

Teoria e Cultura

Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF



Dossiê:
Autoetnografias:
(In)visibilidades,
reflexividades e
interações entre
“Eus” e “Outros”

TEORIA e CULTURA

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFJF

VOLUME 17,
NÚMERO 3
DEZEMBRO DE 2022
JUIZ DE FORA - MG, BRASIL

**Autoetnografias: (In)visibilidades, reflexividades e interações
entre “Eus” e “Outros”**

**Organizadores:
Carlos Reyna e
Silvio Matheus Santos**

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

latindex

ISSN 2318-101x(on-line)
ISSN 1809-5968 (print)

Teoria e Cultura	Juiz de Fora	v. 17	n. 3	Nov/Dez	p. 242	2022
------------------	--------------	-------	------	---------	--------	------

© Copyright: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/ICH/UFJF

Teoria e Cultura é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, destinada à divulgação e disseminação de textos na área de Ciências Sociais (antropologia, ciência política e sociologia), estimulando o debate científico-acadêmico. O projeto editorial contempla artigos científicos, verbetes, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de textos da área de ciências sociais. A revista publica predominantemente em português e é aberta a outras línguas, havendo justificativa editorial. A revista está classificada, de acordo com a atual avaliação da CAPES, como QUALIS B2 em Sociologia.

Endereço eletrônico: <http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/index>

E-mail: teoriaecultura@gmail.com

EDITORA / EDITOR

Cristina Dias da Silva

CONSELHO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Carlos Francisco Perez Reyna

Christiane Jalles de Paula

João Dulci

Jorge Chaloub

Marta Mendes da Rocha

Raphael Bispo dos Santos

Rogéria Campos de Almeida Dutra

Thiago Duarte Pimentel

PROJETO GRÁFICO / GRAPHIC PROJECT

PIXOTE

DIAGRAMAÇÃO / DIAGRAMMING

Izabella Azevedo dos Santos

REVISÃO / REVIEW

A responsabilidade final sobre a revisão dos textos da Teoria e Cultura é dos próprios autores

CONSELHO CONSULTIVO / EDITORIAL ADVISORY BOARD

Amy Erica Smith (Iowa State University)

Beatriz de Basto Teixeira (UFJF)

Cornélia Eckert (UFRGS)

Eduardo Antônio Salomão Condé (UFJF)

Euler David Siqueira (UFRRJ)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Francisco Colom González (IFS/Espanha)

Jorge Ruben Tapia (UNICAMP)

Jurema Gorski Brites (UFSM)

Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)

Luiz Werneck Vianna (PUC/RJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Márcia Leila Pereira Castro (UFPI)

Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC/RJ)

Maria Cláudia Pereira Coelho (UERJ)

Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ)

Octavio Andrés Ramon Bonet (IFCS/UFRJ)

Octavio Guilherme Velho (Museu Nacional/UFRJ)

Philippe Portier (EPHE, Paris-Sorbonne, França)

Raul Francisco Magalhães (UFJF)

Rodrigo Rodrigues-Silveira (USAL, Argentina)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcos Vinicius David

Vice-Reitora

Girlene Alves da Silva

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofano

Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação

Mônica Ribeiro de Oliveira

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor do ICH

Fernando Perlatto Bom Jardim

Coordenador do PPGCSO

João Dulci

Chefe do Departamento de Ciências Sociais

Rogéria Martins



EDITORA UFJF

Diretor da Editora Ufjf / Presidente do Conselho Editorial

Ricardo B. Cavalcante

Conselho Editorial

Ricardo B. Cavalcante

Andre Netto Bastos

Charlene M. Miotti

Claudia H. C. Marmora

Cristina Dias da Silva

Iluska M. S. Coutinho

Jair A. Kopke Aguiar

Marco A. Kistemann Jr

Raphael Marcomini

www.editoraufjf.com.br

E-mail:

editora@ufjf.edu.br

Tel.: (32) 3229-7646

Ficha catalográfica

Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. v. 17 n.3. Novembro-Dezembro de 2022, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2022.

Semestral

ISSN 1809-5968 (impresso/print)

ISSN 2318-101x (on-line)

1. Ciências Sociais - Periódicos

CDU 302.01 (05)

Nominata de pareceristas

Andreia Aparecida Ferreira Lopes

Universidade Estadual de Londrina

Caroline de Oliveira Mendonça

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dulcilei da Conceição Lima

Universidade Federal do ABC

Erivan Raposo

Universidade de Brasília

Fernando Gonçalves Bitencourt

Instituto Federal de Santa Catarina

Georgia Martins Carvalho Pereira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Hugo Felipe Quintela

Instituto Federal do Espírito Santo

Luciméa Santos Lima

Universidade Federal da Bahia

Juliana Gonçalves Melo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Maria Pilar Cabanzo Chaparro

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Marcelo Tavares Natividade

Universidade Federal do Ceará

Natania Pinheiro de Oliveira Lopes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Oswaldo Zampiroli

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Socorro de Souza Batalha

Universidade Federal do Amazonas

Uliana Esteves de Jesus

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Vinícius Mauricio de Lima

Universidade Federal do ABC

Wecisley Ribeiro do Espírito Santo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Sumário

Nota Editorial	10
<i>Cristina Dias da Silva</i>	
Dossiê	
Autoetnografias: (In)visibilidades, reflexividades e interações entre “Eus” e “Outros”	
Apresentação	11
<i>Carlos F. Pérez Reyna</i>	
<i>Silvio Matheus A. Santos</i>	
Autoetnografia, W. E. B. Du Bois e Meu “Fazer Autoetnográfico” – controle, estratégias e um estudo sobre experiências de discriminações numa fast-fashion no Brasil	17
<i>Silvio Matheus Alves Santos</i>	
Na escola vejo cores: identidades de mulheres negras, reflexões sobre o ‘eu’ e os ‘outros’!	32
<i>Adriana Vaz</i>	
<i>Genice de Fátima Fortunato da Silva Fiaschi</i>	
<i>Silvana Mendes Schuindt</i>	
Entre silêncios e memórias: tornar-se pesquisadora e a reconquista da identidade	46
<i>Ingrid Caroline Simielli de Araujo Alves</i>	
A infantilização de mulheres brancas: dispositivo de raça, gênero e classe na construção de subjetividades	60
<i>Fabiane Albuquerque</i>	
<i>Vanessa Diniz</i>	
A autoetnografia como prática contra-hegemônica	70
<i>Camila Fontenele de Miranda</i>	
Autoetnografias dialogadas de feministas negras: experiências de docentes negras em programas de pós-graduação	79
<i>Joselina da Silva</i>	
<i>Maria Simone Euclides</i>	
Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia	91
<i>Lucas Luis de Faria</i>	
<i>Catia Paranhos Martins</i>	

Autoetnografia e Filme: o jogo de espelhos no documentário experimental Teko Haxy <i>Carlos F. Pérez Reyna</i>	108
O corpo dissidente na Escola e na Universidade: narrativas (auto)etnográficas em correspondências <i>Eliézer Reis Vicente</i>	129
Peregrinação e Autoetnografia - (des)cobrando as masculinidades no Alto Minho <i>Douglas Santos da Silva</i>	142
História de vida e memórias: cultura, gênero e processos migratórios entre Brasil e Espanha <i>Violeta Maria de Siqueira Holanda</i>	156
La decepción y su incidencia en el trabajo autoetnográfico, una aportación desde la fenomenología <i>Jorge Montesó-Ventura</i>	168
No gelo fino: notas ético-metodológicas e relacionais de pesquisas (auto)etnográficas em prisões <i>Francisco Elionardo de Melo Nascimento</i>	180
Autoetnografia da concepção de um currículo: a inflexão de um <i>habitus</i> particular em uma política pública <i>Ernesto Gadelha</i>	194
O que as redes contam sobre nós? Um estudo autoetnográfico da representação de si no Instagram <i>Geórgia Maria Feitosa e Paiva</i> <i>Fernanda Cunha Oliveira</i>	208
Tradução	
Rachel Alicia Griffin - EU SOU uma Mulher Negra com Raiva: Autoetnografia Feminista Negra, Voz e Resistência. <i>Carlos F. Pérez Reyna</i> <i>Silvio Matheus A. Santos</i>	223
Sobre os autores	241
Normas para publicação	244

Nota Editorial

O Volume 17, número 3, da Revista Teoria e Cultura é nossa última edição do ano de 2022. E é com grande satisfação que lhes apresentamos o dossiê **Autoetnografias: (In)visibilidades, reflexividades e interações entre “Eus” e “Outros”**, organizado pelos Professores Carlos Reyna (UFJF) e Silvio Matheus A. Santos (Unicamp). Nesta edição, são quinze artigos e uma tradução, cujo resultado foi o de trazer para os leitores experimentos teórico-etnográficos relevantes que têm chamado atenção dos Cientistas Sociais e demais pesquisadores nos últimos anos. Assim é que encontramos, logo em suas primeiras páginas, uma interessante tradução sobre subjetividade, gênero e raça a partir de interlocuções em defesa de uma autoetnografia feminista negra. Seguindo a linha desta bela tradução, as contribuições aqui reunidas deslocam conceitos e expectativas em favor de novos olhares sobre o racismo, interseccionalidade e feminismos negros. Há uma grande diversidade de experiências de pesquisa discutidas, seja no âmbito da escola, da gestão empresarial, das relações com territorialidades indígenas, meio ambiente, masculinidades, a produção de memórias, o campo do audiovisual, vivências em presídios, a experiência das redes sociais, passando por elaborações propriamente teóricas da construção de objetos e sujeitos nas Ciências Sociais. Agradeço imensamente a colaboração de todas, todos e todes, as autoras e autores neste número, bem como os organizadores e nossa assistente editorial, para que esta bela edição chegasse a termo. Esperamos que seja para vocês uma leitura valiosa e interessante como foi para nós. Desejamos um feliz 2023!

Cristina Dias da Silva
Editora-Responsável Revista Teoria e Cultura

Dossiê

Apresentação

Dossiê Autoetnografias: (In)visibilidades, reflexividades e interações entre “Eus” e “Outros”

Organizadores

Dr. Carlos F. Pérez Reyna

Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Silvio Matheus A. Santos

Universidade Estadual de Campinas

Apresentamos com muita alegria e satisfação o Dossiê *Autoetnografias: (In)visibilidades, reflexividades e interações entre “Eus” e “Outros”*. Há alguns anos temos notado o crescente interesse de pesquisadores em nosso país pelo método da autoetnografia e o desenvolvimento de muitos trabalhos utilizando esta metodologia no campo das Ciências Sociais como em outros campos interdisciplinares ou áreas afins. Já sabemos e os trabalhos que compõem este dossiê demonstram que a autoetnografia resulta de uma investida autobiográfica dos/as autores/as no que concerne às experiências vividas, de uma orientação etnográfica acurada e de um engajamento analítico/crítico sobre a realidade ou mundo social que vivemos e estudamos.

Denzin e Lincoln (2000) há algum tempo já apontavam que cada pesquisador/a fala de dentro de uma comunidade interpretativa distinta que constrói e configura conhecimentos a partir dos componentes multiculturais que estão presentes no campo da pesquisa empírica, especificamente, de caráter qualitativo. As relações estabelecidas durante a pesquisa ou com as temáticas escolhidas para serem estudadas são permeadas por interesses, afetividades e sentimentos que não só motivam, mas também influenciam os/as pesquisadores/as. Estes sujeitos pesquisadores são portadores de subjetividades, histórias, memórias e opiniões que refletem a trajetória social de cada um deles (ELLIS & FLAHERTY, 1992).

Ressaltamos que a antropóloga Deborah Reed-Danahay (1997), na parte introdutória de sua obra, *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and Social, define autoetnografia* apontando que as “histórias de experiência pessoal são ‘estratégicas’ para interrogar os contextos e processos mais amplos de desigualdade social que moldam as trajetórias de vida”, entendendo, assim, esse termo/método como “uma forma de narrativa que localiza o ‘self’ num contexto social.”.

Como veremos nos trabalhos, estamos diante de um método que pode ser usado na investigação e na escrita – que na maioria das vezes é em primeira pessoa. O que queremos dizer com isso é que há um entendimento apresentado por Ellis, Adams e Bochner (2011) de que podemos “fazer e escrever” autoetnografia a partir do momento que passamos a compreender profundamente a importância da autobiografia (ROTH, 2005) e da etnografia nos processos de pesquisa. Com isso, o que tais autores estão chamando a nossa atenção é que esta metodologia tanto assume o papel de um processo como o de um produto da própria investigação. Coffey (1999) já nos demonstrou que o empreendimento etnográfico é sempre, em algum grau, autoetnográfico, onde o “eu” do etnógrafo ou do/a pesquisador/a está sempre imbricado no processo de preparação e de realização da pesquisa.

Conseguimos enxergar que muitos destes trabalhos recebidos em nosso dossiê mergulham numa autorreflexividade que potencializam a construção ou o fortalecimento de um conhecimento (*auto/bio/etno/gráfico*) que advoga o relevo dos microprocessos que são na maioria das vezes individuais, mas que também buscam o entendimento dos processos macrosociais que os atravessam enquanto indivíduos e como parte de um grupo social. Fazemos questão de trazer novamente a compreensão de que a autorreflexividade se descola da simples compreensão (não menos importante) de que seria somente um ato de reflexão sobre um fenômeno social, suas causas e seus impactos em determinadas grupos sociais; e vai além, principalmente, quando nos damos conta da sua complexidade e entendemos que essa reflexividade “expressa a consciência de sua conexão necessária com a situação de pesquisa e, portanto, seus efeitos sobre o sujeito pesquisador” (ANDERSON, 2006, p. 382) e demais envolvidos na pesquisa. Portanto, salientamos que é importante reter o elo entre a dimensão do indivíduo e as questões macrosociais.

Neste sentido, compreendemos que estamos diante de um método que tem ganhado muita força na contemporaneidade e que advoga não apenas o reconhecimento da subjetividade e experiências como fatores importantes no processo de construção do conhecimento, mas que também está associado à ideia de propostas autoetnográficas de variadas perspectivas: por exemplo, decoloniais, das relações raciais (GRIFFIN, 2012; BOYLORN, 2014), de gênero, queer, feministas e feministas negras (MCCLAURIN, 2001).

Neste dossiê, portanto, vocês encontrarão muitos trabalhos que transitaram ou se debruçaram em muitas dessas abordagens. Deste modo, em linha com um dos principais objetivos que nos motivou a pensar a proposta deste dossiê, conseguimos perceber a existência de inúmeras possibilidades de (re)pensarmos tanto a função do sujeito/objeto como também outros modos de construir e realizar a pesquisa empírica qualitativa na atualidade. Assim, depois de termos a feliz surpresa do recebimento de 40 artigos em nossa chamada para publicação, o que demonstrou o elevado interesse e uma notável investida nesta metodologia, conseguimos, após intenso trabalho de leitura e seleção dos artigos, reunir excepcionalmente 16 trabalhos que nos possibilitaram excelentes discussões e reflexões que perpassaram de alguma maneira as dicotomias, indivíduo/coletividade, sujeito/objeto produtor de conhecimento; como também, potencializaram aportes analíticos/críticos e reflexivos sobre diferentes jornadas epistemológicas e metodológicas nas quais os sentidos do “eu”, “outros” e do “nós” autoetnográficos se apresentaram como resultados profícuos para futuras explorações, análises e estudos nas Ciências Sociais e áreas afins.

Assim, vocês verão aqui trabalhos que em sua maioria partiram da experiência pessoal de seus autores para descrever e criticar crenças culturais, práticas e experiências; que reconheceram e valorizaram as relações de interações com os “outros” sujeitos da pesquisa; que buscaram mergulhar numa profunda e cuidadosa autorreflexão para aludir e interrogar as interseções entre as dimensões macro e micro, o sujeito e o social, o pessoal e o político; que trataram das memórias, histórias de vida e de questões de identidades; que deram destaque a diferentes “vozes”, a processos de (auto)representações, gênero e interseccionalidade; apresentaram interessantes análises de narrativas de produções audiovisuais em diálogo com a autoetnografia; e, discutiram as recentes formas de (re)interpretação/(res)significação das diferentes subjetividades no ciberespaço.

Devido ao volume de artigos selecionados, apresentaremos de maneira muito sucinta, as principais questões pensadas e trabalhadas pelos/as autores/as. Informo também que apesar da quantidade de 16 trabalhos, eles se aproximaram tematicamente: a maioria dos artigos abordaram em suas propostas a temática racial; outros transitaram pela temática indígena; uma outra quantidade tratou da questão LGBTQIA+ e sexualidade; e a última parte dos trabalhos seguiram com temas diversos. Destacamos que mesmo buscando esta “separação didática e explicativa” para situar os trabalhos recebidos, as questões de raça, gênero, classe, religião, regionalidade, sexualidade dentre outros marcadores de diferença aparecem na maioria dos artigos deste dossiê.

O primeiro artigo é o de *Silvio Matheus A. Santos* (organizador do dossiê), **Autoetnografia, W. E. B. Du Bois e Meu “Fazer Autoetnográfico” – controle, estratégias e um estudo sobre experiências de discriminações numa fast-fashion no Brasil**. Nele demonstro o que identifico como as “raízes epistemológicas da autoetnografia” – que seria uma identificação das bases e/ou características epistêmico-teórico-metodológicas do método autoetnográfico em trabalhos seminais do sociólogo W. E. B. Du Bois; e também apresento a minha construção do que chamo de “operacionalização autoetnográfica”.

O segundo trabalho das autoras *Adriana Vaz, Genice Fiaschi e Silvana Schuindt*, **Na escola vejo cores: identidades de mulheres negras, reflexões sobre o ‘eu’ e os ‘outros’!**. As autoras mobilizam a autoetnografia e as histórias de vidas para refletir, analisar e/ou problematizar o racismo na construção da identidade negra de professoras e os percursos formativos destas mulheres negras numa perspectiva interseccional. Demonstrando também um diálogo como campo da história da educação e do ensino.

O terceiro artigo é o da autora *Ingrid Caroline Alves*, **Entre silêncios e memórias: tornar-se pesquisadora e a reconquista da identidade**, em que notaremos o uso da experiência vivida para descrever e analisar a trajetória percorrida em busca do desenvolvimento de uma identidade acadêmica de uma mulher negra na área de negócios. O objetivo desta autora é explorar a formação da identidade recorrendo ao método da autoetnografia, nos apresentando uma vertente que é conhecida como “poesia autoetnográfica” – que expressará o processo de silenciamento vivido construindo memórias que são compartilhadas de alguma maneira pela coletividade dos grupos raciais.

O quarto trabalho é **A infantilização de mulheres brancas: dispositivo de raça, gênero e classe na construção de subjetividades**, das autoras *Fabiane Albuquerque e Vanessa Diniz*. Estas autoras vão discutir sobre a construção da subjetividade de mulheres brancas, enquanto infantilizadas. Elas partem do entendimento que a autoetnografia é um método que possibilita colocar em evidência as suas vivências e experiências de mulheres negras na interação com as mulheres brancas. Ao constatarem que as mulheres negras são construídas como a “Outra” nesta relação, elas compreendem o quanto (mulheres e meninas negras) foram e são “adultizadas” desde a infância.

O quinto é **A autoetnografia como prática contra-hegemônica**, da autora *Camila Fontenele*. Esta autora discute sobre a importância de analisar a autoetnografia como um meio de interpelar os estereótipos e as narrativas hegemônicas.

O sexto, **Autoetnografias dialogadas de feministas negras: experiências de docentes negras em programas de pós-graduação**, das autoras *Joselina da Silva e Maria Simone Euclides*, vai discorrer numa perspectiva feminista negra e dialogada constituída a partir de duas vozes que conduzem um ecoar para além dos âmbitos individuais. Elas dão ênfase em teorias que abordam sobre mulher e ciência, racismos diversos e desigualdades de gênero e raça. E que se voltam, juntamente com os olhares e reflexões das autoras, para o ambiente de atuação das professoras doutoras negras.

A partir deste que é o sétimo artigo, **Autoetnografia e a potência do habitar e des(aprender) com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia**, dos autores *Lucas de Faria e Catia Martins*, observaremos uma atenção para a temática indígena, em que eles partirão da autoetnografia performativa crítica para refletir sobre a trajetória de formação colonizada e os processos de de(s)colonização dos sentidos a partir do encontro com os povos Kaiowá e Guarani.

O oitavo artigo é de *Carlos F. Pérez Reyna* (organizador do dossiê), **Autoetnografia e Filme: o jogo de espelhos no documentário experimental Teko Haxy**, em que apresento alguns aspectos metodológicos do

conceito de autoetnografia e a potencialidade filmica, a partir do encontro entre Patrícia Ferreiro Pará Yxapy (Mbya Guarani) e Sophia Ferreira Pinheiro (antropóloga), cujo resultado gerou o documentário experimental Teko Haxy-Ser Imperfeita (2018). Deste encontro podemos observar a discussão sobre as semelhanças e diferenças das dores e desafios de serem mulheres, cada uma inserida em uma cultura diferente.

O nono trabalho, do autor *Eliézer Reis Vicente*, **O corpo dissidente na Escola e na Universidade: Narrativas (Auto)Etnográficas em Correspondências**, se insere na temática LGBTQIA+ e sexualidade; o próprio título do trabalho já fala por si, este autor através de narrativas autoetnográficas em forma de correspondências vai refletir, problematizar e “fazer pensar” sobre o corpo dissidente no ambiente da escola e da universidade. Seu maior objetivo é sensibilizar os/as docentes para que entendam sobre a urgência do debate acerca das questões relacionadas à diversidade sexual, como também, para que compreendam a escola/universidade como espaços de resistência política aptos a dismantelar conceitos e preconceitos relacionados às sexualidades tidas como “dissidentes”.

Já o décimo, **Peregrinação e Autoetnografia - (Des)cobrando as masculinidades no Alto Minho**, do autor *Douglas Santos da Silva*, visa entender as confluências entre religião, arte, gênero e sexualidade no Alto Minho, em Portugal. Seu trabalho perpassa uma narrativa católica, demonstra construções sociais locais e até um ritual iniciático masculino para a manutenção dos “bons cidadãos”. O autor ainda refletirá sobre o seu corpo queer e as próprias experiências, a masculinidade hegemônica e as dinâmicas das mais diferentes masculinidades.

O décimo primeiro trabalho, **História de vida e memórias: Cultura, Gênero e Processos Migratórios entre Brasil e Espanha**, da autora *Violeta Holanda*, demonstra uma intensa mobilização da história de vida e de memórias em uma perspectiva interessada na compreensão das experiências culturais, das relações de gênero e dos processos migratórios. Este trabalho como os demais a seguir estão dentro do que entendemos como temáticas diversas.

