmica relacional, educação, imigração e plurilinguismo.

Marianne Gois Barbosa


Sou psicóloga, artista, ativista, produtora cultural. Doutoranda em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista - UNESP e mestra em ensino e relações étnico-raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia - Itabuna (julho/2019). Graduada em Psicologia pela Faculdade de Tecnologia e Ciências - Itabuna, com especialização em Saúde Mental pela União Metropolitana de Educação e Cultura - Itabuna. Atuo na clínica em Psicologia desde uma proposta descolonizadora da prática profissional, propondo ainda uma clínica politicamente implicada. Integro o quadro docente do Centro de Ensino Superior de Ilhéus onde ministro as disciplinas de Psicologia Social. Integro os grupos de pesquisas Grieta/CNPq e PsiCUQueer. Atuei na Secretaria de Promoção Social do Município de Ilhéus/Ba (2015-2019). Coordenei o Programa de formação de Promotoras Legais Populares fomentado pela OSC Tabôa Fortalecimento Comunitário em Uruçuca/Ba (2022). Meus estudos e pesquisas tem como interesse a decolonialidade e as temáticas principais as quais me dedico são: gêneros, sexualidades, etnia e raça, subjetivação, dissidências e suas interseccionalidades; processos educacionais e criativos, estéticas, artes e suas produções na contemporaneidade.

Mariele Rodrigues Correa

Possui graduação em Psicologia (2004), mestrado (2007) e doutorado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2011). É Professora da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis, no Departamento de Psicologia Social. Atua, também, como docente orientadora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade da UNESP FCL-Assis. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia do Envelhecimento e Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: envelhecimento humano; processos de luto; finitude; cuidados paliativos.

Matheus Fernandes de Castro

É doutor em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em Psicologia e Sociedade pela UNESP (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - 2004). É Professor Assistente Doutor do Departamento de Psicologia Social da Unesp de Assis e Coordenador do Laboratório de Psicologia Ambiental do Departamento de Psicologia Experimental e do Trabalho (LAPA-PET). É professor vinculado ao Programa



de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Univ. Estadual Paulista - Unesp. Foi chefe do Departamento de Psicologia Experimental e do Trabalho (2015-2020) e coordenador do Conselho de Curso de Psicologia (2012-2015) da Faculdade de Ciências e Letras- Univ. Estadual Paulista- UNESP. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase na área Social, do Trabalho e Ambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: trabalho e cotidiano, saúde do trabalhador, cooperativismo e economia solidária, espaço, cidades, ambientes virtuais, Motoboy, mototaxi, entregadores, motoristas por aplicativo, mundo do trabalho e psicodinâmica do trabalho.

Patricia Bellotti

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Mestranda na Universidade Estadual Paulista/ Campus Assis. Atualmente é psicoterapeuta em consultório particular, atendendo a partir da abordagem Junguiana. Especialista no atendimento à Dependência Química e Psicologia Hospitalar. Atriz.

Paulo Victor Bezerra

Psicólogo e Professor de Psicologia. Graduação em Psicologia (UNESP-Assis) 2008. Mestrado (2011); Doutorado (2015) em Psicologia e Sociedade (Subjetividade) pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual de São Paulo- UNESP. Tem experiência na docência da área da Psicologia com ênfase em psicologia geral, clínica psicanalítica e sociedade. Atua como psicanalista em consultório particular, realizando psicoterapia com adultos e crianças, realiza supervisão de casos clínicos, e coordena grupos de estudos em psicanálise lacaniana. Autor e Organizador do livro *Assexualidade: subjetividades emergentes no século XXI*, lançado pela Eduel em 2019 e tradutor (FRA-PORT) do livro *A Crise da Masculinidade* (DUPUIS-DÉRI, 2022) pela editora Blucher. É parecerista ad hoc de alguns periódicos da área da psicologia nos quais avalia artigos predominantemente das áreas da sexualidade e assexualidade.

Paulo Vitor Palma Navasconi

Psicólogo (CRP 08/25820 - 06/001180-IS), membro do coletivo Yalodê-Badá. Foi membro do Núcleo de Estudos Interdisciplinar Afro-Brasileiro da UEM (NEIAB). Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Especialista em Psicologia Social. Mestre e Doutor em Subjetividade e práticas sociais na contemporaneidade pela Universidade Estadual de Maringá. Professor Assistente Doutor no Departamento de Psicologia Clínica da Universidade Estadual Paulista (FCL-UNESP Assis) e Professor credenciado no Programa de Pós-graduação em Psicologia (UNESP-Assis). Membro do grupo de pesquisa em sexualidade, saúde e política da UEM. Conselheiro e Membro da Comissão Gestora da Sede Maringá do Conselho Regional de Psicologia. Atualmente é Presidente da Comissão de Orientação e Fiscalização (COF/PR). Membro das Comissões de Direitos Humanos e Étnico Racial do Conselho Regional de Psicologia (Sede Paraná 08). Foi professor de Psicologia na Universidade Estadual de Maringá (UEM), no Centro Universitário Cidade Verde (UNIFCV) e no Centro Universitário Fatecie no curso de Psicologia. Autor do Livro: *Vida, Adoecimento e Suicídio: Racismo na produção do conhecimento sobre jovens negros LGTBTTIs* publicado no ano de 2019. Organizador do Livro *(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos* junto com Luana Lima publicado no ano de 2022 pela editora EDFUBA. Vencedor da 9a. edição do Prêmio da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Prêmio ABEU) na categoria Melhor Livro das Ciências Humanas