O décimo segundo, **La decepción y su incidencia en el trabajo autoetnográfico, una aportación desde la fenomenología**, do autor *Jorge Montesó-Ventura*, traz a reflexão ensaística sobre a “decepção”, o seu impacto no trabalho autoetnográfico e a importância da fenomenologia.

O décimo terceiro, do autor *Francisco Nascimento*, **No gelo fino: notas ético-metodológicas e relacionais de pesquisas (auto)etnográficas em prisões**, analisa as questões éticas e metodológicas decorrentes da inserção e do percurso relacional do autor no intuito de refletir sobre pesquisas em prisões brasileiras a partir da sua condição de ser etnógrafo e policial penal cearense. Discute a questão do acesso, permanência e o contato com os interlocutores em um campo em que o etnógrafo/ policial penal, ao mesmo tempo, é pesquisador e objeto de pesquisa, envolvido profundamente no processo investigação e reflexão do contexto prisional. O décimo quarto, **Autoetnografia da concepção de um currículo: a inflexão de um habitus particular em uma política pública**, do autor Ernesto Gadelha, discute as suas disposições e posição como agente atuante num processo de política pública.

O décimo quinto, das autoras *Geórgia Feitosa e Paiva e Fernanda Oliveira*, **O que as redes contam sobre nós? Um estudo autoetnográfico da representação de si no Instagram**, que nos apresentará as dimensões de uma autoetnografia visual para investigar as relações de gênero a partir das redes sociais, em que se destaca uma preocupação sobre a construção da imagem da mulher na cibercultura.

Finalmente, é fundamental mencionar a tradução do importante artigo da professora e estudiosa norte-americana *Rachel Alicia Griffin*, **EU SOU uma Mulher Negra com Raiva: Autoetnografia Feminista Negra, Voz e Resistência**. Neste artigo, ela apresenta cronologicamente a sua introdução pessoal ao pensamento feminista negro para posicionar os estudos feministas negros numa conversação direta com a autoetnografia e, a partir desta aproximação, refletir sobre o “uso da raiva como um meio de alimentar suas reflexões autoetnográficas feministas negras.”. Aproveitamos também para expressar o nosso mais profundo agradecimento à professora Griffin que generosamente aceitou e nos autorizou a realização da tradução do seu artigo.

Finalmente, gostaríamos de expressar nossos agradecimentos para algumas pessoas que foram fundamentais para a materialização deste dossiê.

O nosso primeiro obrigado vai para o artista visual Pixote Mushi que gentilmente nos autorizou usar como capa do nosso dossiê uma de suas obras. A pintura foi feita com cinzas da Amazônia/Pantanal, cerrado e mata atlântica e carvão; esta pintura fez parte do projeto “cinzas da floresta (@cinzasdafloresta)” e compõem uma série Cubista Antropofágica – “Pó de Seres Nativos”. Esta obra escolhida chegou até mim, Silvio Matheus, a partir de Rafaela Rabesco, que ao perceber que estávamos em busca de uma obra que expressasse o sentido da autoetnografia, nos apresentou a obra de Pixote como também a sua página numa rede social. Deste momento em diante estabelecemos contato, pudemos saber um pouco mais da sua trajetória e tivemos mais certeza de que seria um encaixe perfeito para o dossiê. Esperamos que as interseções dos rostos, das vivências ali imaginadas e dos tons de cores que aludem à pele em sua pintura nos permita enxergar as complexidades das interações e das experiências que muitos sujeitos vivenciam na contemporaneidade e que em nosso entendimento se expressam em muitos dos trabalhos apresentados neste dossiê. Dito isso, reproduzimos aqui alguns trechos da biografia de Pixote (<https://en.pixotemushi.com/sobre>) que apresentam as fundamentações do seu “Eu artístico” e do desenvolvimento do seu trabalho autoral. Ele imergiu “em suas raízes familiares, viajando para Juazeiro do Norte/CE, deixando se levar por influências poéticas e temáticas vindas principalmente do Nordeste”, inspira-se também “nos povos nativos e originários brasileiros e no próprio Brasil”. Seu trabalho é “cheio de poéticas, mensagens e identidade, onde mistura-se toda a sua bagagem, estudos, técnicas e pesquisas [...]”. Ele se define como um artista antropofágico, “no sentido de deglutir suas vivências e oportunidades na arte, devorá-las e digeri-las, superando muitas adversidades e misturando-as agora com os descobrimentos de sua identidade.”.

Outros agradecimentos vão para a doutoranda Ana Idalina Nunes que fez a ponte para que pudesse surgir esta parceria entre nós organizadores e, em sua representação, estendemos nosso obrigado ao pessoal que incansavelmente divulgaram nossa chamada para publicação neste dossiê; para os/as autores/as que submeterem seus trabalhos ao dossiê e que demonstram com seus estudos a relevância desta metodologia; para Maria Clara Carvalho Ferreira (aluna 6 do curso de Cinema e Audiovisual da UFJF) por nos acompanhar nas primeiras reflexões e esboços sobre uma possível capa para o dossiê; para Mariana da Motta Fagundes Lira, pelo seu olhar afetivo na revisão da tradução ao português do texto da professora Rachel Alicia Griffin.

Por último e não menos importante, gostaríamos de agradecer a parceria e atenção generosa da Editora Responsável da Revista Teoria e Cultura, a professora Dr^a Cristina Dias da Silva; e em sua representação, estendemos nossos agradecimentos às pessoas que fizeram parte dos trabalhos editoriais da revista. Sem o apoio e trabalho fundamental de vocês este dossiê provavelmente não seria possível.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, L. (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35, no. 4, pp. 373-395.
- BOYLORN, R. M. (2014). A Story & A Stereotype: An Angry and Strong Auto/Ethnography of Race, Class and Gender. Em R. M. BOYLORN, & M. P. ORBE, *Critical autoethnography : intersecting cultural identities in everyday life* (pp. 129-143). Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.
- COFFEY, A. (1999). *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. London: Sage.
- DENZIN, N. K., & LINCOLN, Y. S. (2000). Introduction: The discipline and practice of qualitative research. Em N. K. DENZIN, & Y. S. LINCOLN, *Handbook of qualitative research* (pp. 1-28). Thousand Oaks, CA: Sage.
- ELLIS, C., & FLAHERTY, M. G. (1992). *Investigating subjectivity: research on lived experience*. Newbury Park, California: Sage Publications.
- ELLIS, C., ADAMS, T. E., & BOCHNER, A. P. (2011). Autoethnography: an overview. *Historical Social Research* 36, pp. 273-290.
- GRIFFIN, R. A. (2012). I am an angry black woman: Black feminist autoethnography, voice and resistance. *Women's Studies in Communication*, 35(2), pp. 138–157.
- MCCLAURIN, I. (2001). Theorizing a Black Feminist Self in Anthropology: Toward an Autoethnographic Approach. Em I. MCCLAURIN, *Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics* (pp. 49-76). New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- REED-DANAHAY, D. E. (1997). Introduction. Em D. E. REED-DANAHAY, *Auto/Ethnography - Rewriting the Self and the Social* (pp. 1-17). Oxford - New York: Berg.
- ROTH, W.-M. (2005). *Auto/Biography and Auto/Ethnography*. Leiden, The Netherlands: Brill | Sense. doi:<https://doi.org/10.1163/9789460911408>

Autoetnografia, W. E. B. Du Bois e Meu “Fazer Autoetnográfico” – controle, estratégias e um estudo sobre experiências de discriminações numa fast-fashion no Brasil.

Silvio Matheus Alves Santos¹

Resumo

Com a autoetnografia e os resultados do meu doutorado, desenvolvi as minhas primeiras percepções e reflexões sobre as questões teórica-metodológicas presentes na sociologia desenvolvida por W. E. B. Du Bois (1868-1963). A partir disso e com a possibilidade de organização do Dossiê Autoetnografias, percebi uma rica oportunidade de apresentar (ainda que preliminarmente) duas ideias que ganharam forças em meus estudos, ensino e pesquisa. A primeira é apresentar o que chamo de “raízes epistemológicas da autoetnografia” – que seria a identificação das bases e/ou características epistêmico-teórico- metodológicas deste método em trabalhos seminais de Du Bois. E a segunda ideia é demonstrar como construí a minha operacionalização autoetnográfica ou o que chamo de Meu Fazer Autoetnográfico no trabalho de doutorado. Mesmo sabendo que esta metodologia tem um forte caráter subjetivo, o meu intuito é chamar a atenção para os “processos objetivos” estruturados durante a minha investigação e análises que expressam ainda mais as potencialidades deste recurso metodológico. Por fim, o caso de Caveira se apresenta tanto como uma forma de desvelar o jogo de narrativas que se fez presente em nossa interação quanto um meio de reafirmar a importância da abordagem interacionista sobre o racismo e a experiência da discriminação.

Palavras-chave: Autoetnografia; W. E. B. Du Bois; Fazer Autoetnográfico; Experiências de discriminações.

Autoethnography, W. E. B. Du Bois and My “Autoethnographic Doing” – control, strategies and a study on experiences of discrimination in a fast-fashion company in Brazil

Abstract:

With the autoethnography and the results of my doctoral research, I developed my first insights and reflections on the theoretical-methodological issues present in the sociology developed by W. E. B. Du Bois (1868-1963). From this and with the possibility of organizing the Autoethnographies Dossier, I realized a rich opportunity to present (albeit preliminarily) two ideas that gained strength in my studies, teaching and research. The first step is to present what I call the “epistemological roots of autoethnography” - that would be the identification of the epistemic-theoretical-methodological bases and/or characteristics of this method in seminal works by Du Bois. And the second idea is to demonstrate how I constructed my autoethnographic operationalization or what I call My Autoethnographic Doing in my doctoral work. Even though I know that this methodology has a strong subjective character, my intention is to draw attention to the “objective processes” structured during my research and analysis that further express the potentialities of this methodological resource. Finally, the case of Caveira presents itself both as a way of unveiling the play of narratives that is present in our interaction and as a means of reaffirming the importance of the interactionist approach to racism and the experience of discrimination.

Keywords: Autoethnography; W. E. B. Du Bois; Autoethnographic Doing; Experiences of discrimination.

Introdução

¹ 1 Doutor em Sociologia pela USP e atualmente Pesquisador Bolsista CAPES de Pós-Doutorado na Sociologia – IFCH/UNICAMP. Email: silvioma@unicamp.br / ORCID: 0000-0002-4110-8064.

Este artigo está diretamente alicerçado nos recursos metodológicos e processos de pesquisa qualitativos realizados em minha tese de doutorado, que partiu do uso da memória e da minha experiência, como fonte e ponto de partida para descrever a experiência de um ex-trabalhador negro, que confrontou a discriminação e a desigualdade no ambiente de trabalho em sua carreira numa *Fast Fashion* (F&F) do comércio varejista de moda. Assim sendo, o meu trabalho doutoral ao utilizar a autoetnografia – ao lançar mão de recursos constitutivos como autobiografia, relatos biográficos/experiências/histórias de vidas de outros sujeitos, reflexividade e etnografia, por exemplo – abriu caminho para as minhas primeiras percepções e reflexões sobre as questões teórica-metodológicas presentes na sociologia desenvolvida por William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) e em algumas das suas principais obras.

Desta forma, a partir da oportunidade de organização do *Dossiê Autoetnografias*, percebi a possibilidade de apresentar (ainda que preliminarmente) duas ideias que ganharam forças em meu pós-doutorado (em andamento), na preparação de uma disciplina e ensino sobre o método, em palestras/minicurso/eventos, nas etapas de organização e leituras dos artigos submetidos para o dossiê e no processo de preparação deste meu artigo. A primeira delas é apresentar o que eu chamo de “raízes epistemológicas da autoetnografia” – seria em meu entendimento a identificação das bases e/ou características epistêmico-teórico- metodológicas deste método ou um fazer autoetnográfico em trabalhos seminais do sociólogo W. E. B. Du Bois. Neste sentido, o que estou dizendo é que ao olhar cuidadosamente para o passado, para a sua produção do que hoje é entendido como pesquisas multimétodos e as triangulações teóricas e metodológicas, para a dimensão do que seria a pesquisa qualitativa das suas investigações sociológicas, o uso da sua própria experiência como ponto de partida fundamental para o desenvolvimento da sua sociologia e a maneira criativa/evocativa com que produziu e apresentou a maioria de suas obras, já poderíamos notar os recursos característicos da autoetnografia. Deste modo, apesar de ser entendida como uma metodologia contemporânea, compreendo que o *modus operandi* deste método já era mobilizado/operacionalizado por Du Bois.

A segunda ideia é demonstrar como construí a minha operacionalização com a autoetnografia ou

o que chamo aqui de *Meu Fazer Autoetnográfico*. Apesar de saber que este método tem um forte caráter subjetivo, que parte da experiência ou história de vida dos/as pesquisadores/as, que está assentado numa intensa e constante (auto)reflexividade e que tem uma orientação etnográfica, o meu objetivo é demonstrar que a autoetnografia pode reunir “processos objetivos” durante a investigação e análises dos dados que expressam ainda mais suas potencialidades. Para isso, apresentarei algumas partes do Capítulo 1 da minha tese, que não foram publicadas, são elas: *Olhando sociologicamente a minha experiência e construindo os caminhos da pesquisa de maneira auto-bio-etno-gráfica; O tempo vivido em relação ao método; Definindo em minha pesquisa um controle e uma estratégia para a utilização da autoetnografia; e Caveira e sua percepção racial revelada*.²

Quando realizei a minha pesquisa de doutorado recorrendo à autoetnografia, eu tive como metas não só estruturar e organizar analiticamente o material autobiográfico da minha experiência, mas também recolher informações sobre a gestão das relações e desigualdades raciais sentidas no cotidiano de trabalho da empresa, entre o passado e presente, e em dois lugares (Aracaju e em São Paulo), criando, desta forma, um quadro de contraste com o presente a ser estudado. O meu relato autobiográfico foi o meio inicial para entrar, de forma densa, na caracterização da situação de trabalho a partir da perspectiva dos agentes que dela participaram e participam. Com ele foi possível documentar e/ou demonstrar as desigualdades que nela ocorreram, as suas formas racializadas, o modo como os indivíduos expressaram e expressam a racialização do outro, e como os sujeitos, que interpelados por sua origem racial ou discriminados por conta desta, percebem e elaboram tal discriminação.³

Raízes epistemológicas da autoetnografia – W. E. B. Du Bois e A Experiência Negra⁴

2 Alguns fragmentos, aspectos analíticos e casos mais emblemáticos que são materiais frutos das entrevistas realizadas com os sujeitos que entrevistei em minha pesquisa de doutorado, como o caso de Caveira, foram expostos no artigo “Trabalho, Relações Raciais e Interacionismo Simbólico – Reflexões sobre experiências, narrativas e situações de discriminações”, que foi apresentado no “Comitê de Pesquisa 14 – Sociologia das Relações Étnico-Raciais”, no 20º Congresso Brasileiro de Sociologia, em 2021.

3 Ver a Introdução de Santos (2019).

4 Partes deste tópico, ideias e reflexões foram enviadas para uma possível publicação, numa forma de pequeno ensaio, como “opinião”, no conhecido “Projeto Nexo Jornal”.

Já é compreendido na contemporaneidade que W. E. B. Du Bois foi um dos cânones/fundadores da Sociologia, sistematizando e desenvolvendo, especificamente, a sociologia norte-americana. Du Bois viveu por quase um século e produziu uma diversidade de trabalhos que se inicia no final do século XIX e se estende por seis décadas do século XX. Em uma resenha do livro, *The sociology of W.E.B. Du Bois: racialized modernity and the global color line*, publicada no “Blog da SBS” (Sociedade Brasileira de Sociologia), cujo título é “Sociologia de Du Bois, Modernidade Racializada e Agência”, eu tive a oportunidade de explicar como aconteceu o meu contato com Du Bois e como ele se tornou importante para mim e para minha trajetória enquanto sociólogo e pesquisador negro.⁵

Além de ser fundamentada numa sistematização metodológica muito bem articulada e também desenvolvida no Laboratório Sociológico de Atlanta (LSA), a sociologia de Du Bois está assentada na dimensão da experiência negra vivida. No caso da sua experiência, ela foi tratada como um dado empírico, se tornando um importante “instrumento para a investigação sociológica” e um dado analítico relevante para confrontar a produção sociológica de um mainstream branco. Que não teve e talvez ainda não tenha um acesso profundo às realidades, aos entendimentos dos problemas e ao que foi e é vivido pelas populações negras, em sociedades que foram impactadas principalmente pela escravização colonial. O “apagamento ou invisibilização” de Du Bois esteve vinculado às bases do racismo científico que ajudaram a formar uma sociologia eurocêntrica e norte-americana capitaneada predominantemente por homens brancos que negaram e que talvez ainda neguem as potencialidades de ferramentas metodológicas qualitativas que partem da experiência – por exemplo, as de base auto-bio- etno-gráfica realizadas por sujeitos insiders pertencentes a grupos sociais como é o caso da população negra.

É fundamental buscarmos entender, para além da dimensão do racismo científico, a possível existência de outros motivos igualmente relevantes que levaram Du Bois a ser “invisibilizado ou marginalizado” e o que ele representava enquanto um importante sociólogo negro num período de formação e consolidação da sociologia científica e empírica. Não podemos esquecer que existia

e provavelmente ainda existe uma disputa pelo poder e domínio da narrativa no campo das Ciências Sociais (seja no contexto norte-americano seja em outros países) e, conseqüentemente, uma disputa pelo domínio da difusão do que seria considerado uma “legítima” perspectiva sociológica analítica e de pesquisa.

Du Bois entendia e percebia que era fundamental combater a inferiorização difundida pelo racismo científico com uma sociologia cientificamente sistematizada a partir de pesquisas empíricas rigorosas e bem elaboradas. Esta premissa era uma das grandes prioridades na estruturação da sociologia que ele desenvolveu na Universidade de Atlanta. Nesse sentido, Du Bois e os integrantes do LSA estavam criticando os pensadores ou estudiosos que reivindicavam e representavam uma sociologia alicerçada em bases biológicas, na qual alegavam que os negros e negras eram sócio/culturalmente inferiores aos brancos sem se quer conseguir “provar ou demonstrar”, a partir de uma sociologia corretamente desenvolvida empiricamente, como chegaram em tais generalizações superficiais e desumanizantes. Esses estudiosos que estavam alinhados ao eugenismo e ao darwinismo social, na realidade, partiram dos pré-conceitos ou interpretações de “tendências ou diferenças naturais”, como aspectos relacionados à cultura e características corporais, para justificar biologicamente que a população negra não era digna de ter reconhecida a sua cidadania, a humanidade e nem ser tratada igualmente como sujeitos de direitos.

Du Bois e a sociologia realizada pela Escola de Atlanta (1896-1924)⁶ se insurgiram contra essas visões preconceituosas. Ele demonstrou a partir da mobilização da sua experiência enquanto um sujeito negro – visando apresentar também as potencialidades da população negra em termos de criatividade, coletividade e diversidade – que ele tinha competência e inteligência suficientes para criar uma sociologia, desenvolver uma escola sociológica, produzir literatura, escrever romances, debater com qualquer branco da época que se julgasse superior e demonstrar a sua força intelectual.

O grupo de pesquisadores da Escola de Atlanta de Sociologia (EAS), por sua vez, promoveram avanços em algumas áreas da pesquisa sociológica: um deles, no meu entender, o que mais se relaciona com as bases do método da autoetnografia, é que os/as pesquisadores/as

5 A Resenha está disponível em: <https://www.sbsociologia.com.br/2020/11/06/sociologia-de-du-bois-modernidade-racializada-e-agencia/>.

6 Du Bois se tornou o principal líder e responsável do programa que instaurou as bases da Escola de Atlanta de Sociologia – empírica e científica. Ver as discussões de Wright (2002) e Morris (2015) sobre The Du Bois–Atlanta School of Sociology.

estavam entre os/as primeiros/as acadêmicos/as a discutir abertamente os benefícios e limitações do “status do/a pesquisador/a” insider/outsider. Du Bois argumentou que a tarefa da sociologia era estudar e medir as interações entre os padrões sociais que estruturam consistentemente a ação humana e o acaso, ou, na linguagem contemporânea, entre a estrutura e a agência.

“[...] As aspirações dos homens negros devem ser respeitadas: a riqueza e a profundidade amarga da sua experiência, os tesouros desconhecidos da sua vida interior, as estranhas voltas da natureza que eles têm visto podem proporcionar ao mundo novas perspectivas e tornar seu afeto, sua vida e sua ação preciosos para todos os corações humanos. [...]” (DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*, 1999 [1903]).

Mesmo já sendo identificado em *The Souls of Black Folk* (1903) e *Darkwater* (1920), características de uma autoetnografia, vai ser em *Dusk of Dawn*, de 1940, que Du Bois aos 72 anos analisa o lugar da raça no mundo moderno a partir da verificação da sua própria história de vida. “**Minha vida teve seu significado e seu único significado profundo porque era parte de um Problema** que era, como continuo a pensar, o problema central da maior das democracias do mundo e, portanto, o Problema do mundo futuro.” (Grifo feito pelo autor).⁷

Assim sendo, Du Bois utilizou a sua experiência negra como um recurso ou instrumento científico e a enxergou, a partir de alguns dos seus processos vividos ao longo de sua vida, como uma parte integrante e um fator fundamental para compreender profundamente o que chamou de “o problema negro”. Com isso ele almejou não só investigar toda a estrutura social que inferiorizava e desumanizava a população negra, como também contrapor e suplantar toda a formação de uma “pseudociência sociológica” repleta de generalizações superficiais, homogeneizantes e de bases biológicas.

Atualmente é evidente a relevância das abordagens multimétodos, das triangulações teóricas e metodológicas que já foram e são identificadas em algumas obras ou trabalhos de Du Bois. A partir disso, convido a refletirmos sobre as nossas

fundamentações de pesquisa empírica e sociológica no Brasil, especificamente, em como os nossos estudos de relações raciais se relacionam com metodologias qualitativas de base *auto-bio-etno-gráfica* diante da preponderância do quantitativo/estatístico. Nesse sentido, pensando a partir da sociologia de Du Bois com suas abordagens multimétodos e triangulações, com seus investimentos macro analíticos e seu olhar atento para a dimensão das interações sociais, com seu engajamento político-crítico, entendo que precisamos refletir sobre o quanto do que é produzido dentro dos nossos muros acadêmicos consegue transpor as paredes da torre de marfim com intensidade e amplitude que nos permita notar uma conscientização ou influência nas condutas e ações dos sujeitos não acadêmicos em nossa sociedade brasileira, especialmente, a grande parte da nossa população negra em suas relações cotidianas.

Alguns recursos metodológicos qualitativos e diversos estudos de ordem *auto/bio/etno/gráfico* e evocativos, entendidos como inovadores, têm despertado em alguns sujeitos a percepção de sua própria condição racial. É neste processo que enxergo a força do que Du Bois desenvolveu em sua sociologia e em sua escrita sociológica/literária/criativa difundida em suas obras como: *The Souls* (1903), *Darkwater* (1920), *Dusk of Dawn* (1940), dentre outras. Por este motivo eu sigo a linha de autores como Itzigsohn e Brown (2020) e Ali Meghji (2022) que também enxergaram em alguns de seus trabalhos as bases de um fazer autoetnográfico ou da autoetnografia. Assim, compreendo que Du Bois buscou atingir os sujeitos que estão dentro e fora da academia utilizando a abordagem evocativa (que também é um recurso deste método) com o intuito de alcançar suas dimensões emocional e da consciência.

Sim, as experiências são pessoais e individuais, mas a questão não é apenas narrar a própria vida. É usar a experiência vivida como ponto de partida para examinar os contornos e mecanismos de exclusão e dominação. Du Bois fez isso com frequência, mas o principal modelo para essa abordagem analítica é *Dusk of Dawn*, com o subtítulo apropriado de *An Autobiography of the Concept of Race*. Na seção de abertura, “Apology”, Du Bois argumenta que sua vida teve significado apenas “porque era parte de um problema” que é o problema central de nosso tempo. Este é um método que tem sido amplamente aceito há algum tempo em campos interdisciplinares,

⁷ Fragmento em inglês de *Dusk of Dawn*: “My life had its significance and its only deep significance because it was part of a Problem was, as I continue to think, the central problem of the greatest of the world’s democracies and so the Problem of the future world. [...]” (p. xxxiii).⁷

tais como estudos étnicos e de gênero. Alguns sociólogos empregam esta abordagem, muitas vezes trabalhando dentro do subcampo da auto-etnografia. Uma sociologia Du Boisiana expandirá o uso deste método na pesquisa sociológica. (ITZIGSOHN & BROWN, 2020, p. 203).⁸

Há pouco mais de um século, W. E. B. Du Bois publicou *Darkwater: Voices from Within the Veil*. Este livro está repleto de história, teologia, autoetnografia, hinos e poesia. Uma de suas mensagens centrais é que o mundo pode ser diferente. (MEGHJI, 2022, p. 7).⁹

Pensando nos desdobramentos e potencialidades de refletir sobre o “status do/a pesquisador/a” *insider/outsider*, que já era tema da EAS e LSA, tal discussão nos conecta atualmente ao conceito de *outsider within*, de Patrícia Hill Collins (2000; 2016). A partir da sua proposta conceitual, os insiders são capazes de olhar tanto de fora para dentro (*outsider*) e de dentro para fora pois eles enxergam os dois mundos – para fazer uma referência ao debate fenomenológico¹⁰ desenvolvido por Du Bois a partir do seu conceito de Dupla Consciência¹¹. Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginalizados cujos pontos de vista prometem enriquecer a pesquisa e o discurso sociológico contemporâneo. Desta forma, a abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os/as intelectuais aprendam a confiar

8 Trecho em inglês: [Yes, experiences are personal and individual, but the point is not just to narrate one’s life. It is to use one’s lived experience as a starting point to examine the contours and mechanisms of exclusion and domination. Du Bois did this often, but the main model for this analytical approach is *Dusk of Dawn*, appropriately subtitled *An Autobiography of the Concept of Race*. In the opening section, the “Apology,” Du Bois argues that his life had significance only “because it was part of a Problem” that is the central problem of our times. This is a method that has been widely accepted for some time in interdisciplinary fields, such as gender and ethnic studies. Some sociologists employ this approach, often working within the subfield of auto-ethnography. A Du Boisian sociology will expand the use of this method in sociological research.]

9 Trecho em inglês: [Just over a century ago, W. E. B. Du Bois published *Darkwater: Voices from Within the Veil*. This book is packed with history, theology, autoethnography, hymns and poetry. One of his central messages is that the world can be otherwise.]

10 Para entender melhor esta discussão sobre a “Fenomenologia de Du Bois”, indico o primeiro capítulo de Itzigsohn e Brown (2020).

11 Esta questão conceitual da Dupla Consciência, a sua importância analítica e a referência feita a Du Bois para pensar os processos relacionados aos insiders/outsiders aparecem num trabalho entendido como um “clássico” no tocante à autoetnografia. Me refiro à obra de Deborah Reed-Danahay (1997) *Auto/Ethnography - Rewriting the Self and the Social*.

em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento¹².

Portanto, apresento aqui o que na contemporaneidade já é entendido como “**Autoetnografia de Feministas Negras**” (*Black Feminist Autoethnography*), termo apresentado por Rachel Alicia Griffin e que demonstra como esta autoetnografia é usada para explorar autorreflexivamente suas experiências cotidianas como uma *outsider within* e problematizar a onipresença do racismo e sexismo (pelo menos) na vida cotidiana das mulheres negras. Griffin (2012) processa cronologicamente através da sua introdução pessoal ao pensamento feminista negro para posicionar os estudos feministas negros numa conversação direta com a autoetnografia e, a partir desta aproximação, refletir sobre o “uso da raiva como um meio de alimentar suas reflexões autoetnográficas feministas negras.”

Olhando sociologicamente a minha experiência e construindo os caminhos da pesquisa de maneira auto-bio-etno-gráfica

Sabendo que a autoetnografia vem oferecendo as bases para as minhas incursões na autorreflexividade, principalmente, no que concerne às investidas analíticas sobre as experiências (incluindo a minha) e as ações dos sujeitos investigados na pesquisa de doutorado em suas relações/interações, é fundamental conceber que tais relações são percebidas/vividas na dimensão micro e transpassadas por macroprocessos e é onde os indivíduos extraem e potencializam a construção de seus significados.

Neste sentido, o primeiro passo se deu quando percebi que nas a situações vividas por Matheus (persona que se refere ao Autor) no processo de seleção de contratação e no cotidiano de trabalho existiam indícios de tratamentos desiguais que, ao longo dos

12 Outros dois relevantes trabalhos apresentam também reflexões sobre a importância da autoetnografia em estudos sobre a vida e experiência negras. Eles abordam a relevância e a característica inovadora dos trabalhos de Zora Neale Hurston, uma antropóloga negra, que será vista como uma das precursoras na utilização deste método autoetnográfico, especialmente, no campo da antropologia. O primeiro trabalho é de Irma McClaurin (2001) – *Theorizing a Black Feminist Self in Anthropology: Toward an Autoethnographic Approach*; e o segundo de Ashantè Reese (2018) – *Zora Neale Hurston and Ethnography of Black Life*.

anos, na relação de trabalho dentro da Fast Fashion (F&F)¹³ foram sendo sentidos e compreendidos como discriminações. O próximo passo a ser realizado foi transformar em cenas as situações relevantes, e redigi-las narrativamente num mergulho intenso ao passado para que só posteriormente, depois de finalizadas, elas pudessem ser analisadas e contrastadas com outras narrativas biográficas de sujeitos-chaves que se relacionaram com ele naquele período e que, por isso mesmo, estavam presentes no material autobiográfico que foi preparado.

Como meio de potencializar o meu retorno ao passado para a confecção do material autobiográfico, foram desenvolvidos desenhos (ou esboços bem simples) das plantas das lojas (com setores e suas divisões físicas, parte externa onde circulava clientes e funcionários; e interna, restrita aos trabalhadores) que o Autor trabalhara e principalmente o recurso às fotografias que ainda existiam do período trabalhado nas duas lojas em Aracaju. Depois disso, ordenei os acontecimentos numa sequência em que eles foram sendo vividos, como por exemplo, o momento da procura pelo emprego na multinacional, a seleção de contratação, os fatos vividos quando era um trabalhador temporário e efetivo até a situação da minha saída da empresa. O resultado dessa imersão ao passado foi um material autobiográfico inicialmente redigido em torno de quinze tópicos, referentes às situações vividas por mim. Com esse produto pronto, comecei um processo de análise e autorreflexão, praticamente um ir e vir entre o passado e o presente proporcionado pela autoetnografia. Método este que tem uma ligação muito forte com a auto/biografia, reflexividade e etnografia (DENZIN, 2013; 2014).

Embora a autobiografia e a autoetnografia possam parecer sinônimos, a literatura no campo é incisiva em sublinhar que se trata de dois processos diferentes e que se complementam. O primeiro, além de ser visto como uma peça literária, traz consigo o fator biográfico do autor e suas reflexões sobre os processos vividos ou experienciados (no campo teórico, na vida pessoal e/ou acadêmica e no caso da tese realizada, nas relações cotidianas de trabalho). Nesse sentido, Chang (2008, p. 48) enfatiza que “a riqueza da narrativa autobiográfica e dos insights autobiográficos é avaliada

13 Utilizo a expressão/conceito Fast Fashion, de maneira fictícia e com iniciais maiúsculas, para aludir e representar o nome real da empresa que é uma das principais multinacionais no grande varejo de moda atuantes no Brasil. Algumas vezes quando me referir à empresa utilizarei a sigla F&F.

e intencionalmente integrada ao processo de pesquisa, tornando-se, assim, um produto contrário à etnografia convencional”. Explico um pouco desse sentido quando falei sobre as orientações que formam o equilíbrio triádico da autoetnografia (SANTOS, 2017). Sendo assim, ao complementar-se com a autoetnografia, que seria a segunda peça analítico-interpretativa/científica, notei que alguns desses aspectos que constituem a dimensão biográfica ou autobiográfica da vida do sujeito pesquisador (ou Autor) corroboravam o foco da minha pesquisa.

Já a etnografia, além de ser um dos pilares centrais do método autoetnográfico, na minha tese e neste artigo, se tornou também um recurso fundamental pois me possibilitou contrastar os fatos narrados pelo Autor com as narrativas biográficas de outros sujeitos que trabalharam com ele no passado e que de algum modo reconstruíram aquele ambiente vivido no final da década de 90 até 2009 – utilizando a entrevista e o relato etnográfico sobre os reencontros com tais sujeitos. Além disso, quando se pensa a pesquisa de campo no tempo presente, a etnografia, por meio das observações e dos relatos etnográficos realizados nessas investidas, também possibilitou estranhar os contextos das lojas na atualidade, à luz do que foi colhido a partir das narrativas (auto)biográficas do Autor e dos outros sujeitos significativos relacionados ao passado.

Em suma, o material autobiográfico que está na base a minha autoetnografia (pensando na tese) vai se transformar numa sólida etnografia (método esse que catalisa o trabalho autoetnográfico), utilizando também a memória e as experiências de outros sujeitos significativos: tanto os que vivenciaram o passado com Matheus quanto os que permaneceram depois da sua saída e continuaram trabalhando no tempo presente, que é considerado a partir de 2010 até 2019. Assim, o principal desafio da tese que dá sustentação a este trabalho foi realizar a pesquisa conectando dois tempos e dois lugares.

O tempo vivido em relação ao método

Na realização da pesquisa com o uso da autoetnografia, o desafio foi lidar com dois tempos: o “Tempo 1” de Matheus investigado no passado a partir das memórias reconstruídas no presente e por meio das entrevistas com sujeitos que vivenciaram

a mesma realidade de trabalho no mesmo lugar e no mesmo período de tempo; e o “Tempo 2” que foi o momento das observações e entrevistas – ambos com relatos etnográficos – investigando o momento presente de Aracaju e São Paulo para depois disso contrastar as realidades cotidianas de trabalho e as experiências de discriminação em dois espaços e em dois tempos.

A partir da reflexividade, do ir e vir entre passado e presente durante a autorreflexão do que foi vivido por Matheus e pelos sujeitos significativos da pesquisa, no intuito de extrair o que se mostrou recorrente, diferenciado e pertinente para análise das trajetórias de todos os sujeitos, pude notar a existência de alguns fenômenos não vistos no passado vivido por Matheus. O que entra em consonância com as mudanças sociais e organizacionais ao longo dos vinte anos que se passaram.¹⁴ Neste sentido, a passagem de um tempo para o outro está fortemente ligada em como os movimentos identitários (ou a maneira como os sujeitos se percebem) aparecem na cena e como a temática pesquisada perpassa a trajetória de todos os sujeitos tanto de maneira singular (visto as especificidades narradas) e ao mesmo tempo plural (pela maneira como a experiência de discriminação acaba aparecendo em todas as trajetórias dos sujeitos) e coletivo-social (sendo marcado em políticas públicas e em ações dos movimentos organizados, particularmente negro e de mulheres).

Atrrelado aos tempos da pesquisa, à análise dos espaços diferentes, às percepções das mudanças de culturas gerenciais que se mostraram diferentes em alguns aspectos (no tempo e no espaço) e às especificidades das dinâmicas operacionais no dia a dia das lojas observadas, tornou-se imperativo ficar atento ao contexto social, ou seja, aos movimentos sociais, às políticas públicas e aos atores diferentes que atuaram (e atuam) para a dinamicidade das transformações das realidades de trabalho.

Para que tais questões se materializassem neste complexo desafio metodológico, tornou-se necessário “costurar” as memórias (no plural por pertencerem a vários sujeitos) vividas no passado e narradas no presente (ROSENTHAL, 2014) sem qualquer ponte de passagem

¹⁴ O início da minha experiência de trabalho aconteceu em 1999 como um trabalhador terceirizado ou temporário; em 2009, eu saí da empresa quando já era um trabalhador efetivo ou com contrato de trabalho indeterminado e passei a seguir a carreira acadêmica como pesquisador: primeiramente de Mestrado e depois de Doutorado – sendo este último concluído em 2019. Por isso, eu entendo uma passagem temporal de quase 20 anos.

entre um momento e outro. A ponte de passagem foi estruturada a partir do presente, por indivíduos analíticos que demonstraram ter competências ou formas muito diferenciadas da maneira de olhar o passado que também foi vivido por mim, o pesquisador – Silvio. Em síntese, “o olhar e narrar o passado” não vai ser da mesma maneira que os (ex)colegas de trabalho de Matheus, fato que ficou evidente nas entrevistas e narrativas biográficas – o que também apareceu como uma pluralidade de percepções sobre o fenômeno da experiência da discriminação.

Portanto, é preciso destacar as “tomadas de consciência” de Matheus (ex-trabalhador no passado e estudante de graduação no curso de Ciências Sociais de 2005 a 2009) no meio do processo de trabalho. Refletindo em tais situações, de tomada de consciência, notei que os questionamentos de Matheus não vieram depois de sua saída, eles aconteceram em sua maioria durante o período trabalhado. Sendo assim, este processo de transformação ganhou no trabalho de tese o estatuto de objeto de análise metodológica. Nesse sentido, Matheus (sujeito nativo) e Silvio (pesquisador e autor – no presente) não são dois momentos discretos.

Pensando em termos de autoanálise (BOURDIEU, 2005), isso já começa a emergir no momento da entrada de Matheus no trabalho quando o mesmo recebe com estranheza a maneira como foi tratado na seleção de contratação, ou, ao longo da sua própria experiência quando foi trabalhador da *F&F*. Desta forma, Matheus já era reflexivo e Silvio que é reflexivo passou a intensificar o processo vivido de trabalho com a análise sociológica cada vez mais apurada.

Definindo em minha pesquisa um controle e uma estratégia para a utilização da autoetnografia

Algo que precisa ser sublinhado como um dos pontos mais ricos desta proposta metodológica é a questão da intimidade, a íntima aproximação do Autor com o contexto estudado e a longa experiência subjetiva (e de trabalho) na realidade cotidiana de trabalho na *F&F* (multinacional do comércio varejista de moda – o estudo de caso da tese).

Complementando-se a isso é necessário demarcar que visto a complexidade de entender a discriminação

em decorrência das formas de interpretação atribuídas pelos sujeitos e as “roupagens” que tal fenômeno se apresenta, esta investida metodológica acaba se tornando uma das pouquíssimas formas de investigar de maneira profunda as relações cotidianas de trabalho. Tanto pelo fato de ser uma experiência subjetiva como pelas dificuldades de fazer experimentos para medir a discriminação (PAGER, 2006). Nesse sentido, estudar e investigar as discriminações no âmbito do subjetivo não se apresentou como uma tarefa fácil e algumas das condições/situações que realmente abriram o caminho para a realização da minha pesquisa foram a experiência vivida, o olhar atento e a sensibilidade do Autor em perceber e sentir tais processos.

Uma das primeiras medidas com vistas ao estabelecimento de um controle para a melhor utilização do método autoetnográfico em minha pesquisa surgiu no momento em que foi decidido cruzar os materiais relatados que foram narrados pelos sujeitos significativos da pesquisa doutoral com o material autobiográfico do Autor. Isso com o objetivo de perceber certos padrões ou recorrências de acontecimentos que foram interpretados como tratamentos desiguais e conseqüentemente experiências de discriminação.

Outro fator bem importante foi o olhar atento na coleta de informação ou material referente ao passado de trabalho de Matheus no intuito de reconstruir o vivido. Isso ficou evidente quando conversei com a ex-funcionária Gracinha e a mesma me apresentou inúmeras caixas de fotografias de familiares e funcionários da própria empresa no período em que trabalhamos juntos. Com os desenhos das plantas das lojas em que trabalhara, as fotos que eu ainda tinha, as conversas com colegas que trabalharam naquele período e as fotos apresentadas por Gracinha, todos estes fatores, forjaram um processo que decidi chamar de “Arqueologia da Memória”.

Além dessa arqueologia da memória, outro processo que se mostrou bem frutífero e que acabou corroborando com o que foi identificado nas narrativas biográficas dos sujeitos significativos e no relato autobiográfico do Autor, foi a “cartografia” realizada nos Relatórios de Sustentabilidade da multinacional que trouxe informações sobre a estrutura da empresa, metas e planos de ação no que tange ao desenvolvimento sustentável do negócio e das relações de trabalho da

multinacional (mesmo não mencionando uma única vez a questão racial), como também, a apresentação de quadros com o mapeamento dos perfis raciais, geracionais e de gênero durante alguns anos. Todos esses foram meios para contrastar a realidade colhida através dos funcionários do “chão de loja” ao longo de 20 anos de experiência de trabalho com “o elogio de si”, no caso da *F&F*, com a sua aparente preocupação e postura diante das injustiças da desigualdade e discriminação, tão debatidas em âmbito nacional e internacional, quando se pensa as questões voltadas ao trabalho na contemporaneidade. Neste sentido, juntei relatos biográficos colhidos junto a três dentre os informantes que entrevistei no meu retorno a campo em 2018/2019. Dois foram os critérios para escolhê-los. Em primeiro lugar, todos conviveram com Matheus no mesmo ambiente de trabalho onde foram vividas as experiências relatadas por ele. Por isso mesmo, todos eles são personagens centrais na narrativa autobiográfica que se constituiu como ponto de partida do trabalho empírico. Assim, no tocante a estes sujeitos entrevistados, recolhi, por meio de seus depoimentos, outras (isto é, as suas próprias) visões, interpretações, significados, para situações que haviam sido antes destacadas no relato autobiográfico de Matheus. Esses relatos que tomam o partido da voz de “outros” serão cruciais no processo de ir, pouco a pouco, transformando a descrição autobiográfica num esforço autoetnográfico (ROTH, 2005). O que os fez também preferenciais frente a outros informantes, em segundo lugar, foi a convergência das narrativas – de Matheus e desses seus “outros significativos”¹⁵ – ao redor de cenas, ou situações (como as de recrutamento, carreira e mobilidade), que se entende como densas e elucidadoras das múltiplas dimensões, que se exprimem no modo de abordar a experiência subjetiva do preconceito e da discriminação. Caveira, Gracinha e Daiane¹⁶ ofereceram, através de seus relatos, uma outra forma de apreender as situações principais destacadas por Matheus. Dos três, certamente, como o/a leitor/a verá, Caveira é o caso sobre o qual mais elementos foram reunidos; com razão, visto que a sua

15 Conceito utilizado por Berger e Luckmann (1985), que por sua vez “toma” emprestado o sentido e a noção de “outro generalizado” desenvolvida por Mead (1962 [1934]). Os sujeitos entrevistados na pesquisa são “outros significativos” de Matheus. Como também, esta persona Matheus passa a ser “outro significativo” para os sujeitos no momento em que eles constroem a sua narrativa biográfica olhando para o passado vivido.

16 Todos/as os/as entrevistados/as serão apresentados/as com nomes fictícios.

de preterição, de preconceito e de aberta discriminação, ali tiveram lugar. Elas foram apresentadas e comentadas pelos olhos de Caveira, Gracinha e Daiane. Estas duas, por sua vez, são protagonistas de algumas das situações de assédio mais eloquentes, por sua transparência. Através dos seus relatos, vejo que a experiência de Matheus está longe de ser única e, na forma como vivida por Gracinha e Daiane, ilumina com especial clareza a interseção¹⁷ entre vários marcadores que desencadeiam representações preconceituosas e atitudes agressivamente discriminatórias.

Uma questão que é preciso destacar e que será fundamental para o entendimento das camadas de análises a partir da reflexividade utilizada tanto no contato com os sujeitos entrevistados quanto no tratamento do material colhido, diz respeito à maneira como a *persona* Matheus será interpelada em muitos momentos pelos entrevistados. À medida que eu, o Autor, fui desenvolvendo este trabalho usando a autoetnografia, partindo da autobiografia, que por sua vez me obrigou a debruçar sobre a experiência vivida no passado a partir do presente, fui enxergando esta experiência com outros olhos, notei que já lançava mão da reflexividade nesse movimento todo. Depois disso, eu fui em busca de outros casos, pois entendia que tais sujeitos que viveram comigo tais situações poderiam me ajudar a explicar, confirmar, dar novos prismas às questões que havia sido relatado por Matheus.