(2023). Recebeu o Prêmio Anual de Direitos Humanos edição Cleia Cunha Oliveira do CRP-PR (2022). Atualmente, dedica-se aos estudos relacionados a raça, gênero, violência contra a população negra, história da Psicologia e comportamento suicida.

Rafael Siqueira de Guimarães

Artista moquequeiro, psicólogo, professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), docente do Programa de Pós-graduação em Educação/UFBA e Psicologia/Unesp Assis, líder do grupo de pesquisa GRIETA. Tem pesquisado-criado no campo das escritas e imagens documentais, narrativas autobiográficas e performance, com ênfase no debate sobre as diferenças, dissidências, culturas alimentares e autonomismos políticos. Orcid <https://orcid.org/0000-0001-9864-9825E>-mail rafaorlando@usj.edu.br

Raul Santos Brito

Psicólogo, possui graduação pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL / Campus Arapiraca/Unidade de Ensino Palmeira dos Índios. Mestre em Psicologia pela UFAL. Doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/Assis. Realiza pesquisa na área de psicologia social com ênfase nas relações étnico-raciais, saúde da população quilombola, ética do cuidado e epistemologias contracoloniais.

Roger Alloir Alberti

Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO), especialista em Gestão de Organização Pública de Saúde pela mesma universidade e Mestre pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho no Município de Assis/SP. Atuou em estágio profissionalizante na área educacional através da abordagem Histórico Cultural, realizou estágio clínico pela Clínica Escola - CEPSCO/UNICENTRO na abordagem psicanalítica e também de modo complementar em um CAPS I. Orientou pais na fila de espera da adoção, em um projeto voltado para as questões de orientação parietal, formação o processo de adoção. Fez parte de programas na área de cultura, cinematografia e construções subjetivas. Pesquisador no grupo de pesquisa GRIETA, vinculado também ao Grupo de Pesquisa Psicologia, Coletivos e Culturas Queer, trabalhou também no Serviço de Acolhimento em Família Acolhedora, Centro da Juventude, CRAS, CREAS e adjunto a Casa de Passagem Indígena como psicólogo social no Município de Irati. Atualmente é Psicólogo Clínico pelo Espaço Saúde Unimed de Ponta Grossa-PR, atuando enquanto Atenção Primária a Saúde.

Tainá Cristina Dias Santos do Carmo

Mestranda na Faculdade de Ciências e Letras - UNESP / Assis, no Programa Psicologia e Sociedade, na linha Processos Psicossociais e de Subjetivação na Contemporaneidade. Graduada em psicologia pela Universidade do Estado de Minas Gerais (2021). Pós-graduada (Lato sensu) em Psicologia Humanista com abordagem centrada na pessoa pela Faculdade Unyleya (2022). Vencedora da 12 edição do prêmio Silvia Lane organizado pela ABEP, como melhor trabalho de conclusão de curso com o tema “Negritude e saúde mental: o fazer psicológico em uma sociedade racista”. Atua como psicóloga clínica autônoma e participa ativamente em movimentos e projetos sociais voltados para a promoção de saúde mental para a população negra.



Talita Machado Vieira

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina (2013), mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2017) e doutorado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2022). Foi professora colaboradora no Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e professora Celetista na Universidade Positivo de Londrina (UP - Londrina). Atualmente é professora colaboradora do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Tem experiência na área de Psicologia atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia social, relações entre trabalho e esporte, futebol, futebol de mulheres, psicologia social do esporte, gêneros e sexualidades no esporte, corpo e subjetivação.

William Siqueira Perés

possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1985), mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000), doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado Rio de Janeiro (2005) e Pós Doutorado em Psicologia e Estudos de Gênero pela Universidade de Buenos Aires. Foi professor de graduação e pós graduação (mestrado e doutorado) em Psicologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Assis. Tendo experiência na área de Psicologia, com ênfase em Esquizoanálise e processos de subjetivação, atuando principalmente nos seguintes temas: Direitos Sexuais Humanos, cidadania, sexualidades e gêneros em uma perspectiva queer, Atualmente é professor aposentado gozando de boa vida e bons vinhos.