Conforme fui avançando nos casos, descobri que tanto eles enquanto sujeitos quanto o processo todo de pesquisa eram mais complexos e interessantes do que eu podia imaginar. Isto porque quando eu abordava tais sujeitos eu era Silvio, o pesquisador/doutorando da Universidade de São Paulo, o Matheus (*persona* da tese/ex-trabalhador) só apareceria na medida em que eles, durante a interação (conversa) submergiam no passado, e iam ficando cada vez mais ligados ao que Matheus de certa forma significava para eles no passado. Sendo assim, todo o começo de entrevista foi muito marcado pelo “peso” percebido nos/as entrevistados/as em se “apresentarem” para Silvio (pesquisador/doutorando). Mas no decurso das conversas eles se sentiam mais à vontade e viam o pesquisador quase todo tempo como Matheus. Disso surge algo muito interessante analiticamente, me refiro à maneira como esse movimento dos/as entrevistados/as vai afetando o Silvio (pesquisador), pois na medida que eu interagira a

entrevista com eles, tiveram muitos momentos que me senti deixando de ser Silvio e me tornando Matheus – isso fica nítido principalmente nas entrevistas de Caveira e Jucélia.

Destaco, assim, a existência de três momentos no que venho denominando de camadas analíticas sobre Matheus: 1) no resgate autobiográfico da experiência pretérita (sem ficar preso a teorias que só tomei contato depois de muitos daqueles momentos vividos ou no assunto propriamente da tese; 2) na posição de Silvio, pesquisador, que se obriga a refletir sobre o tema em si à luz de perspectivas teóricas; e 3) nos momentos em que Silvio passa a reviver reflexivamente como Matheus, junto às e aos entrevistadas/os, ouvindo eles falarem dele e de coisas que ele também viveu ou viveram juntos na empresa. Estas “camadas interativas”, que ora sobrepõem-se num todo, ora deixa saltar um ou outro “eu” por meio das forças das falas, das memórias, dos sentimentos vívidos que vêm à tona, se mostraram muito interessantes pois só puderam ser percebidas, de maneira mais apurada, na fase final do trabalho de tese. Portanto, neste momento analítico é que foi se revelando camadas de interpretação interessantes e que me mostraram que, apesar de não existir uma única narrativa, esta narrativa é sempre informada pelo presente, mas este presente pode ser variado, posto que Silvio continuava o mesmo pesquisador/doutorando. Mas quando ele se põem no momento da interação com os sujeitos significativos da pesquisa estas camadas aparecem e mostram que: a) ele foi um quando pensou como Matheus no mergulho autobiográfico; e b) foi outro, enquanto era acionado como Matheus, através das falas das pessoas que viveram com ele aquele período e tais sujeitos falavam novamente a partir do presente já refletindo sobre o que eles (individualmente) viveram e acionavam Matheus para referendar esses momentos, com muitos “você sabe, né. Você trabalhou lá, você foi líder...”.

Neste sentido, as muitas camadas analíticas sobre Matheus, revelou um “jogo de construção e reconstrução” permanente das interpretações a partir das situações de interface entre os atores desta pesquisa e o ator/autor e o ator/ex-funcionário da *F&F*. Os casos de Caveira e de Jucélia serão primordiais para elucidar tudo o que estou relatando aqui.

Outro ponto relevante é que ao utilizar o tema/foco da pesquisa como ponto de partida para iniciar uma

17 Cf. Crenshaw (1991).

(re)aproximação com os entrevistados, eu inseri a discriminação no centro da “situação interacional” (BLUMER, 1969; GOFFMAN, 1986). A partir disso, percebo uma interação específica onde os sujeitos que participam da pesquisa, atuam também como sujeitos nesse processo, posto que por meio dessa interação é que a (re)construção da memória e das ações ganham sentido, bem como é possível visualizar esse sentido dado às ações se desenhando nos olhos do/a entrevistado/a e do pesquisador, de maneiras diferentes, mas mutuamente pensantes, atuantes, protagonizantes dos sujeitos que conta/revive as situações e chega a conclusões não acessadas antes do diálogo, da interação. Dessa maneira, constitui-se um cenário de sentidos em que o fato de ser negro, mulher e mulher negra e gestante (como no caso de Daiane) ganham significados diferentes.

O “jogo de narrativas” que foi e será presenciado nos conduzirá a uma questão que enxergo na atualidade como fundamental: *a abordagem interacionista sobre o racismo e a experiência da discriminação*. Desta forma, tornou-se relevante “enquadrar” parte das análises da minha pesquisa de doutorado e os meus futuros caminhos analíticos e de pesquisa (no pós-doutorado, por exemplo) no tocante às relações raciais no marco conceitual do interacionismo simbólico. Diante dessa concepção interacionista foi possível apontar e até desvelar algumas das situações cotidianas de trabalho na F&F, transpassadas pelas relações de poder e/ou desigualdades. Enfim, julgo necessário demarcar também que o solo que assento as análises e reflexões sobre tais processos é o do racismo cotidiano¹⁸.

Caveira e sua percepção racial revelada

Passadas quase três horas de conversa/entrevista com o ex-colega de trabalho Caveira, me veio uma curiosidade: a quantos anos exatamente nós nos conhecíamos? Reconstituindo nosso primeiro encontro, em 1999, quando fui trabalhar no setor da Reserva da multinacional e ponto de partida para o cruzamento de nossas trajetórias de vida e trabalho, me surpreendi ao perceber que, em 2018, ano de nosso reencontro para a entrevista, haviam se passado quase vinte anos desde aquele dia em que nos conhecemos.

Caveira (como sempre foi chamado, e continua sendo, por seus colegas), nasceu em Aracaju, tem 41 anos, é casado há cerca de 20 anos e tem duas filhas. Ele cresceu numa família inter-racial, com mais três irmãos. No curso da nossa conversa, se autodeclarou preto/negro, fazendo questão de enfatizar que era negro – e isso me chamou a atenção, já que nunca o tinha visto afirmar sua identidade racial daquela maneira ao longo do tempo em que trabalhamos juntos.

Caveira iniciou sua trajetória no mercado de trabalho muito jovem. Começou a trabalhar quando tinha 14 anos, ajudando na área de contabilidade e na administração das duas imobiliárias do seu pai. Depois de alguns anos de trabalho e de uns desacertos em torno de questões administrativas, Caveira decidiu não trabalhar mais para o seu pai e optou por seguir seu próprio caminho. Foi em “busca de oportunidade numa empresa grande e multinacional, visava crescer, era um jovem que estava terminando o curso técnico de Contabilidade, estava no último ano”.

A sua entrada na F&F ocorreu no ano de 1998, ano da inauguração da empresa em Aracaju; entrou como colaborador e depois conseguiu ser efetivado. Ali ficou por três anos e, em janeiro de 2001 foi demitido. Depois da sua saída, trabalhou por nove anos como vigilante e agora trabalha como taxista, fazendo ponto justamente no Shopping Jardins, um lugar de muito significado, pois marcou o início de sua carreira independente no mercado de trabalho.

Redescobri-lo, passados quase vinte anos, exigiu algum trabalho. A nossa aproximação se deu a partir de uma conversa com outro ex-colega de trabalho, chamado Marinho, por meio de uma rede social. Sabedor do meu desejo de conversar com alguns ex-colegas de trabalho para a realização da pesquisa, Marinho me pôs a par da existência de um grupo de ex- funcionários da firma, criado num aplicativo de mensagens, e gentilmente me incluiu. Assim pude participar e falar com outros colegas com quem trabalhei e que se tornaram sujeitos importantes nessa reconstrução do contexto sob distintas perspectivas/experiências.

Passei a observar e participar das conversas do grupo, o que me proporcionou uma nova entrada em campo. Naquele momento, o meu foco era resgatar o passado de trabalho no setor da Reserva; por isso, foquei nos colegas que trabalharam comigo quando comecei na firma. Nesse grupo estavam funcionários da Fiscalização, alguns da Área de Vendas, mas principalmente alguns

¹⁸ Ver Essed (1991).

colegas que eu estava em busca de contato. Foi empolgante ver se abrir a chance de avançar com a pesquisa, e poder contrastar narrativas de experiências vividas, à mesma época, por sujeitos distintos. Mas foi igualmente emocionante reencontrar colegas, depois de tantos anos.

No sábado, dia 24 de março de 2018, recebi uma mensagem de Caveira dizendo que já estava na porta da casa de minha mãe, onde preferiu que fizéssemos a entrevista. Fui recebê-lo e senti um misto de sensações distintas; algumas lembranças começaram se reavivar. Olhei-o saindo do seu taxi e, mesmo depois de anos, ainda mantinha o mesmo corpo franzino, o cabelo cortado bem curtinho. Tive também a sensação de que ele estava com tom de pele mais escuro – creio que foi o efeito dos anos que não nos víamos e quem sabe da naturalização da sua cor, que só vim a estranhar depois de anos vivendo em São Paulo e depois de confrontado ao seu enfático reconhecimento de si como “negro”. As lembranças dos anos em que trabalhamos juntos vinham em flashes (de cenas e imagens esparsas) em minha cabeça.

Caveira em seu cotidiano de trabalho: a experiência da discriminação

Caveira – Como a loja tinha os efetivos e os colaboradores, onde os efetivos usavam a farda (uniforme) branca e os colaboradores a farda preta, assim, quem usava a farda branca era visto como elitizado e como os efetivos da Reserva usavam a farda preta era como se “ficassem de lado”, sendo excluídos.

Esta narrativa de Caveira (parte de um longo fragmento da entrevista e da tese) me ajudou, em segundo lugar, a reconstituir as marcas simbólicas que diferenciavam, depreciando, os que trabalhavam na Reserva. Isso se expressava nas cores dos uniformes. E observem que não eram quaisquer cores: enquanto os funcionários da Área de Vendas vestiam branco, os da Reserva usavam preto. Claro que a escolha se assentava numa *rationale*: o tipo de uniforme a usar dependia do tipo de atividade a ser realizada. Sendo o trabalho da Reserva tido como aquele que “suja” quem o desempenha, o preto ficaria melhor, por esconder a sujeira do uniforme. Já os associados da Área de

Vendas, que “não pegavam no pesado”, poderiam usar a cor branca, pois o desempenho do seu trabalho “não os sujaria tanto”. Estavam, assim, assentadas as bases para difundir-se uma representação que interpretava o trabalho dos “Processadores de Mercadorias” como inferior, que não detinha o mesmo *status* dos que atuavam no setor de vendas – um setor “elitizado”, no dizer de Caveira.

E, de fato, essa era a sensação que pairava nas relações entre os funcionários que usavam preto e aqueles que vestiam branco. Nem todos agiam como se fossem “superiores” aos funcionários da Reserva, mas uma boa parte assim o fazia. E foi o que fez uma “colaboradora branquinha”, conforme a identificou Caveira, que, tendo assimilado as divisões simbólicas existentes na loja, não teve dúvidas em destrutá-lo – afinal, ele trajava um uniforme preto. Mesmo sendo ele o coordenador da Reserva, ela relutou em seguir o que ele lhe havia dito sobre a organização dos cabides, fazendo questão de demonstrar que não seguiria “ordens” de um inferior na escala hierárquica.

A desigualdade de tratamento, como se documenta em algumas passagens da narrativa de Caveira, deixa também entrever a diferença entre os perfis de funcionários requeridos para trabalho no campo do que denominamos como o “Visível” e o “Invisível” dentro da F&F. Caveira percebia essas diferenças. Assim, tomando como exemplo o perfil dos funcionários da Reserva, com suas características específicas, em relação aos demais funcionários da Área de Vendas¹⁹, diz ele:

Caveira – Existia (alguns perfis diferentes de trabalhadores), mas era só para disfarçar. Na época eu via isso. Como a loja era uma empresa que tinha [como] garoto propaganda um negro, o Sebastian, quem botou não deve ser racista[...].

De início eu não entendi o que ele estava querendo dizer com “Existia, mas era só para disfarçar”. Analisando o restante da sua fala comecei a compreender o que ele estava apontando. Quando, por exemplo, se referiu ao Sebastian, o garoto propaganda negro que fez enorme sucesso e que, durante muitos anos, foi visto como o rosto dessa multinacional, compreendi

¹⁹ Ver em Santos (2019), a respeito dessa seletividade de “perfil” na composição do quadro de funcionários de determinado setor, o relato de Arlete, eloquente em relação ao setor de Eletrônicos, o qual, a seu ver, era composto apenas por pessoas “bonitas” e brancas.

que ele nos remetia à imagem que a empresa estava construindo ao utilizar um homem negro. Ela estaria, com isso, aludindo, associando-se à ideia de que, como empresa, “não era racista”, que lá havia espaço para qualquer brasileiro já que o “rosto da empresa”, pensando na dimensão publicitária, era um rosto de grande parte da população brasileira, especificamente a classe C e a população negra.

Ao tempo em que avançamos em nossa conversa, compreendi que Caveira tentava explicitar que, mesmo com Sebastian sendo o rosto estampado para aproximar a população brasileira e negra dessa multinacional (e com isso alavancar as suas vendas), a verdade é que, no período de Rodolfo (gerente de loja branco da multinacional), não havia negros na Área de Vendas. No decurso da sua narrativa, o sentido de sua crítica fica ainda mais evidente:

Caveira – Mas na loja propriamente dita, em Aracaju, tinha, tinha discriminação! Até porque o gerente regional do Nordeste era racista. Que uma vez discriminou até você.²⁰

Impressionava a convicção de Caveira e o modo como afirmava, enfaticamente, que a empresa teve muitos casos de discriminação. Convicção de quem viveu a experiência do racismo. Mas, na experiência por ele narrada, o racismo se expressa de maneira que é ao mesmo tempo direta, clara, se travestindo (como no caso da “colaboradora branquinha”) em diferença de *status*, mas também é um racismo assentado no não-dito, porque consubstanciado na negação da existência do outro, da sua presença na cena. Assim, o gerente regional (também branco), mesmo sabendo que era ele o responsável por uma inovação organizacional, ao identifica-lo como negro, já não mais olhou para ele, nem sequer em sua direção e nem mesmo o cumprimentou. Falava da realização de Caveira olhando para o gerente de loja, Rodolfo, como se fosse o único interlocutor presente na cena. “Falava de mim, mas não olhava para mim, não se dirigia a mim. Isso durou uns 15 a 20 minutos. Eu nunca vi... Isso me marcou e eu lembro

20 Um exemplo de como Matheus é instado na cena mesmo Caveira estando diante de Silvio, o pesquisador doutorando, o que nos prova este constante ir e vir entre passado e presente, entre autor/pesquisador e Matheus/ex-trabalhador.

até hoje. Ele não me enxergou de forma alguma. Isso me marcou, mas não no sentido de me retraindo.”

A narrativa de Caveira, por outro lado, revela que, de formas específicas, ele e Matheus passaram por experiências discriminatórias e foram objeto de tratamentos bem desiguais, no mesmo período, na mesma empresa. Disso faz prova a forma como o próprio Rodolfo tratava de maneira diferente Caveira (a quem, de acordo com o próprio, nunca destratou) e Matheus (que, em seus relatos, revela como esse gerente o destratara).

Isso nos leva a pensar que, nas situações de interação, as formas de tratamento se baseiam na percepção e/ou representação atribuídas às marcas de diferença que constituem/constroem o sujeito subordinado na relação de trabalho. Assim, conquanto a cor da pele seja um marcador social de diferença e possa fundar desigualdades de tratamento, é na situação de interação que os indivíduos rapidamente interpretam e significam, associando marcas ao outro com quem interagem. Retomo o exemplo de Rodolfo: ele não via Caveira como um negro, mesmo se este se visse e se dissesse negro e sofresse tratamento desigual (de Breno, o gerente regional, por exemplo) por ser negro. Já com respeito a Matheus era diferente a atitude de Rodolfo, que não hesitava em discriminá-lo. Da maneira como ele via Matheus e Caveira, o significado atribuído aos seus tons de pele e marcas corporais produziram um tratamento diferente por parte de Rodolfo. O mesmo não se passava com o gerente regional. Breno agiu com ambos da mesma forma, tratando-os como dois negros e agindo de maneira igualmente discriminatória, sem fazer distinções pela tonalidade da pele.

Considerações Finais

No que concerne à autoetnografia²¹ é fundamental entender que além de ser um método, este recurso metodológico se torna não só um instrumento de investigação, mas também um meio de representação da experiência do indivíduo/autor/pesquisador e de seu modo de vida. Neste sentido, compreendo que o “fazer autoetnografia” ou o “ser um(a) autoetnógrafo(a)” exige dos(as) pesquisadores(as) uma atenção primordial para a investigação do “eu” em primeiro plano (suas memórias e experiências), preocupações com a dimensão relacio-

21 Ver o “Seminário Virtual do PPGCSO/UFJF onde eu abordo o tema “Autoetnografia e a Pesquisa Sociológica” - <https://www.youtube.com/watch?v=ToAWN4U1rRg>.

onal durante todas as etapas do processo de pesquisa (interações com os “outros” – sujeitos investigados – e temas de pesquisa) e um olhar para a representação desses processos em relação aos contextos social e cultural.

Recorrer à autoetnografia não é tornar-se somente o sujeito que vai descrever e analisar a sua “própria história de vida e /ou narrativa”. Não se trata de “olhar narcisicamente” para si mesmo e para o seu contexto pessoal. E nem quero dizer que somente a nossa experiência de sujeito negro e autoetnógrafo/a bastasse para analisarmos a realidade social e cultural a partir da nossa narrativa. Com o que já vimos até aqui (mesmo que sucintamente) sobre as relações da base epistemológica deste método com a sociologia de Du Bois e a tradição/construção de conhecimento das feministas negras, desenvolvendo e complexificando um pouco mais nosso entendimento, entendo e espero que compreendam que a experiência e a narrativa negras ganham força à medida que elas vão sendo relacionadas com outras experiências e narrativas que constituem a vivência do mesmo grupo, que neste caso seria a população negra em sua diversidade e particularidades. A autorreflexividade deve sempre ser acionada nas interrelações ou interações entre os “Eus e os “Outros”. Em minha concepção, apesar de partir da experiência individual, nunca será somente um intento individual, o método e seus resultados analíticos refletirão (ou devem refletir) na maioria das vezes o âmbito coletivo, o que impacta em alguma medida o grupo de pertença do sujeito autoetnógrafo/a.

Por fim, ao desvelar o jogo de narrativas que se fez presente tanto na narrativa biográfica de Caveira e em nossa interação quanto no “elogio de si” da multinacional, é fundamental reafirmar a importância de nos atentarmos para as potencialidades teórico-metodológicas e analíticas do interacionismo simbólico sobre o racismo e as experiências de discriminação. Dessa maneira eu consegui apontar e desvelar algumas das complexidades cotidianas das situações de trabalho na multinacional estudada. Portanto, passei a entender que é no ato da interação que os “outros” tornam-se significativos e, deste modo, a descrição dessa construção das relações demonstra a sua força interpretativa. Casos como este de Caveira evidencia que quando a questão é a percepção de discriminação, ela pode ser sentida em algumas situações vividas no

cotidiano de trabalho, mas não em outras. A experiência dele como as de outros sujeitos apresentados em minha tese doutoral nos mostra que há uma tensão em diferentes situações interacionais, em que tais interações vão estruturar e impactar as experiências da discriminação, desencadear os sentimentos das desigualdades e influenciar na construção das identidades de cada indivíduo.

Referências Bibliográficas

- BERGER, P. L., & LUCKMANN, T. (1985). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- BLUMER, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- BOURDIEU, P. (2005). *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CHANG, H. (2008). *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.
- COLLINS, P. H. (2000). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York, NY: Routledge.
- _____. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Soc. estado.*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6., pp. 1241- 1299.
- DENZIN, N. K. (2013). *Interpretive Autoethnography*. Em S. H. JONES, T. E. ADAMS, & C. ELLIS, *Handbook of Autoethnography* (pp. 123-142). Walnut Creek - CA: Left Coast Press, Inc.
- _____. (2014). *Interpretive autoethnography*. Urbana-Champaign: Sage.
- DU BOIS, W. E. B ([1903] 1999). *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.

- _____ ([1903] 2007). *The souls of Black folk* - edited with an introduction and notes by Brent Hayes Edwards. New York: Oxford University Press Inc.
- _____ ([1920] 1969). *Darkwater - voices from within the veil*. New York: Schocken Books.
- _____ ([1940] 2007). *Dusk of Dawn - An essay toward an autobiography of a Race Concept*. New York: Oxford University Press.
- ESSED, P. (1991). Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory. (Sage series on race and ethnic relations, Vol. 2). Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc.
- FRIEDMAN, N. L. (1990). Autobiographical Sociology. *The American Sociologist*, Vol. 21, No. 1, pp. 60-66.
- GOFFMAN, E. (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press [1974].
- GRIFFIN, R. A. (2012). I am an angry black woman: Black feminist autoethnography, voice and resistance. *Women's Studies in Communication*, 35(2), pp. 138–157.
- ITZIGSOHN, J., & BROWN, K. L. (2020). *The sociology of W.E.B. Du Bois: racialized modernity and the global color line*. New York: New York University Press.
- MCCLAURIN, I. (2001). Theorizing a Black Feminist Self in Anthropology: Toward an Autoethnographic Approach. Em I. MCCLAURIN, *Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics* (pp. 49-76). New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- MEAD, G. H. ([1934] 1962). *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MORRIS, A. D. (2015). The Du Bois–Atlanta School of Sociology. Em A. D. MORRIS, *The scholar denied: W. E. B. Du Bois and the birth of modern sociology* (pp. 55-99). Oakland, California: University of California Press.
- PAGER, D. (2006). Medir a discriminação. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 18, n. 2, pp. 65-88.
- REED-DANAHAY, D. E. (1997). Introduction. Em D. E. REED-DANAHAY, *Auto/Ethnography - Rewriting the Self and the Social* (pp. 1-17). Oxford - New York: Berg.
- REESE, A. (2018). Zora Neale Hurston and Ethnography of Black Life. Em M. A. HUNTER, *The new black sociologists: historical and contemporary perspectives* (pp. 62-68). New York: Routledge.
- ROSENTHAL, G. (maio-ago de 2014). História de vida vivenciada e história de vida narrada: A interrelação entre experiência, recordar e narrar. *Civitas, Porto Alegre*, v. 14 n. 2, pp. 227-249.
- ROTH, W.-M. (2005). *Auto/Biography and Auto/Ethnography*. Leiden, The Netherlands: Brill | Sense. doi:<https://doi.org/10.1163/9789460911408>
- SANTOS, S. M. A. (2017). O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *PLURAL, Revista do Programa de PósGraduação em Sociologia da USP*, v.24.1, pp. 214-241.
- _____ (2019). *Experiências de desigualdades raciais e de gênero. Narrativas sobre situações de trabalho em uma fast fashion*. São Paulo: Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, [doi:10.11606/T.8.2019.tde-07112019-170454].
- SCOTT, J. W. (1992). “Experience”. Em J. B. SCOTT, *Feminists theorize the political* (pp. 22-40). New York, NY: Routledge.
- WRIGHT, E. I. (2002). Using the master’s tools: The Atlanta Sociological Laboratory and American Sociology 1896-1924. *Sociological Spectrum: Mid-South Sociological Association*, 22:1, 15-39.

Na escola vejo cores: identidades de mulheres negras, reflexões sobre o ‘eu’ e os ‘outros’!

*Adriana Vaz*¹

*Genice de Fátima Fortunato da Silva Fiaschi*²

*Silvana Mendes Schuindt*³

Resumo

O artigo apresenta narrativas de mulheres negras sobre seus processos formativos no âmbito da educação e ensino; elucida as similitudes entre o método (auto)biográfico e a autoetnografia. Dentre o aporte teórico, destaca-se os autores (as) que abordam sobre o racismo, interseccionalidade e feminismo negro. Em que se problematiza: Quais experiências sobre a identidade para si são compartilhadas por mulheres negras em seus percursos formativos a partir de seus relatos pessoais em diferentes temporalidades históricas? As mulheres negras durante o processo de escolarização e no âmbito da formação em nível superior, sentiam-se excluídas pela sensação de não pertencimento ao grupo, o que implicava em uma discriminação interseccional. A abordagem da autoetnografia permite que o(a) pesquisador(a) ao falar de si fortaleça sua identidade, pois assume uma postura reflexiva sobre seu percurso docente, compartilhando sobre as diferentes formas de discriminação que configuram suas histórias de vida alinhadas ao contexto histórico e social, e marcado pelo racismo.

Palavras-chave: Autoetnografia. Histórias de vida. Interseccionalidade. Feminismo negro.

I see colors at school: identities of black women, reflections on the ‘I’ and the ‘others’!

Abstract

The article presents narratives by black women about their formative processes in the context of education and teaching; it elucidates the similarities between the (auto)biographical method and autoethnography. Within the theoretical contribution, we highlight the authors who deal with racism, intersectionality and black feminism. In which it is problematized: What experiences are shared by black women about identity for themselves in their formative paths from their personal narratives in different historical temporalities? During the schooling process and in the context of higher education, black women felt excluded due to the feeling of not belonging to the group, which implied intersectional discrimination. The self-ethnography approach allows the researcher, when he/she is talking about himself/herself, to strengthen his/her identity, as he/she assumes a reflexive stance on his/her teaching career, sharing about the different forms of discrimination which configure their life stories which are aligned with the historical and social context, and marked by racism.

Keywords: Autoethnography. Life stories. Intersectionality. Black feminism.

Introdução

O presente artigo adota como base teórica os(as) autores(as) que abordam sobre a autoetnografia e a narrativa (auto)biográfica utilizando destas abordagens na Educação, Ciências Sociais e Artes. O objetivo é compreender o que caracteriza este método em comparação às discussões teóricas dos estudos com as histórias de vida; e pontuar sobre as experiências e percepções a respeito da discriminação racial vivenciadas

1 Professora Associada II do Departamento de Expressão Gráfica (DEGRAF), da Universidade Federal do Paraná.

2 Professora de Arte na Escola Municipal Professora Maria Neide Gabardo Betiatto, em Curitiba/PR.

3 Professora e pedagoga da Rede Municipal de Ensino de Curitiba/PR. Doutoranda em Educação, pela Universidade Federal do Paraná.

por mulheres negras em seus ambientes de formação. Somam-se ao aporte teórico os(as) autores(as) que tratam sobre o racismo, a interseccionalidade e o feminismo negro, em interlocução com base teórica e metodológica que tratam das escritas de si, em que se indaga: Quais experiências sobre a identidade para si são compartilhadas por mulheres negras em seus percursos formativos a partir de seus relatos pessoais em diferentes temporalidades históricas?

O texto foi estruturado em dois tópicos: 1) Autoetnografia e as histórias de vida, que pontua aspectos teóricos e metodológicos sobre essas duas abordagens de pesquisa qualitativa; e 2) Percursos formativos de mulheres negras: raça, gênero e classe, o qual problematiza o racismo na construção da identidade negra de professoras, com base em estudos advindos do campo da história da educação e do ensino, o que justifica que o texto agrupe pesquisas de temporalidades distintas.

A autoetnografia possui pontos convergentes com a escrita autobiográfica, como a inserção do(a) pesquisador(a) na investigação, sujeito que escreve sobre si, e pela valorização da subjetividade, dos sentimentos e das aprendizagens que esses sujeitos percebem como constituintes em suas histórias de vida (SANTOS, 2017; PASSEGGI, 2011). Sobre as histórias entrelaçadas dessas mulheres negras vê-se que a construção da identidade para si não se desprende da identidade para os outros (JOSSO, 2007), e suas trajetórias como professoras são marcadas por discriminações de modo interseccional (CRENSHAW, 2012; AKOTIRENE, 2020); visto que, o sentimento de não pertencimento ao espaço escolar e acadêmico são marcantes na narrativa dessas mulheres negras, no que Collins (2016) conceitua como *outsider within*.

Autoetnografia e as histórias de vida

A pesquisa (auto)biográfica tem como objeto de estudo investigar os processos de formação de docente, inicial e continuada, atreladas às histórias de vida e às trajetórias profissionais, problematizando os percursos formativos, etc. Para Souza (2006), é amplo o leque de terminologias que envolve a pesquisa (auto) biográfica na educação, contudo, um dos pontos focais é a formação de professores.

Nas pesquisas na área de educação adota-se a história

de vida, mais especificamente, o método autobiográfico e as narrativas de formação como movimento de investigação-formação, seja na formação inicial ou continuada de professores/professoras seja em pesquisas centradas nas memórias e autobiografias de professores. (SOUZA, 2006, p.23).

Em interlocução com Mercedes Pazos (2002, p. 111)⁴, Souza (2006, p. 23) afirma que: “a diversidade de termos reflete diferentes perspectivas teóricas e metodológicas do trabalho com a abordagem biográfica ou das histórias de vida no campo das Ciências Sociais e da formação de professores”, dentre as quais, a autora cita a autoetnografia. E prossegue argumentando que:

o entendimento construído sobre a história de vida como um relato oral ou escrito, recolhido através de entrevista ou de diários pessoais, objetiva compreender uma vida, ou parte dela, como possível para desvelar e/ou reconstituir processos históricos e ontológicos vividos pelos sujeitos em diferentes contextos. (Ibidem, p.24).

Souza (2006), a partir de Pineau (1999)⁵, elenca quatro categorias de produção na área da educação que permeiam as pesquisas (auto)biográficas: 1) a biografia (como escrita da vida do outro) e seus desdobramentos: biografia educativa por Dominicé (1996)⁶ e biografia formativa por Josso (1991); 2) a autobiografia (escrita da própria vida), por Josso (1991)⁷, em que, “o sujeito desloca-se numa análise entre o papel vivido de ator e autor de suas próprias experiências, sem que haja uma mediação externa de outros.” (SOUZA, 2006, p.25); os relatos de vida, orais ou escritos, utilizados em processos de investigação e formação e/ou investigação e intervenção; e, 4) as histórias de vida.

As histórias de vida, para Souza:

corresponde a uma denominação genérica em formação e em investigação, visto que se revela como pertinente para a autocompreensão do que somos, das aprendiza-

4 PAZOS, M. S. Historias de vida y fuente oral. Los recuerdos escolares. In: BENITO, A. E.; DÍAZ, J. H. La memoria y el deseo: cultura de la escuela y educación deseada. Valencia: Tirant, 2002, p. 105-133.

5 PINEAU, T. de. Experiências de aprendizagem e histórias de vida. In: CARRÉ, P.; CASPAR, P. (Org.). Tratado das ciências e das técnicas da formação. Tradução Pedro Seixas. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

6 DOMINICÉ, P. Enjeux de la pratique des histoires de vie comme méthode de recherche-formation dans la formation des formateurs. In: DESMARAIS, D.; PILON, J. M. Pratiques des histoires de vie. Au Carrefour de la formation, de la recherche et de l'intervention. Paris: L'Hamattan, 1996.

7 JOSSO, M. Cheminer vers soi. Suisse: L'Age D'Homme, 1991.

gens que construímos ao longo da vida, das nossas experiências e de um processo de conhecimento de si e dos significados que atribuímos aos diferentes fenômenos que mobilizam e tecem a nossa vida individual/coletiva. (SOUZA, 2006, p. 27).

Contudo, Souza (2006) em consonância com Pineau e Lê Grand (1993, p. 99 e 102)⁸, situa diferentes modelos que incluem o binômio investigação/formação, a saber: “[...] o modelo biográfico, o modelo autobiográfico e o modelo interativo ou dialógico [...]” (SOUZA, loc. cit.). Detalhando cada um deles, vê-se que:

Em relação ao ‘modelo biográfico’, afirmam os autores que existe um distanciamento entre o sujeito e o pesquisador, tendo em vista construir um saber objetivo e disciplinar exercido pelo pesquisador. No que concerne ao ‘modelo autobiográfico’, existe uma eliminação do pesquisador, porque a expressão de sentido e a construção da experiência centram-se na singularidade e subjetividade do sujeito. Por fim, ‘o modelo interativo ou dialógico’ adota uma nova relação de lugar entre o pesquisador e os atores sociais, tendo em vista uma co-construção de sentido, porque não é redutível à consciência que tem dela o sujeito e também à análise construída pelo pesquisador. Compreendo que a dimensão interativa e dialógica, muito fortemente utilizada na abordagem biográfica, possibilita apreender as memórias e histórias de formação no sentido da investigação/formação tanto para o pesquisador, quanto para os sujeitos envolvidos e implicados com o projeto de formação. (SOUZA, loc. cit.).

No modelo interativo o(a) pesquisador(a) e sujeito estão imbricados na co- construção de sentido do objeto investigado, neste caso, vê-se uma analogia entre o método (auto)biográfico e a autoetnografia. Tendo o foco na prática de formação com as histórias de vida, Souza (2006) as denomina de narrativas (auto) biográficas, ou narrativas de formação em acordo com Josso (2002), “por entender que as mesmas possibilitam analisar possíveis implicações da utilização deste recurso metodológico como fértil para a compreensão de memórias e histórias de escolarização de professores/professoras em processo de formação.” (SOUZA, 2006, p. 34). Também relacionada aos processos de

formação, em acordo com Souza e Passeggi (2011), compreende-se que:

A passagem de autobiografias não intencionais para o ato deliberado de fazer das escritas de si um dispositivo de formação, em educação, e de narrativas de vida um método de pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais, foi alvo, ao longo do século XX, de defesas e críticas contundentes, rejeições e militâncias, recuos e avanços no campo científico. Duas noções podem ser colocadas no centro dessas discussões: a de experiência existencial, por dizer respeito à subjetividade de quem narra, e a de interpretação, por subentender opiniões, crenças e valores na compreensão dos acontecimentos relatados, tanto por parte do sujeito que narra sua história quanto por parte do pesquisador que dá sentido a essas vidas para fazer história. (SOUZA; PASSEGGI, 2011, p.328 – grifo original).

Concorda-se com Souza e Passeggi (2011) que este método de pesquisa coloca em xeque as verdades universais e possibilita analisar processos históricos e fenômenos sociais que estão intimamente imbricados na formação do sujeito, em que a experiência é intrínseca ao processo. Os autores complementam: “Seus princípios epistemológicos se inscrevem, portanto, em abordagens qualitativas, que reconhecem as margens de resistência do sujeito e admitem que no ato de narrar sua história as instabilidades e incertezas se tornam experiências refletidas.” (SOUZA; PASSEGGI, 2011, p.328).

Passeggi (2011) menciona que as pesquisas educacionais com fontes autobiográficas, em geral, estão direcionadas às questões identitárias na formação docente, havendo menos estudos em que o(a) pesquisador(a) narra sobre si, “[...] ainda são raras aquelas que investigam a ressignificação da experiência no ato de narrar a própria vida.” (PASSEGGI, 2011, p.148). A autora esboça alguns caminhos no assunto e suas inquietações giram em torno da questão: “Afim, o que sabemos até agora sobre a ‘ressignificação da experiência’ nas escritas de si como prática pedagógica?” (PASSEGGI, loc. cit.). Nos ateliês de escritas autobiográficas, cujas propostas se desenvolveram ao longo de um semestre com discentes de Pós-graduação, no que a autora denomina de grupo reflexivo como dispositivo para formação de formadores, algumas perguntas norteadoras foram

8 PINEAU, G.; LE GRAND, J. On histoires de vie. Paris: PUF, 1993.

lançadas ao grupo – as quais envolviam três momentos do percurso: implicação, compreensão e conclusão, respectivamente – a saber: 1) Que experiências marcaram a minha vida intelectual e profissional? ; 2) O que essas experiências fizeram comigo?; 3) O que faço agora com o que isso me fez? (PASSEGGI, 2011).

Cada momento do percurso faz alusão à tríplice mimese sugerida por Ricoeur (1994)⁹: *pré-figuração, figuração e refiguração*. Nas conclusões, Passeggi (2011, p.155 – grifo original), compreende que “somente na perspectiva de que a reflexividade autobiográfica propicia a quem narra a possibilidade de abertura para novas experiências é que podemos acatar a ideia da *experiência em formação* no seu duplo sentido: o de prática formadora e o de reelaboração permanente.”

No processo de pesquisa e formação, ao escrever sua própria narrativa e/ou ao compartilhar outras experiências narradas, o docente torna-se ator e autor de sua própria história.

Através da abordagem biográfica o sujeito produz um conhecimento sobre si, sobre os outros e o cotidiano, revelando-se através da subjetividade, da singularidade, das experiências e dos saberes. A centralidade do sujeito no processo de pesquisa e formação sublinha a importância da abordagem compreensiva e das apropriações da experiência vivida, das relações entre subjetividade e narrativa como princípios, que concede ao sujeito o papel de ator e autor de sua própria história. (SOUZA, 2008, p. 45).

A centralidade do sujeito no processo de pesquisa nos termos de Souza (2008), quando refere-se à abordagem biográfica, nos permite delinear pontos de tangência entre as histórias de vida e o modelo triádico da autoetnografia a que se refere Chang (2008)¹⁰, citado por Santos (2017), pois, em grande medida, a autoetnografia é um método baseado em três eixos: 1) de orientação metodológica cuja base é etnográfica e analítica; 2) de orientação cultural cuja base é a interpretação (fatos vividos, aspectos relacionados ao objeto de estudo, fenômenos sociais investigados etc.); e, 3) de orientação de conteúdo, cuja base é a autobiografia ligada ao processo reflexivo.

9 RICOEUR, P. Tempo e narrativa. Campinas, SP: Papirus, 1994. Tomo 1.

10 CHANG, H. Autoethnography as method. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008.

[...] o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) e os fatores relacionais que surgem no decorrer da investigação (a experiência de outros sujeitos, barreiras por existir uma maior ou menor proximidade com o tema escolhido, etc.). (SANTOS, 2017, p.219).

O método autoetnográfico destaca-se em assumir “a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços.” (SANTOS, loc. cit.). A separação entre o(a) pesquisador(a) e o seu objeto de investigação, remete às colocações de Benetti (2017) que estuda a autoetnografia como método de investigação artística ligada à performance instrumental: “[...] a autoetnografia distingue-se da etnografia (caracterizada pela observação – participativa ou não – de um pesquisador sobre um determinado objeto) pela inserção do observador como próprio objeto de investigação.” (BENNETTI, 2017, p.152). De modo conclusivo, o autor refere que: “a autoetnografia envolve reflexividade, sentimentos, pensamentos e práticas do pesquisador, e descreve a própria experiência e as suas variações de sentido.” (Ibidem, p.155). Uma das similitudes, em alusão a Santos (2017) e Passeggi (2011), entre a autoetnografia e a pesquisa (auto)biográfica está no fato de que o(a) pesquisador(a) investiga aspectos de sua vida pessoal e profissional como alguém que se coloca dentro do fenômeno, sua experiência cultural e social modela o objeto estudado.

Independente se a autoetnografia será utilizada na escrita ou no objeto investigado, ou na mescla dessas possibilidades, de acordo com Santos (2017, p.221):

a autoetnografia é um método de pesquisa que: a) usa a experiência pessoal de um pesquisador para descrever e criticar as crenças culturais, práticas e experiências; b) reconhece e valoriza as relações de um pesquisador com os ‘outros’ (sujeitos da pesquisa) e c) visa a uma profunda e cuidadosa autorreflexão, entendida aqui como reflexividade, para citar e interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o

macro.

A resenha do livro *Handbook of Autoethnography*, editado por Jones, Adams e Ellis (2013)¹¹, nos baliza que o termo auto-etnografia foi utilizado pelo antropólogo Hayano, em 1979; depois, no começo da década de 1980, esta abordagem metodológica e método de pesquisa se desdobra em um campo de pesquisa, interligado com a experiência pessoal, que teve seus primórdios no Departamento de Fenomenologia, Etnometodologia e Sociologia Existencial na pós-graduação da Universidade de Chicago. (MOTTA; BARROS, 2015). Tanto que,

Autoetnografia representa a experiência pessoal no contexto das relações, categorias sociais e práticas culturais, de forma que o método procura revelar o conhecimento de dentro do fenômeno, demonstrando, assim, aspectos da vida cultural que não podem ser acessados na pesquisa convencional. (MOTTA; BARROS, 2015, p.1339).

A inserção do(a) pesquisador(a) na própria pesquisa, tendo como fio condutor a análise de sua experiência, é o que caracteriza a autoetnografia, conseqüentemente não há necessidade do afastamento do(a) pesquisador(a) em relação ao objeto investigado. Para Holt (2003)¹², citado por Rocha, Araújo e Bossle (2018, p.175):

[...] a autoetnografia emerge no cenário da produção científica do campo educacional como possibilidade do pesquisador examinar suas experiências de ensino de maneira autorreflexiva para investigar a sua própria cultura. Tal análise, segundo o autor, permiti-lhe descrever, analisar, interpretar e compreender a cultura que vive e produz, bem como dar visibilidade ao que faz, confirmando o pesquisador como sujeito de pesquisa e, principalmente, estabelecendo o nexó entre experiência e construção identitária com base em aspectos simbólicos compartilhados [...].

A experiência como parte do processo de formação, na escrita de si, igualmente é destaca por Passeggi (2011), sendo outro ponto comum entre as duas

11 JONES, SH; ADAMS, TE; ELLIS, C; OLIVEIRA, MAO; JARAMILLO, NJ. *Handbook of Autoethnography* (Coleção Queer). 2013. Left Coast Press, Walnut Creek: 736p. ISBN: 978-15-98746-00-6.

12 HOLT, N. L. Representation, legitimation, and autoethnography: an autoethnographic Writing Story. *International Journal of Qualitative Methods*, v. 2, n. 1, p. 1-22, 2003.

abordagens teóricas- metodológicas: as histórias de vida e a autoetnografia. Sobre a construção da identidade, Josso (2007) menciona que:

Abordar o conhecimento de si mesmo pelo viés das transformações do ser – sujeito vivente e conhecente no tempo de uma vida, através das atividades, dos contextos de vida, dos encontros, acontecimentos de sua vida pessoal e social e das situações que ele considera formadoras e muitas vezes fundadoras, é conceber a construção da identidade, ponta do iceberg da existencialidade, como um conjunto complexo de componentes. (JOSSO, 2007, p.420 – grifo original).

O conhecimento de si e a transformação do ser, pela mediação das pesquisas com histórias de vida, conectam-se à concepção experiencial da formação em si, na compreensão que a autora apresenta diante ao processo de educação continuada dos aprendentes adultos, ao salientar como essas narrativas de si são importantes na construção da identidade, na identidade para si e na identidade para os outros.

A concepção experiencial da formação de si em todas as suas facetas, dimensões, registros tem, certamente, articulações importantes com o conceito tradicional de identidade mas ela nos parece muito mais rica que ele porque completa as categorias tradicionais das ciências do humano, dando lugar às vivências refletidas e conscientizadas, integrando assim as dimensões de nosso ser no mundo, nossos registros de expressões, nossas competências genéricas transversais e nossas posições existenciais. (JOSSO, 2007, p.417).

A identidade individual se configura em vários espaços educativos (escolares e não escolares/ formais e informais), já que se define nos múltiplos contextos que afetam a vida de cada aprendente adulto. “Mas não se pode perder de vista nesta identidade para si que não há individualidade sem ancoragens coletivas (família, pertencas e grupos diversos, sobre os quais todos e cada um tem uma história!)”. (*Ibidem*, p. 431). A concepção experiencial da formação em si e a identidade para si são marcadas pelo coletivo, por múltiplas identidades: psicológica, social, cultural, política, econômica.

Em conexão com a concepção experiencial na formação de si que nos fala Josso (2007), Motta e Barros

(2015) salientam que: “o método da autoetnografia propõe a pesquisa social numa prática ainda menos alienadora, em que o pesquisador não precisa suprimir sua subjetividade.” (MOTTA; BARROS, 2015, p.1339). Ainda em diálogo com esses autores, de acordo com Jones, Adams e Ellis (2013), a autoetnografia se organiza em cinco chaves visibilidade para o si, forte reflexividade, engajamento, vulnerabilidade e rejeição de conclusões (MOTTA; BARROS, 2015). Sendo que:

(1) visibilidade para o si: é o eu do pesquisador se tornando visível no processo, este eu não é separado do ambiente, ele só existe na relação com o outro, [...]; (2) forte reflexividade: representa a consciência de si e a reciprocidade entre o pesquisador e os outros membros do grupo, o que conduz a uma introspecção guiada pelo desejo de entender ambos; (3) engajamento: em contraste com a pesquisa positivista que assume a necessidade de separação e objetividade, a autoetnografia clama pelo engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade, [...]; (4) vulnerabilidade: a autoetnografia é mais bem sucedida quando é evocativa, emocionalmente tocante e quando os leitores são tocados pelas histórias que estão lendo, certamente isto traz algumas vulnerabilidades ao explorar a fraqueza, força, e ambivalências do pesquisador, evocando a abertura de seu coração e mente; (5) rejeição de conclusões: a autoetnografia resiste à finalidade e fechamento das concepções de si e da sociedade, pois é concebida como algo relacional, processual e mutável. (MOTTA; BARROS, 2015, p.1339).

No próximo tópico, os estudos apresentados fazem uso da autoetnografia e da escrita autobiográfica, seja por meio de fontes que incluem diários pessoais, entrevistas orais e a própria escrita de si, etc.

Percursos formativos de mulheres negras: raça, gênero e classe

Fiaschi (2022) delinea um perfil que mostra a sua identidade relacionada ao meio social ao qual pertence e que faz parte de sua prática profissional como docente; faz uso de uma escrita evocativa, permeada de afetos e desafetos. Nesse traçado, fala do racismo na educação básica, evocando suas memórias escolares, e denuncia: “[...] sim, é uma violência que causa cicatrizes profundas, novamente me vem à mente a inconsciente autorrejeição da identidade negra.”

(FIASCHI, 2022, p.51). Para a autora, a necessidade de uma educação antirracista que possibilite a construção da identidade afirmativa negra se dá pela compreensão de que o racismo fragiliza o alicerce das relações sociais, políticas e econômicas, nos termos explicitados por Almeida (2018, p. 40):

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta e indiretamente, grupos racialmente identificados seja discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometem atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial.

Gomes (2019), ao falar do racismo, compactua com a concepção abordada por Almeida (2018) em relação ao fato de que este é estrutural e estruturante.

O racismo constitui-se um sistema de dominação e opressão estrutural pautado numa racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseada na crença da superioridade e inferioridade racial. No Brasil, ele opera com a ideologia de raça biológica, travestida no mito da democracia racial (harmonia racial) que se nutre, entre outras coisas, do potencial da miscigenação brasileira. (GOMES, 2019, p. 82).

O preconceito racial tem sua origem no racismo, ou seja, na ideia de superioridade de uma raça em relação à outra. No Brasil, tal qual em outros países com colonização europeia, a raça branca configura-se como um padrão normativo e é tida como superior. Lembrando que o vocábulo raça foi ressignificado e neste contexto é entendido como uma construção social.

Tendo em vista que o preconceito racial é inerente ao racismo e se manifesta em atos de discriminação, é importante discutir esses termos e seus efeitos no âmbito educacional, pois: “[...] a perpetuação do preconceito racial em nosso país revela a existência de um sistema social racista que possui mecanismos para operar as desigualdades raciais dentro da sociedade.” (GOMES, 2005, p.55). Ainda de acordo com Gomes

(2005), a escola tem o potencial de romper com esse mecanismo que produz a injustiça social presenciada rotineiramente. Para tanto, a mudança nas ideias e desnaturalização de estereótipos se faz fundamental. Também, nos termos da autora, a discriminação racial é a prática do racismo e do preconceito, ou seja, a efetivação deles através de ações. Este tratamento desigual visa inferiorizar, no sentido socioeconômico e psicológico, os que estão fora do círculo branco, ou seja, os que são encarados como “outro”.

A palavra discriminar significa distinguir, diferenciar, discernir. A discriminação racial pode ser considerada como a prática do racismo e a efetivação do preconceito. Enquanto o racismo e o preconceito encontram-se no âmbito das doutrinas e dos julgamentos, das concepções de mundo e das crenças, a discriminação é a adoção de práticas que os efetivam. (GOMES, loc. cit.).

A discriminação racial pode acontecer de maneira direta e indireta: a primeira ocorre quando há um ataque à determinada pessoa em virtude de sua cor de pele, suas características físicas, como o cabelo etc.; e a segunda, que a princípio parece um tanto imperceptível, ocorre quando, ao analisar a posição do negro na sociedade, vemos que é a população que tem menor acesso aos melhores cargos e salários, bem como o menor índice de acesso e permanência à educação, tendo em vista que a escola pode atuar no combate ou na perpetuação do racismo. Essa diferenciação de cargos e salários se acentua no caso das mulheres negras, para Akotirene (2020) o racismo é interceptado por múltiplas estruturas e as questões de ordem racial precisam ser analisadas em conjunto com as questões de gênero, classe, sexualidade, etc. Nas palavras da autora:

A interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas. [...] É imprescindível, insisto, utilizar analiticamente todos os sentidos para compreendermos as mulheres negras e ‘mulheres de cor’ na diversidade de gênero, sexualidade, classe, geografias corporificadas e marcações subjetivas. (AKOTIRENE, 2020, p. 48).

Crenshaw (2012) compreende que a discriminação racial e a discriminação de gênero operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. Tais discriminações apresentam-se como um padrão

de conduta social que precisa ser problematizado e eliminado, e que uma das maneiras de o abordar é olhar para as experiências efetivas de mulheres negras em seu cotidiano. Ao narrar algumas de suas experiências vivenciadas nos Estados Unidos e algumas no plano internacional, e que, de certo modo, afetam outras realidades socioeconômicas como o Brasil, a autora menciona: “[...] vejo esse trabalho como uma tentativa de abordar diferenças entre as experiências efetivas de mulheres negras no dia-a-dia. Todas as pessoas sabem que têm tanto uma raça quanto um gênero, todas sabem que têm experiências de interseccionalidade.” (CRENSHAW, 2012, p.9).

Em relação a interseccionalidade, Collins e Bilge (2021) descrevem que:

[...] em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social. (COLLINS; BILGE, 2021, p. 16).

A incorporação de estigmas como “feia”, “burra”, “pobre”, acontece em um nível subconsciente das pessoas pelas vivências sociais que lhe são proporcionadas, as quais se percebem como alguém que não pertence ao grupo ou a um determinado lugar. Por meio de práticas excludentes, conceitos e preconceitos são naturalizados de modo interseccional, passando a fazer parte do imaginário individual e coletivo dessas mulheres negras. Collins e Bilge (2021) lembram, por meio da ferramenta analítica da interseccionalidade, que a autopercepção das diferentes formas de preconceito é diferenciada entre as pessoas, porque estas possuem identidades complexas que se moldam pelas suas relações sociais. As autoras exemplificam que “[...] homens e mulheres frequentemente sofrem o racismo de maneiras diferentes, assim como mulheres de diferentes raças podem vivenciar o sexismo de maneira bastante distintas, e assim por diante.” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 29).

A ação de conjugar as opressões de modo horizontal é classificada como interseccionalidade. O olhar sob o ponto de vista da interseccionalidade mostrou-se profícuo para a análise dos itinerários percorridos

por Maria Nicolas, como professora normalista em Curitiba (PR), ela atuou nas primeiras décadas do século XX. Observou-se como tais aspectos pautaram suas relações, fossem elas as decisões de cunho pessoal que afetaram as profissionais, tais como: as mudanças de rotas por ela realizadas ou a situação de quando desiste de lecionar em Curitiba e se dirige para cidades do interior paranaense; também quando, mesmo com o processo de feminização do magistério primário paranaense, não consegue ascender para cargos mais altos ou quando não consegue indicação para lecionar em grupos escolares da capital; ainda, quando não recebe apoio para a adoção de seu primeiro livro didático ou suporte para editoração de seus escritos, como a manutenção de *O Paraná em Revista* por ela dirigida. Enfim, o que se nota é que as questões de raça, classe e gênero se interseccionam ao longo de sua trajetória, operando para que Maria Nicolas encontre-se em posições periféricas, apartada do centro e segregada dos domínios de poder, seja na educação, seja na área literária. (SCHUINDT, 2022).

Mesmo em uma temporalidade distinta à de Maria Nicolas, Genice Fiaschi, natural de Curitiba (PR), professora da Educação Básica, percebe que o racismo estrutural perpassa gerações e faz parte de sua história de vida, pela compreensão que a composição do eu profissional passa pelo eu pessoal nos termos de Souza (2011), na posição de pesquisadora e sujeito da investigação.

Vida e profissão estão imbricadas e marcadas por diferentes narrativas biográficas e autobiográficas, as quais demarcam um espaço onde o sujeito, ao selecionar lembranças da sua existência e ao tratá-las na perspectiva oral e/ou escrita, organiza suas ideias, potencializa a reconstrução de sua vivência pessoal e profissional de forma autorreflexiva e gera suporte para compreensão de suas experiências formativas. (SOUZA, 2011, p.213).

A autora no seu processo reflexivo, durante a escrita de si, constata que sua condição social de ser pobre não era um fator isolado de discriminação. (FIASCHI, 2022). A discriminação de classe se conjugava à discriminação de raça e gênero seguindo as colocações de Crenshaw (2012), e igualmente, percebe que o racismo estrutural se manifestava cotidianamente e de modo interseccional.

O racismo cotidiano não é apenas um evento violento

na biografia individual, como se acredita – algo que poderia ter acontecido uma ou duas vezes –, mas sim o acúmulo de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revelam um padrão único de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colonial. (KILOMBA, 2019, p. 215).

Na pesquisa de Kilomba (2019), uma das entrevistadas, uma mulher negra, fala sobre as pessoas desconhecidas tocarem em seus cabelos e o quanto isso a incomodava. Ao reclamar para a sua mãe, uma mulher branca que a adotara, ela lhe dizia que a filha por sua vez deveria aceitar essa situação, pois seu cabelo era diferente e despertava curiosidade. Experiência narrada por Fiaschi (2022, p.41):

O que mais incomodou, e ainda incomoda, são as inúmeras vezes que tocaram e tocam meus cabelos para sentir se meus cachos são ‘macios’. A sensação de invasão e impotência são indescritíveis e humilhantes, mas aprendi a dizer ‘não toque em meus cabelos!’. Atualmente sigo em paz com meus cabelos cacheados [...].

Ao relatar as formas de tratamento capilar e a preocupação em ter um “bonito cabelo”, “compridos e lisos”, Fiaschi (2022), na busca do conhecimento de si, destaca que o cabelo foi um elemento importante para a sua identidade como mulher negra, e que, muitas vezes, se considerava “feia” e diferente das demais colegas que correspondiam ao padrão tido como “bonito”, o padrão eurocêntrico:

Minha madrinha e patroa de minha mãe, gostava de manter meus cabelos curtos, embora minha mãe quisesse deixar crescer. Essa foi a primeira desvantagem em não ser branca, esse cabelo que não era nem liso e nem crespo e por ser algo não apreciado, era mantido curto. [...] Eu gostava de ir para a escola, mas me achava feia por ter que ir de uniforme e parecer um menino. (FIASCHI, 2022, p.64).

A construção da identidade para si atrela-se à identidade para o outro, que se dá pela coletividade, como coloca Josso (2007), e perpassa diferentes contextos de sociabilidade, sendo a escola uma instituição importante para que se consolide esse

processo identitário de maneira positivada. Devulsky (2021) expõe que o contato inicial de uma criança racializada com o racismo é sempre traumático, circunstancial e imprevisível e, mesmo que a criança não perceba a discriminação sofrida ou existente, assimila a ideia de que as pessoas a observam de modo diferente.

Castanheiro (2021) considera que para as meninas em idade escolar o cuidado com o cabelo é importante no processo de construção da autoestima e da aceitação pessoal. Tendo como foco estudantes de 4º e 5º ano, o objetivo de sua pesquisa era entender como se dava a Educação para as Relações Étnico-Raciais no cotidiano escolar. A autora realizou a investigação por meio do trabalho com livros de literatura infantil de temática afro-brasileira – entre os livros estava *Cada um com seu jeito, cada jeito é de um!*, de Lucimar Dias, publicado em 2012. A escolha da literatura pautada pelo protagonismo infantil e feminino, possibilitou a apreciação de imagens e histórias afirmativas, através de sequência didática aplicada pelas professoras participantes aos seus estudantes, e com foco na análise das narrativas das crianças; tanto que, Castanheiro (2021) constatou que alguns estudantes ainda não distinguem racismo de *bullying* e sinalizou a importância de oportunizar materiais didáticos com diferentes tipos de imagens de pessoas negras positivadas, contribuindo para materialização da identidade racial dos estudantes, mas com a diversidade negra e de gênero.

Para Devulsky (2021) o corpo é este espaço de materialização das heranças biológica e cultural, que expressa a identidade racial. Há vários elementos que se conjugam para identificação do pertencimento racial, tais como larguras, espessura, contornos, curvaturas e formatos, bem como texturas do cabelo. No entanto:

[...] o fator predominante na escala racial discriminatória permanece sendo o da cor. É a quantidade de melanina na epiderme de um homem ou de uma mulher, na maior parte das vezes, o que ressalta de modo mais arguto qual será o local predeterminado na economia dos afetos e na distribuição de riquezas (DEVULSKY, 2021, p. 49).

A construção da identidade de Fiaschi (2020) como mulher negra, a superação da resistência em aceitar seus cabelos, se entrecruza com a narrativa sobre o seu nascimento.

Nascer e crescer em Curitiba, uma cidade dita europeia, é um tanto complicado para uma menina negra. Mas, antes de tudo, uma viagem ao tempo se faz necessária. Minha mãe negra e mineira, aos dezessete anos de idade, mudou-se para o norte do Paraná em busca de uma vida melhor. Ela não pôde frequentar a escola e sua alternativa foi trabalhar como empregada doméstica. Em um desses trabalhos, aos vinte e quatro anos, ficou grávida do patrão, um homem branco. Ao contar que estava grávida, recebeu duas ofertas: realizar um aborto ou morar em uma casa mantida por ele submetendo-se às suas visitas esporádicas com discrição. (FIASCHI, 2020, p.11).

Fiaschi (2022) lembra que sua mãe se sentia explorada e que não queria que seus futuros filhos passassem pela mesma situação, portanto, os incentivava a estudar. Os relatos sobre as condições de trabalho da mulher negra no Brasil são discutidos por Gonzalez (2020). Segundo a autora, “O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: ‘domésticas’ ou ‘mulatas’. [...]”. (GONZALEZ, 2020, p.50). Ao não ter acesso à educação, a mulher negra é excluída de outros postos de trabalho e, por consequência, vê como opção o trabalho doméstico. “A mulher negra sofre uma discriminação triplíce: social, racial e sexual. A questão racial está ligada diretamente ao feminismo, e a mulher negra é o setor mais oprimido da sociedade.” (*Ibidem*, p.409).

O processo da escrita de si é fundamental para a imagem que o(a) pesquisador(a) constrói sobre si, cuja identidade positiva ou negativa interfere em seu processo formativo.

Sem noção de minha identidade negra, sempre atribuí os xingamentos e ofensas ao fato de ser uma menina feia e pobre. Não tinha a noção de que sofria racismo, porque embora tenha sido orientada por minha madrinha, entre meus familiares eu era considerada ‘morena’ e linda, elas diziam que eu era bonita, não era negra e meus cabelos eram ‘bons’; [...]”. (FIASCHI, 2022, p.68).

Fiaschi (2022) ao retomar e reativar suas memórias, lembra que inicialmente também trabalhou como empregada doméstica e que sua cor de pele era diferente dos demais membros da sua família. A aceitação da pele moreninha pelos grupos sociais aos quais pertencia se ajusta às discussões sobre o colorismo conforme

Devulsky (2021): “Hoje posso avaliar que minha família tinha a consciência de que o fato de eu ter a pele mais clara, me tornava mais aceitável como ‘moreninha’, entretanto, minha madrinha que era branca não tinha dúvidas de que eu era uma criança negra.” (FIASCHI, 2022, p.63).

É importante o que Gomes (2019) traz em relação a esta questão:

Observa-se que, quando o discurso sobre o negro é feito sob o prisma do racismo (traduzido por meio do mito da democracia racial), as diferenças étnico-raciais que marcam a cultura, a vida, os lugares de poder, as desigualdades são invisibilizadas por meio do apelo à miscigenação racial e à formação de um tipo ‘híbrido’ mais aceitável social e racialmente: o moreno (pele não tão ‘escura’ e cabelos anelados). É o ideal do corpo brasileiro mestiço, não como uma possibilidade de conformação social, cultural e étnico-racial brasileira, mas como superioridade; como corpo que se desloca do extremo ‘negro’ e caminha para o outro extremo ‘branco’, e nunca o contrário. É nesse processo que corpo e cabelo operam como símbolos da identidade negra. Os efeitos de tal discurso e representação na vida dos brasileiros e brasileiras pode assumir dimensões drásticas que vão muito além do mito da ‘mulata’ sensual. Levam a situações violentas de racismo e de autorrejeição. (GOMES, 2019, p.64).

Ser visto como “diferente”, em oposição ao padrão branco tido como norma, é o processo de discriminação e violência enfrentados pela população negra desde a mais tenra idade, e, que, não remete apenas ao tempo presente em alusão à temporalidade descrita por Fiaschi (2022), cujas memórias de formação no âmbito do ensino superior ocorrem por volta de 2002. A percepção quanto à aparência, o estereótipo “feia”, aparecem nos relatos pessoais de Maria Nicolas, e expressa o racismo vivenciado no ambiente escolar e no convívio familiar, sua identidade racial era tecida em comparação com sua irmã que tinha uma tonalidade de pele mais clara. Salienta-se que, parte das fontes mobilizadas na dissertação são os diários pessoais escritos por Maria Nicolas nos últimos anos de vida. (SCHUINDT, 2022).

[...] Maria Nicolas relembra a raiva que sentiu quando

ocorreu o fato que a forçou a aprender, de qualquer jeito, a ler e escrever: ‘Um primo que se educava lá em casa diante dos pedidos insistentes de minha mãe para que alguém me ensinasse a soletrar, disse a ela: - Tia Josefa, deixe que a Maria fique burra. Ela é mais feia e mais preta do que a Santa. Deixe que a Santa estude e se forme professora. Depois a Maria vai de tamanco, com a cesta a carregar as roupas da Santa - Isto me deixou arrasada. Como não queria ser criada de ninguém, apelei para os colegas, [...]. Com isso, aos 17 anos estava com meu diploma na mão. (SCHUINDT, 2022, p.16).

Concluir o curso de normalista nos primeiros anos do século XX, em Curitiba/PR, era para poucas mulheres, em geral, brancas e de uma classe abastada. De certo modo, apesar de as opressões impostas pela condição social feminina estarem associadas aos afazeres domésticos, a mulher negra foi obrigada a se adaptar a essa nova configuração. Houve pouca modificação de sua situação social anterior, a da escravização, pois no novo contexto, ela passa a ser uma “ama de leite assalariada”, isto é, sua representação enquanto serviçal às/aos brancas/os permaneceu inalterada durante o período republicano [...]. (CARNEIRO, 2011, p.128 apud SCHUINDT, 2022, p.66)¹³.

O artigo *Mulheres, mulheres negras e configurações étnico-raciais na Escola Normal de Caetité, Bahia* (1898-1943), elucida sobre representatividade das mulheres na Escola Normal de Caetité, Bahia, rompendo com narrativas, em legislações e currículos escolares, que as situam como professoras submissas, executoras de tarefas prescritas por homens. O estudo traz como fonte documentos do Arquivo Público Municipal, da Escola Normal de Caetité e de professoras aposentadas em um percurso histórico-discursivo, situando a discussão nos estudos de gênero, a partir de leituras do *Jornal A Penna* e de fontes iconográficas (fotografias). O texto problematiza políticas de silenciamento em duas temporalidades: do período 1898-1943 e a das fontes que organizam as narrativas da Escola Normal no tempo presente. Os autores concluem que a Escola Normal emergiu sexista, classista e racista como sintoma de um Estado constituído nesses mesmos matizes. (CRUZ; et al., 2021).

Famílias de moças e rapazes negras/os certamente tinham muitas dificuldades para acessar as condições

13 CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

materiais para enviarem suas filhas e filhos para estudar na Escola Normal, restando às mulheres negras os postos de trabalho relacionados ao cuidado da Escola e das residências das famílias das normalistas, uma vez que essas últimas estavam impedidas de assumir as funções de cuidado do lar devido à distância geográfica entre a Escola e as suas residências. Mesmo nas residências de famílias menos abastadas, nas quais a presença de moças significava mão de obra para o trabalho doméstico, as mulheres negras assumiram a condição de empregadas do cuidado, muitas vezes, sendo remuneradas com comida e/ou presentes, como um dia foram remuneradas as professoras leigas. As exceções permitem pensar que existir como corpo negro, e, mais especificamente, como mulher negra, estudante da Escola Normal, significava resistir às imposições classistas e racistas que exploravam a população negra à época. (CRUZ; et al., 2021, p.15).

Contudo, ainda no Brasil, a empregada doméstica brasileira tem cor e classes definidas:

Segundo dados divulgados pelo Ministério do Trabalho e pelo Ministério da Justiça, na publicação Brasil, gênero e raça [2006], ‘as mulheres negras ocupadas em atividades manuais perfazem um total de 79,4 %’. Destas, 51% estão alocadas no emprego doméstico e 28,4% são lavadeiras, passadeiras, cozinheiras, serventes. (CARNEIRO, 2011, p. 128).

Outras trajetórias de formação no âmbito escolar vivenciada por mulheres negras são marcadas pelo sentimento de exclusão e em suas memórias relatam as dificuldades enfrentadas no percurso, como a pesquisa de Almeida e Alves (2011) que apresenta questões relativas à história da educação de mulheres negras, tendo como fonte a análise de fragmentos de memórias, o estudo pautou-se na metodologia da história oral. O intuito das autoras era desenhar o perfil do que foi a trajetória educacional desse grupo, particularmente na cidade de Juiz de Fora (MG), no período 1950-1970. A pesquisa teve a participação de dez mulheres, com idade média de 65 anos. Sendo que, apenas uma das mulheres teve uma escolarização sem interrupções (Anastácia, nascida em 1940), duas delas não concluíram o ensino primário (Iemanjá, nascida em 1945 e Maria Conga, nascida em 1934). (ALMEIDA; ALVES, 2011). As demais concluíram parcialmente

os estudos (primário/secundário/profissionalizante) ou seguiram em idade adulta. Pela narrativa das autoras:

Anastácia é a única que teve a experiência de uma escolarização sem percalços, o que fez com que concluisse primeiro o curso de pedagogia e, mais tarde, o de direito. Nanã formou-se em filosofia, porém só pôde frequentar a universidade sendo contemporânea dos filhos, já no início da década de 1990. Odudua não chegou a concluir o ensino secundário (hoje denominado ensino médio), porém frequentou um curso profissionalizante. Obá e Iansã concluíram o ensino secundário, mas não sem passarem por interrupções e dificuldades. Euá concluiu o secundário, já adulta. Ibeji e Oxum estudaram, apenas, até a quarta série do primário, sem ingressarem no nível posterior. Todas, independentemente do nível de escolarização, reconhecem a importância da escola e demonstram, em suas narrativas, as idas e vindas na tentativa de se escolarizarem. (ALMEIDA; ALVES, 2011, p.95).

A partir dos depoimentos orais, as entrevistadas destacam suas memórias do início da escolarização, em sua maioria, pautadas pelos sentimentos de não pertencimento e de inadequação à cultura escolar: “Muitas dessas experiências de serem excluídas das instituições de educação formal são fortes e significativas constituidoras das memórias de mulheres negras da cidade de Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais, que viveram sua infância e juventude entre os anos 1950 e 1970.” (*Ibidem*, p. 82).

Quanto ao acesso à escola primária, isto não implicava em sua permanência no ensino secundário e, ainda, para aquelas que seguiam, a travessia era marcada por obstáculos, dores e pela percepção de “se sentir à margem”.

Portanto, se foi dada uma oportunidade para o ingresso, o esforço de permanecer na escola vinha investido de um caráter de travessia insalubre, em que a menina negra nunca se via contemplada nos elementos da cultura escolar com os quais convivia. As memórias surgem marcadas pelas dores de se sentir à margem, deslocada do centro da cena, interdita para os papéis principais. A escola tinha liberdade de seguir na sua inconsciência, sem políticas públicas que pudessem minorar essa ação, por vezes sutil, por vezes explícita, de ocultação do negro. (*Ibidem*, p. 93).

Memórias que se entrelaçam aos primeiros anos de escolarização de Aparecida, que nasceu em Minas Gerais, em 1951, como nos conta Fiaschi (2022, p. 56-57):

[...] minha mãe tinha 8 anos de idade e iniciou seu trabalho na roça, sendo impedida de estudar; segundo seu pai, estudar era perda de tempo, o importante era trabalhar. Quando fez dezesseis anos, em 1967, minha mãe vai para a escola escondido do pai. A escola em questão situava-se em um local chamado: ‘Patrimônio do Cerradinho’, o qual ela chama de ‘Cerradinho’ e que descreve como uma pequena vila, ainda no Norte do Paraná. A referida escola ficava próxima à igreja católica. Nesta escola sofreu ataques racistas e por estar aprendendo a ler e escrever com a idade acima dos outros estudantes. [...] Até que um dia, já cansada de tanta humilhação, ela bateu em um dos meninos que a molestava. Desde então não foi mais para a escola, aprendeu a ler com papéis de bala. E até hoje tem dificuldade para ler e escrever, é uma ferida que ao ser tocada sangra.

A mulher negra como *outsider* tem a necessidade de criar estratégias para pertencer a algum lugar: “Seria como dizer que a mulher negra está num não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência.” (RIBEIRO, 2020, p. 46). Collins (2016), ao pormenorizar a atuação das mulheres negras dentro do movimento feminista, afirma que elas ocupam uma posição de *outsider within*, termo que pode ser traduzido como “forasteira de dentro”. Na percepção de Collins, ao mesmo tempo em que as mulheres negras pertencem àquele espaço de discussão, enquanto mulheres, e buscam uma atuação política, quando o movimento não observa suas reivindicações, elas são tratadas como “uma de fora” (RIBEIRO, 2020).

Ao escrever o prefácio destinado à edição brasileira, Pensamento Feminista Negro, Collins (2019) nos comunica que sua obra trata do feminismo negro dos Estados Unidos e que não tem a pretensão de tratar das particularidades do feminismo negro no Brasil, no entanto, há similaridades de desafios capazes de proporcionar um diálogo com o contexto brasileiro: “[...] por exemplo, lidar com os legados da escravidão que costumam desvalorizar a condição da mulher negra, bem como elaborar respostas ao racismo

antinegro que assume formas específicas conforme o gênero.” (COLLINS, 2019, p.16). Portanto, a fala de Collins (2019) ao abordar a desnaturalização do conceito de intelectuais, ligado ao feminismo negro estadunidense, nos alerta que:

Nem todas as intelectuais negras foram escolarizadas. Nem todas as intelectuais negras estão no meio acadêmico. Por outro lado, nem todas as mulheres negras altamente instruídas, sobretudo as que trabalham em faculdades e universidades nos Estados Unidos, são, por isso, automaticamente intelectuais. (COLLINS, 2019, p. 59).

Ainda sobre a sobreposição de opressões a que estão expostas as mulheres negras, Collins (2019) fala sobre a discriminação racial e de gênero que atuam na experiência de mulheres afro-americanas.

Como o acesso das mulheres negras dos Estados Unidos a experiência passa pelo fato de elas serem mulheres e negras, uma epistemologia alternativa utilizada para rearticular um ponto de vista das mulheres negras deve refletir a convergência de ambos os conjuntos de experiências. Raça e gênero podem ser analiticamente distintos, mas na vida cotidiana das mulheres negras eles operam juntos. (Ibidem, 2019, p.566).

As experiências de mulheres negras são individuais e alguns aspectos relacionados às lutas contra opressões são importantes para grande parte dessas mulheres, muitos envolvem a própria sexualidade.

Considerações finais

Os aportes teóricos e metodológicos da autoetnografia e das histórias de vida têm similaridades, uma vez que a experiência em formação permite que o(a) pesquisador(a) narre sobre si, e ao falar sobre sua trajetória de vida e profissão se projete em um constante aprendizado, figurando em um tripé: professor(a)-pesquisador(a)-sujeito investigado. A visibilidade para si, o engajamento e a forte reflexividade como eixos da autoetnografia, resenhada por Motta e Barros (2015), elucidam a maneira como as mulheres negras constroem suas identidades. Identidade para si ligada à identidade para os outros que as fazem sentir como se pertencessem a um “não lugar”, como alude Collins (2016).

Neste artigo, constata-se que o pertencimento das mulheres negras nos espaços escolares e acadêmicos, pelas aprendizagens formais e informais, e nas experiências aqui entrelaçadas, estavam envoltas por um sentimento de exclusão: nos percursos de escolarização a que se referem Almeida e Alves (2011); nas resistências e resiliências para exercer o ofício de normalista nas primeiras décadas do século XX, como apontam as pesquisas de Schuindt (2022) e Cruz, et al. (2021), em Curitiba e na Bahia, respectivamente; nas narrativas comunicadas por Fiaschi (2022) e entrecruzadas pela trajetória de formação de outras mulheres da sua família. Enfim, os processos de discriminação vivenciados pelos casos aqui relatados elucidam que a opressão racial, se conjuga à de gênero e classe, como coloca Crenshaw (2012) e Akotirene (2020).

Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- ALMEIDA, S. L. de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ALMEIDA, G. E. S. de; ALVES, C. M. C. Educação escolar de mulheres negras: interdições históricas ... Revista Educação em Questão, Natal, v. 41, n. 27, p. 81-106, jul./dez. 2011.
- BENETTI, A. A autoetnografia como método de investigação artística sobre a expressividade na performance pianística. Opus, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 147-165, abr. 2017.
- CARNEIRO, S. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CASTANHEIRO, F. C. da S. Literatura infantil afro-brasileira: Sentidos produzidos pelas crianças leitoras no Ensino Fundamental. 251 f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Educação: Teoria e Prática de Ensino, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2021.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Sociedade e Estado, v 31, n.1, p. 99-127, 2016.
- COLLINS, P. H. Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. Interseccionalidade. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, K. W. A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. Cruzamento: raça e gênero. Ação Educativa, Paineis, p.71-16, 2012.
- CRUZ, E. P. da; et al. Mulheres, mulheres negras e configurações étnico-raciais na Escola Normal de Caetité, Bahia (1898-1943). Educ. Pesqui., São Paulo, v. 47, p.1-19, 2021.
- DEVULSKY, A. Colorismo. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.
- FIASCHI, G. de F. F. da Silva. Narrativas de uma professora negra sobre a educação antirracista e as pedagogias do teatro na educação básica. 211 f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Teoria e Prática de Ensino, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2022.
- FIASCHI, G. de F. F. da Silva. De menina a mulher negra curitibana. In: Narrativas afro-curitibanas- Histórias de luta, de dor e do orgulho negro em Curitiba. Secretaria Municipal de Educação. Curitiba, 2020, p. 11-13.
- GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005, p. 39-62.
- GOMES, N. L. O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.
- JOSSO, M. Experiências de vida e formação. Lisboa: EDUCA, 2002.

JOSSO, M. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. *Educação*. Porto Alegre, n. 3 (63), p. 413-438, set./dez. 2007.

KILOMBA, G. Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MOTTA, P. M. R. da; BARROS, N. F. de. Resenha Autoetnografia. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 31, n. 6, p. 1339-1340, 2015.

PASSEGGI, M. da C. A experiência em formação. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p.147-156, maio/ago. 2011.

ROCHA, L. O.; ARAÚJO, S. N. de; BOSSLE, F. Autoetnografia, ciências sociais e formação crítica: uma revisão da produção científica da educação física. *Rev. Int. de Form. de Professores (RIFP)*, Itapetinga, v. 3, n.4, p. 168-185, out./dez., 2018.

RIBEIRO, D. Lugar de fala. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

SCHUINDT, S. M. Maria Nicolas: além do bê-a-bá. A trajetória profissional de uma normalista negra no paraná (1906 - 1938). 279 f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2022.

SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural - Revista de Ciências Sociais/USP*, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SOUZA, E. C. de. (Auto)biografia, identidades e alteridade: modos de narração, escritas de si e práticas de formação na pós-graduação. *Revista Fórum Identidades*, Ano 2, v. 4, n. 04, p.37-50, jul.-dez.2008.

SOUZA, E. C de. A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-metodológicas sobre história de vida em formação. *Educação em Questão*, Natal, v. 25, n. 11, p. 22-39, jan./abr. 2006.

SOUZA, E. C. de; PASSEGGI, M. da C. Dossiê (auto)biografia e educação: pesquisa e práticas de formação. *Educação em Revista*, v.27, n. 01, p.327-332, abr. 2011.

Entre silêncios e memórias: tornar-se pesquisadora e a reconquista da identidade

Ingrid Caroline Simielli de Araujo Alves¹

Resumo

Usando minha experiência vivida na área de negócios descrevo a trajetória que percorri em busca do desenvolvimento da minha identidade acadêmica, enquanto mulher e negra. Para atingir o objetivo de explorar a formação de identidade adotei o método autoetnográfico, descrevendo minhas vivências e construindo representações imagéticas através de diversos tipos textuais, entre eles a poesia autoetnográfica. A intenção é analisar como o contexto social ajudou a moldar meus interesses de pesquisa e o início da minha carreira. Para tanto, são usados conceitos de perspectivas sociológicas, bem como modelos de identidade racial. A compreensão dos impactos sociais para o processo acadêmico pode proporcionar uma maneira construtiva de descrever fenômenos complexos, como a formação de identidade na presença de estruturas limitantes que obrigam os indivíduos a se adequarem a um padrão, silenciando suas características pessoais. Um processo nem sempre gratuito, pois esse silêncio constrói memórias que são compartilhadas pela coletividade dos grupos raciais.

Palavras-chave: Identidade. Diversidade. Autoetnografia. Raça. Gênero.

Between silences and memories: becoming a researcher and the reconquer of identity

Abstract

Using my experience in the business area, I describe the trajectory I followed in search of the development of my academic identity as a black woman. To achieve the objective of exploring the formation of identity, I adopted the autoethnographic method, describing my experiences and building imagery representations through various textual types, including autoethnographic poetry. The intention is to analyze how the social context helped to shape my research interests and the beginning of my career. For this purpose, concepts from sociological perspectives used, as well as models of racial identity. Understanding social impacts on the academic process can provide a constructive way of describing complex phenomena, such as identity formation in the presence of limiting structures that force individuals to conform to a pattern, silencing their personal characteristics. A process not always free, as this silence builds memories that are shared by the collectivity of racial groups.

Keywords: Identity. Diversity. Autoethnography. Breed. Gender.

Introdução

Os estudos sobre formação de identidade acadêmica costumam investigar o senso de pertencimento na academia (BENNETT ET AL. 2016; CUNLIFFE 2018); a resistência a pressões institucionais (MALSCH & TESSIER, 2015; MERTKAN & BAYRAKLI, 2018); e o desenvolvimento de novas formas de ser acadêmico que respeitem trajetórias e características individuais (KUMAR, 2020; ORTEGA, 2020). Isso porque, a identidade acadêmica contemporânea é problemática e envolve necessariamente um senso de duplicidade: o próprio eu e a identidade inserida no contexto acadêmico (LEARMONTH & HUMPHREYS, 2012).

¹ Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Controladoria e Contabilidade da Faculdade de Economia e Administração de Ribeirão Preto. Universidade de São Paulo Mestranda do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto. Universidade de São Paulo

As mulheres negras que vivenciam o espaço acadêmico precisam lidar com silêncio racial nas pesquisas e instituições acadêmicas (NKOMO, 2019; DAR ET AL., 2020); interseccionalidade de raça, classe e gênero enquanto categorias de identidade que levam a diferenças nas condições materiais (HASBERRY, 2019); redução de experiências raciais a estereótipos (CRUZ et al., 2020); recorrência de microagressões e conformação do corpo negro ao mínimo de espaço acadêmico (CRUZ, 2018).

A partir da reflexão sobre esses temas emerge como uma lacuna a ser abordada, o número escasso de relatos sobre a experiência de mulheres negras na academia, principalmente em um contexto de negócios, descrito como predominantemente branco e masculino (NKOMO, 2019; LEARMONTH & HUMPHREYS, 2012; SADLER & WESSELS, 2019; DAR et al., 2020). A lacuna se revela inclusive em relação aos impactos emocionais provocados pelas reações negativas às características femininas negras (CRUZ, 2018; CRUZ et al., 2020; RODRIGUEZ, 2006). Como mulher negra, me senti pessoalmente compelida a compreender melhor essa questão.

As informações trazidas neste texto fazem parte da minha dissertação de mestrado, a qual questiono como o contexto social influenciou meu desenvolvimento individual e meus interesses acadêmicos, tendo por objetivo explorar o desenvolvimento da minha identidade acadêmica, enquanto mulher e negra inserida em um ambiente de negócios. Para tanto, utilizo perspectivas sociológicas e modelos de identidade, em uma escrita autoetnográfica. Com isso, contribuo para o aumento da diversidade em pesquisas e amenizo o silenciamento racial da área de negócios, dando voz a um grupo que se constatou ser simbolicamente subjugado.

Identities forjadas no silêncio

Os corpos racializados são vulneráveis e contestados dentro da academia branca. São vistos como invasores e provocam conflitos com essa estrutura de um jeito que pode afetar a saúde mental do indivíduo não-branco (DAR et al., 2020). Segundo esses autores, esses corpos são potencialmente valiosos para que as instituições brancas façam reivindicações sobre seus valores progressivos e inclusivos, embora os estudos racializados não sejam valorizados. Historicamente os

indivíduos não-brancos são representados nas ciências por meio de paradigmas tradicionais que ignoram ou deturpam a existência desse grupo a caracterizações estereotipadas (RODRIGUEZ, 2006). Os trabalhos acadêmicos que retratam as experiências negras de maneira positiva são escassos, obrigando os alunos negros a construir suas identidades raciais acadêmicas a partir de estereótipos brutos e imperfeitos (RITCHEY, 2014).

Nkomo (2019) alerta que a produção de conhecimento deve ser entendida dentro de uma ideologia racial embutida em uma visão eurocêntrica de mundo, pois a raça é uma das principais bases de dominação em nossa sociedade e um importante meio pelo qual a divisão do trabalho ocorre nas empresas. A raça está sempre presente nas organizações, silenciada ou suprimida (NKOMO, 2019). O sistema capitalista se apoia em uma lógica racista para distribuir riqueza ao longo de uma escala racializada (DAR et al., 2020). De acordo com esses autores, o capitalismo é racista e as instituições educacionais foram equipadas para reproduzirem essa ideologia, a fim de manter o poder desse sistema.

A análise do capitalismo racista esbarra em um discurso pós-racial presente tanto na prática de negócios quanto na educação que ignora a importância da raça (DAR et al., 2020). O silenciamento racial é principalmente um subterfúgio, por conta do importante papel da raça em todos os aspectos sociais (NKOMO, 2019). A leitura de grande parte da teoria organizacional poderia levar a pensar que as organizações são neutras quanto à raça, mas Dar et al. (2020) chamam atenção para a cumplicidade da Escola de Negócios em perpetuar a ignorância racial, não a neutralidade. Para Nkomo (2019), quando os acadêmicos organizacionais continuam a tradição de ignorar raça e etnia nas pesquisas eles estão excluindo outras vozes.

Hooks (2015) criticou esse descuido em uma sala de aula, foi recebida com raiva e hostilidade tão intensas que teve dificuldade em continuar frequentando as aulas. Munanga (2019) ilustra que no campo periférico das relações individuais, quando a competição é acirrada entre negros e brancos, é comum o negro ser ridicularizado ou reduzido a expressões como “aquele neguinho metido”. A ideologia dominante produziu essa mística racista, irracional e confusa, em que se propagava que negros eram

inferiores quando comparados aos parâmetros brancos (DAVIS, 1981/2016). Contudo, se os negros “fossem realmente inferiores em termos biológicos, jamais teriam manifestado desejo nem capacidade de adquirir conhecimento, portanto, não teria sido necessário proibi-los de aprender” (DAVIS, 1981/2016, p. 118).

Na ocasião vivida por Hooks (2015), ela expôs às colegas que o propósito da raiva coletiva era silenciá-la, criando uma atmosfera em que seria psicologicamente insuportável se posicionar nas discussões ou mesmo assistir às aulas; recebeu respostas dissimuladas do tipo “ninguém aqui tem raiva, a única que está com raiva é você”. Os não-brancos que se posicionam sobre racismo na universidade são identificados como “causadores de problemas” (RODRIGUEZ, 2006; DAR et al., 2020). Com o status marginal atribuído, os alunos negros desenvolveram habilidades de navegação resistente e crítica para se manter no ensino superior, alteram a fala, modificam a aparência, ajustam a forma como agem no trabalho, mudam inclusive a maneira como pensam nas coisas ou a expectativa que têm de si mesmos (HASBERRY, 2019).

Nesse espaço os alunos questionam sua identidade e exploram a questão: *Quem sou eu?* Uma transformação que parece ser diferente para cada um deles, dependendo da sua identidade racial (RITCHEY, 2014). Ao identificar-se como negro, surge a consciência do contexto de opressão social repleto de racismo e discriminação. Desse modo, o desenvolvimento da identidade racial se torna uma luta por congruência entre representações depreciativas e vivências positivas (HASBERRY, 2019). Alunos negros que frequentam universidades majoritariamente brancas podem enfrentar racismo, isolamento, desafios socioculturais e obstáculos acadêmicos, mas geralmente também são essas experiências no ensino superior que conscientizam sobre as implicações do que significa ser negro (RITCHEY, 2014).

Identidade e Memória

O termo *outsider within* é usado por Collins (1986/2016) para se referir a posição ocupada pelas mulheres negras no espaço acadêmico. Essa definição permite evidenciar que, apesar de não compartilharem o mesmo histórico familiar, gênero e etnia do grupo dominante, o longo processo de socialização acadêmica

também foi vivenciado pelas mulheres negras. Com isso, elas adquiriram o mesmo conhecimento teórico do grupo dominante e passaram a discordar dele, uma vez que os desafios enfrentados pelas mulheres negras costumam ser mais intensos que os normalmente enfrentados por outros acadêmicos (COLLINS, 1986/2016).

Ainda que as acadêmicas negras possam pensar como uma *insider*, constantemente elas são lembradas da sua invisibilidade perante a produção de conhecimento, enfrentando a desvalorização das suas contribuições ou mesmo a desconfiança da sua postura como praticante de uma disciplina (COLLINS, 1986/2016). Conforme essa autora, frequentemente as acadêmicas negras se deparam com uma diferença entre o que foi vivenciado pelo seu grupo racial e as descrições teóricas para os mesmos fenômenos. Como se a subjetividade do homem branco *insider* fosse priorizada e a condição de acadêmica negra fosse relegada à margem, em uma posição de *outsider*, mesmo que permaneça dentro da academia, portanto, *within* (COLLINS, 1986/2016).

A perspectiva externa ajuda as mulheres negras a enxergar os mecanismos de opressão presentes na academia, o que faz com que elas desenvolvam um ponto de vista diferente, geralmente oposto ao de acadêmicos *insiders*, pois cabe a elas desafiar os sistemas interligados de opressão (COLLINS, 1986/2016). Trata-se de uma identidade forjada na diferença e conflitante com a memória histórica e subjetiva. Dessa forma, identidade e memória são fenômenos que não devem ser compreendidos como essências de um indivíduo, em vez disso, são valores disputados em conflitos que opõem grupos sociais e políticos (POLLAK, 1992).

A memória pode ser entendida como um fenômeno social, construído coletivamente. Isso significa, conforme Pollak (1992), que a memória se constitui tanto pelos acontecimentos vividos pessoalmente, quanto pelos acontecimentos vividos pelo grupo ao qual a pessoa pertence. Por meio da socialização política e histórica, ocorrem projeções responsáveis por formar uma identificação com determinado passado do grupo, como se a memória pudesse ser herdada a partir da descrição de pessoas, acontecimentos e lugares que não necessariamente pertencem ao espaço-tempo da pessoa que se identifica com essa descrição (POLLAK, 1992).

A memória é construída de maneira tanto consciente como inconsciente, portanto, selecionar e decidir quais datas e acontecimentos serão registrados é um objeto de disputa importante, em função das preocupações

a memória guarda uma ligação fenomenológica muito estreita com o sentimento de identidade. Embora a identidade de um indivíduo seja composta pelo corpo, que é a sua unidade física, pela continuidade no tempo e pelo sentimento de coerência, nenhuma identidade é construída sem a presença do Outro.

As identidades são construídas sempre em referência aos critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade que se estabelecem na negociação com os outros (POLLAK, 1992). A identidade e a diferença em comparação com o outro são relações sociais sujeitas a força e às relações de poder, não são apenas definidas, mas impostas (SILVA, 2009). Elas refletem uma disputa entre os grupos assimetricamente posicionados nas hierarquias de poder e, por isso, refletem também as disputas por recursos simbólicos e materiais, traduzindo o desejo de diferentes grupos sociais (SILVA, 2009). Não são conceitos inocentes, pois onde há diferenciação, também há poder, fronteiras, inclusões e exclusões (SILVA, 2009).

Identidade e diferença são aquilo que é e aquilo que não é, a identidade é simplesmente o que se é: “sou mulher”, “sou negra”, como se fosse um aspecto positivo e autônomo; já a diferença representa uma oposição à identidade, aquilo que o outro é: “ele é branco”, “ele é homem”, ambas ganham sentido quando estão juntas (SILVA, 2009). A identidade costuma ser o ponto central, a referência em relação à qual se define o diferente, por isso elas têm que ser ativamente produzidas no mundo cultural e social, a sociedade é quem fabrica a identidade e a diferença, bem como o julgamento de uma em relação a outra (SILVA, 2009).

Os símbolos e a construção de identidade

Uma identidade ganha sentido quando sua representação pode ser feita por uma linguagem presente em um sistema de símbolos (WOODWARD, 2009). Essa autora dilucida que as relações sociais, as representações simbólicas e a cultura moldam a identidade porque conferem sentido às experiências. Todos esses aspectos envolvem algum nível de poder, inclusive o poder para definir os incluídos e os excluídos, trata-se de um elemento relacional que precisa de algo externo para a sua existência, uma outra identidade, diferente, pois é a diferença

que oferece as condições para uma identidade existir (WOODWARD, 2009).

Os significados dos discursos só são eficazes quando nos invocam enquanto sujeitos, quando assumimos aquilo como indivíduos e passamos a nos posicionar, assim, constituímos nossa identidade através das posições que assumimos (WOODWARD, 2009). Conforme essa autora, somos diferentemente posicionados de acordo com as expectativas e restrições dos diferentes significados e contextos sociais que fazemos parte, portanto, novas identidades e novas posições podem ser produzidas quando se alteram as circunstâncias econômicas e sociais.

O trabalho simbólico, discorre Bourdieu (1994/2008), é um ato cognitivo pois os agentes precisam conhecer e reconhecer, avaliar aquela ação a partir de categorias idênticas de percepção. Por isso, a necessidade de se colocar em forma e exibir formas é uma exigência do grupo (BOURDIEU, 1994/2008). Para esse autor, a dominação é viabilizada porque os dominados internalizam em todo o seu ser as mesmas estruturas de percepção dos dominantes e as reproduzem. Assim, o ato simbólico apoia-se na crença, na conformidade à representação mental que o grupo faz de si mesmo (BOURDIEU, 1994/2008).

Esses mecanismos contribuem para a divisão do mundo entre “nós” e “eles”, um processo central para a estrutura social porque é através dele que o mundo se organiza em classes e grupos a partir de identidades e diferenças (SILVA, 2009). Esse autor explica que a classificação de oposição binária, polarizada, em que um polo é mais privilegiado que o outro é uma das mais importantes. Ao eleger, arbitrariamente, uma identidade específica como parâmetro para hierarquizar as demais, atribui-se a essa identidade “padrão” o máximo de características positivas, restando às outras uma condição de preterimento (SILVA, 2009).

Cria-se então o “outro” cultural que representa um problema porque ameaça a identidade padrão (SILVA, 2009). Eventualmente, conforme esse autor, pode surgir uma interação forçada com o outro, mas geralmente ele é ignorado e reprimido. Inevitavelmente esse outro retorna, explodindo em confrontos e hostilidades, pois, quando volta, o reprimido vem reforçado e multiplicado (SILVA, 2009). Conforme esse autor, outro cultural pode ser definido em muitas dimensões, como gênero, raça, sexualidade, o outro é um corpo marcado pela diferença. O outro é sempre forçado a se representar,

tanto no espaço quanto no tempo, de maneira distante o suficiente para não oferecer nenhum risco de confronto (SILVA, 2009).

Quando o outro tem acesso a níveis hierárquicos mais altos, ele costuma ser tolerado sem que se questionem as relações de poder e os processos de diferenciação (SILVA, 2009). Normalmente são produzidas novas dicotomias, como a do dominante tolerante e dominado tolerado, ou ainda, os dominantes assumem identidades que se relacionam a um sentimento paternalista e superior, hegemônicas, mas benevolentes, que “respeitam” a identidade subalterna (SILVA, 2009). Isso acontece porque buscamos sempre recapturar a fantasia do prazer da plenitude, portanto, ainda que os membros de uma comunidade possam ser muito diferentes em termos de raça, classe e gênero, a cultura nacional busca unificar essas características em uma grande família nacional (HALL, 1992/2006).

Embora isso não seja verdade e o sujeito tenha uma essência interior, que é o eu real, há um diálogo desse componente interno com os mundos exteriores e as identidades presentes neles (HALL, 1992/2006). Nessa concepção sociológica, a identidade preenche o espaço entre o pessoal e o público, entre o mundo interior e o mundo exterior, ela alinha o sujeito à estrutura, estabilizando os sujeitos com os mundos culturais que eles habitam (HALL, 1992/2006). As identidades são o resultado do encaixe, da conformação do sujeito ao fluxo de um discurso, são posições que o sujeito é obrigado a assumir (HALL, 2009). O impacto dessa estrutura no sujeito pode ser analisado por uma autoetnografia.

Escolhas metodológicas

As autoetnografias descrevem a experiência pessoal, introduzindo maneiras únicas de pensar e sentir, o que ajuda as pessoas a entenderem a si mesmas e sensibiliza o leitor a exercitar empatia para compreender as intenções do autor (ADAMS et al., 2011). Nesse método a investigação considera também as motivações e emoções humanas, abordando o fenômeno estudado de múltiplas formas, como escrita performativa, imagens, poemas e roteiros (SPRY, 2001). A construção desses textos precisa ser evocativa, persuasiva, envolvente, pois o pesquisador e o texto têm de motivar o leitor a refletir sobre sua própria identidade pessoal e política, compondo um cenário que não pode ser reproduzido

em laboratório, porque as vivências ocorrem no seu próprio tempo (SPRY, 2001).

Utilizar poesias para compor e analisar os dados traz como benefícios a capacidade de entender os fenômenos sob uma perspectiva diferente e incomum, a partir da descrição concisa de experiências de vida profundas e essenciais (SJOLLEMA & BILOTTA, 2017). Isso vale tanto para acessar a subjetividade dos outros como a do próprio pesquisador em uma poesia autoetnográfica. Essa abordagem permite que o autor expresse sentimentos difíceis em suas próprias palavras, assim ele pode contar uma história e ilustrar como é sentir aquilo (FURMAN et al., 2012; MCCULLISS, 2013). Sob o disfarce velado da metáfora, típica do texto poético, o pesquisador deixa que os outros acessem sua subjetividade sem um ataque direto às suas emoções (FURMAN et al., 2012).

Observar e destacar as estratégias de enfrentamento que utilizei nas situações que geraram a emoção relatada me ajudou a reconhecer o descrito por Furman et al. (2012): a importância da experiência subjetiva para promover um compromisso de mudança pessoal sistêmica e duradoura. Isso porque, segundo esses autores, quando as pessoas passam por situações desafiadoras em suas vidas tendem a querer se desligar de seus sentimentos, porque acreditam que assim será mais fácil examiná-los sob uma perspectiva objetiva.

Entretanto, ao usar a mentalidade do poeta e olhar para esses sentimentos como uma metáfora, a análise é enriquecida (FURMAN et al., 2012). Fiz isso e enfrentei minha subjetividade estudando um fenômeno complexo em seu contexto natural. Explorei a formação da minha identidade como pesquisadora no momento inicial da formação (mestrado), investigando também as relações dinâmicas entre as minhas características pessoais, responsáveis pelo meu pertencimento a determinados grupos sociais (mulher, preta, pobre) e o espaço em que estou inserida (ambiente de negócios).

Para organizar e analisar os dados me inspirei no modelo de nigrescência desenvolvido por Cross (1971, 1991). Esse modelo estrutura o processo de tornar-se negro, por meio do desenvolvimento de uma identidade racial. Os modelos de identidade racial descrevem o processo pelo qual os grupos superam o racismo internalizado para se autoafirmar como um grupo racial coletivo, desenvolvendo uma identidade realista em uma sociedade que recompensa ou pune diferentemente

os membros de grupos raciais, de acordo com as suas classificações socialmente atribuídas (HELMS, 1994).

Ressalto que apenas me inspirei no modelo para facilitar a apresentação dos dados, por isso, não utilizei os pressupostos do trabalho original. O que fiz foi adotar uma estrutura em cinco estágios, similar ao que foi proposto em trabalhos anteriores (CROSS, 1971, 1991; HELMS, 1994):

- Estágio 1 - Pré-Encontro: neutralidade, autodefinição externa, não vê importância na raça;
- Estágio 2 – Encontro: evento que muda a forma como a pessoa enxerga a própria raça;
- Estágio 3 – Imersão-Emersão: vórtice da mudança de identidade (HASBERRY, 2019);
- Estágio 4 – Internalização: fase de transição, em que são trabalhados os desafios da nova identidade;
- Estágio 5 – Compromisso: internalização da nova identidade racializada.

Construindo uma identidade acadêmica racializada

Pesquisar o trabalho de identidade envolve decifrar o enigma: “ Quem sou eu? ”. Por isso, acredito que nesse início de análise cabe uma apresentação sobre as minhas raízes, isto é, minha origem familiar e posição na estrutura social. Nasci e cresci em uma região operária conurbada com a capital de São Paulo. Eu e meus irmãos estudamos em uma escola particular custeada pelas indústrias locais, por conta disso, minha família não precisou desmembrar o orçamento familiar para financiar nossa educação.

Tenho uma irmã quatro anos mais velha que eu, negra, e um irmão dois anos mais velho, branco. Nossa família é miscigenada, pois somos frutos de um casamento inter-racial, minha mãe é branca e o meu pai é negro, ambos representantes dos tons mais extremos das suas paletas de cor. Me lembro que na infância eu desenhava minha mãe e meu irmão com lápis de cor rosa claro, meu pai era marrom escuro, eu e minha irmã beges. Era tão legal que fiquei triste quando aprendi o significado da expressão “lápis cor de pele”.

Nossos pais cresceram na periferia da cidade de São Paulo, próximos a uma favela. Meu pai era funcionário público, mas tinha curso técnico de tapeçaria e a minha mãe de corte e costura. Segundo Jodhka et al. (2017),

os batalhadores têm suas raízes na classe mais baixa, porém, conseguiram ascender socialmente porque foram beneficiados por circunstâncias que alteraram minimamente seu estilo de vida, como inclusão em programas sociais ou oportunidades de emprego nas zonas cinzentas da economia.

O acesso ao capital cultural valorizado distribuído pelas instituições de ensino é o que efetivamente muda a vida das pessoas (JODHKA et al., 2017). Muitos saíram das classes excluídas porque tiveram a chance de frequentar escolas técnicas e universidades de qualidade, além de se beneficiarem de políticas virtuosas de inclusão social que asseguraram empregos formais, ainda que precários (JODHKA et al., 2017). Dessa forma, em busca de melhores condições de emprego, ingressei no curso de administração em 2009.

Esse primeiro curso representou meu contato inicial com a faculdade, após concluí-lo mudei de instituição e cursei graduação em ciências contábeis, permaneci interagindo com instituições universitárias por uma década, até ingressar no mestrado em 2019. Em todo esse período eu vivenciei intensamente o ambiente de negócios, nos cursos, nas iniciações científicas que desenvolvi, nos colegiados em que fui membra e nas empresas em que trabalhei.

A experiência com essas situações construiu memórias responsáveis pela formação de uma parte significativa da minha identidade acadêmica racializada. Experiências e memórias que agora são evocadas para a análise, buscando responder duas questões principais:

1. Como os fatores sociais, isto é, raça e classe influenciaram o desenvolvimento da minha identidade racial?
2. Como desenvolvi minha identidade acadêmica racializada no ambiente de negócios?

Como os fatores sociais, isto é, raça e classe influenciaram o desenvolvimento da minha identidade racial?

Em primeiro lugar, posso responder que o ambiente universitário me permitiu confrontar a interseção entre raça e classe de maneira mais intensa, pois foi a primeira vez em que acessei espaços acadêmicos e interagi com pessoas de classes superiores à minha. Os primeiros contatos nesse ambiente conduziram a

Nesse sentido, o primeiro passo da minha formação de identidade, *Me descobrindo como /a/ gente*, corresponde ao primeiro estágio do modelo de nigrescência de Cross: Pré-Encontro. Eu vivia em um estado de neutralidade racial simbólica e não percebia que tinha sido criada em uma cultura branca.

Eu *pensei* que era branca, até entrar na universidade. Foi o contato com a universidade que me permitiu reconhecer o meu lugar social enquanto mulher negra e pobre. Não só pelo conhecimento teórico adquirido, mas também pelas interações racistas que esse ambiente provoca. Precisei de muita leitura e trabalho terapêutico para assimilar que a ausência de corpos negros não era um problema individual, conforme explica Souza (2012), que eu não era culpada por sentir falta de representatividade ou de diversidade nas empresas e na academia. Inicialmente eu não sabia que era o racismo a razão da minha angústia, eu estava muito ocupada tentando ser aceita, desconhecendo completamente minha identidade racial e assimilando a cultura dominante. Na Peça *Autoetnográfica 1 – Estereotipada*, eu abordo essa questão.

Peça Autoetnográfica 1 – ESTEREOTIPADA



Fonte: Elaboração própria com base em Alves, 2021

O segundo passo, *Me descobrindo negra*, corresponde ao estágio dois do modelo de nigrescência: Encontro, ponto em que a pessoa se sente compelida a mudar (HASBERRY, 2019). As vivências racistas que

experimentei (descritas na peça *autoetnográfica 2 - O ponto*) representam meu *Encontro*, evento que mudou minha forma de enxergar minha raça e me conduziu para a etapa de *Personalização*, ponto que impacta a visão de mundo e muda o pensamento (RITCHEY, 2014; VANDIVER et al., 2002). Com esse evento significativo para mim, eu abandonei minha visão de neutralidade racial e dei início ao processo de tornar-me negra.

De acordo com Almeida (2019), a racialização dos indivíduos ocorre por fatores estruturais e institucionais, dessa forma, o privilégio de ser considerado branco não depende de um reconhecimento individual do sujeito. Como a nossa prática social é mediada pela ideologia, “uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede à formação de sua consciência e de seus afetos” (ALMEIDA, 2019, p. 53).

Isso acontece porque a linguagem do corpo é mais imediata que a linguagem do discurso, informando a posição ocupada na hierarquia social (SOUZA, 2012). Dessa forma, imagino que as pessoas presentes na academia não tenham, necessariamente, a intenção de estranhar a presença de corpos negros nesse espaço, mas infelizmente isso acontece. Ou seja, os atores do espaço acadêmico praticam racismo de maneira inconsciente, mas naturalizada pela estrutura social e pelas instituições. Somente através das explicações teóricas, acessadas por meio desta pesquisa, é que pude entender a razão para os “ataques” dos meus colegas.

Peça Autoetnográfica 2 - O PONTO

*Naquele ponto da História
Construí minhas memórias.
Ali eu fui assaltada,
perseguida e humilhada.*

*Ali eu chorei vendo meu ônibus ir embora,
mas uma vez eu tinha perdido a hora,
terminando de fazer uma prova.*

*O horário entre as aulas e o transporte
era simplesmente incompatível,
meia hora era o nível que definia a minha sorte.*

*Todos tinham carro ou carona
mas eu era a “pobretona”
que morava do outro lado da cidade.
Seis quilômetros era a distância,
que separavam a nossa desigualdade.
Quando a aula terminava às 23h, eu não tinha
outra alternativa, o ônibus não me esperava.
Seis quilômetros sozinha eu percorria
À noite, quase madrugada.*

*Com determinados professores
era sempre a mesma confusão:
- Por que está saindo moça?
Ainda não terminou sua obrigação!
- Professor, meu ônibus está de partida, se
eu perdê-lo, o senhor me oferece guarida?
- Evidente que não, sua folgada!
Saiba que a sua saída será cobrada!
E, no fim do semestre, eu era reprovada.*

*Cohab 1 era o destino
que a minha condução marcava.
De vez em quando reunidos, O
s alunos faziam carreta: - Cohab 1!
Eles gritavam.
Rodando o meu ponto.
- Vá para a Cohab!
Eles urravam feito tontos.*

*Quando, no ponto, eu sofri um assalto,
temi a minha morte.
Lembrei de um professor da faculdade dizendo,
que eu não seria assaltada, por ter “cara de pobre”.*

*Aquele, era o meu ponto de inflexão.
Muita luta de classe ele escondia,
quando no ônibus eu subia,
percorria o trajeto com reflexão.
mas....*

*quando no ponto de casa eu descia,
e encontrava minha avó me esperando
com alegria era a minha redenção.*

Não foi difícil desenvolver o comportamento subalterno e submisso, “apagado”, como uma “cirurgia de voz” acadêmica (CRUZ, 2018, p. 363/364). Inicialmente, tentei questionar alguns padrões acadêmicos, por uma curiosidade ingênua. Até chegar

na universidade, eu nunca tinha questionado a questão racial. Como em Hooks (2015), minhas dúvidas foram recebidas com raiva e hostilidade tão intensas, que tive dificuldade em continuar frequentando as aulas.

Em dada ocasião, humilhada por questionar os padrões sociais fiquei quinze dias em casa, sem coragem para frequentar nenhuma aula. O que mais me chocou não foi a falta de apoio dos colegas, mas as brincadeiras que vieram depois disso. Comecei a pensar que não valia a pena questionar a estrutura social, porque eu estava sozinha nessa “briga”. Passei a refletir sobre a maneira “correta” de me comportar nesses espaços e fez sentido me conter para viver.

Peça Autoetnográfica 3 – CONTIDA



Fonte: Elaboração própria com base em Alves, 2021.

O terceiro passo, *Me descobrindo um corpo (feminino e racializado)*, corresponde ao estágio de Imersão-Emersão, em que os estereótipos negativos associados aos negros são descomprimidos e novas lentes sobre o que significa ser negro são acionadas (RITCHEY, 2014). Ao silenciar minhas dúvidas e as minhas características, obviamente eu me deprimi. O impacto emocional das interações racistas deve

ser observado porque a discriminação racial consome energia, vida e provoca constrangimento, frustração, amargura e raiva (HASBERRY, 2019).

Por cerca de oito anos eu tolerei comentários sobre as características da minha classe social, minha cor, meu gênero, meus cabelos e minha identidade racial. Eu não tinha muita consciência racial, nem sabia que esses comentários e comportamentos aparentemente ingênuos eram microagressões raciais. Contudo, eu sentia que isso me fazia mal, percebia o tratamento estranho e via que ninguém falava nada sobre as características de pessoas brancas. Quem é minoria sempre percebe, mas não sabe o que significa ou não revela o verdadeiro self por razões de autoproteção (COLLINS, 1986/2016). Nesse terceiro passo, Me descobrindo um corpo (feminino e racializado), minha intenção foi retratar o início da minha tomada de consciência. As peças autoetnográficas presentes nessa seção descrevem as “dicas” que assimilei para compreender minha posição na hierarquia de valorização simbólica e como isso afetou as minhas interações com o espaço acadêmico e com a área de negócios.

Peça Autoetnográfica 4 – NEGÓCIOS? A PARTE!

*Sigo o padrão
Sem usar terno
Me olho no espelho
Mas não me enxergo*

*Aquilo que vejo
É incompatível
Com a realidade presente
Na estrutura invisível
As cores, os corpos, os seios
Mulheres que eu não vejo
Nos locais em que procuro emprego*

*Curiosa, eu procuro nas letras
Os sons das vozes de pessoas pretas
Nem mesmo um sussurro eu escuto
O que percebo é um absurdo*

*Onde estamos nos números apresentados?
São estatísticas que nos ofendem
Tortura e vapor barato
Se escondem no management.*

Somado a esse fato, o componente racial também oferece uma base de dominação que está sempre presente nas organizações, ainda que silenciada (NKOMO, 2019). Sendo assim, o discurso racial foi construído para reforçar estereótipos negativos atribuídos para a identidade negra (SILVA, 2009; HALL, 1992/2006). Devido à ação do racismo simbólico, os grupos de excluídos sempre terão sua humanidade ignorada (JODHKA et al., 2017). Ou seja, no meu lugar social interseccional de mulher, preta e pobre, inconscientemente, eu sempre serei lida como “coisa” e não como ser humano, sujeito consciente ou acadêmica.

Somado a esse fato, o componente racial também oferece uma base de dominação que está sempre presente nas organizações, ainda que silenciada (NKOMO, 2019). Sendo assim, o discurso racial foi construído para reforçar estereótipos negativos atribuídos para a identidade negra (SILVA, 2009; HALL, 1992/2006). Devido à ação do racismo simbólico, os grupos de excluídos sempre terão sua humanidade ignorada (JODHKA et al., 2017). Ou seja, no meu lugar social interseccional de mulher, preta e pobre, inconscientemente, eu sempre serei lida como “coisa” e não como ser humano, sujeito consciente ou acadêmica.

Por esse motivo e também por questões econômicas estruturais, somos subrepresentadas nos dados, no conhecimento acadêmico e nas interações cotidianas. Inicialmente eu não entendia a escassez de estudos ou imagens acadêmicas racializadas, mas depois compreendi que a ‘ausência’ é porque somos *outsider within* (COLLINS, 1986/2016). Por exemplo, se fizermos uma busca por imagens gerenciais, encontraremos pessoas de ambos os sexos vestidas com ternos ou roupas sociais, mas não é comum que uma delas esteja de turbante. Estranhar essa imagem é um exemplo de reprodução simbólica e também microagressão racial.

Como desenvolvi minha identidade acadêmica racializada no ambiente de negócios?

As pressões do ambiente de negócios representadas nos passos quatro e cinco, *Me descobrindo acadêmica* e *Me descobrindo no silêncio* fizeram eu me localizar no estágio quatro do modelo de nigrescência de Cross: Internalização. Nessa fase de transição são trabalhados os desafios e problemas da nova identidade, desenvolve-se o pensamento crítico sobre o que significa ser negro e como isso molda a vida das pessoas (RITCHEY, 2014). Pesquisar a temática racial envolve descobrir, reinterpretar e analisar as ideias de grupos que têm

sido continuamente silenciados. As vozes de pessoas negras são corpos especializados de conhecimento que foram excluídos da literatura (RODRIGUEZ, 2006). Foi por conta dessa ausência e da angústia em me sentir invisibilizada nos espaços acadêmicos que empreendi esta pesquisa, mas não foi fácil dar mais esse passo na direção de tornar-me pesquisadora.

Quando conduzo uma pesquisa sobre silenciamento racial na área de negócios não pontuo uma questão apenas identitária, eu reverencio os nossos antepassados (*Peça Autoetnográfica 5 – Ante.passados*).

Peça Autoetnográfica 5 – ANTE.PASSADOS

*Vivemos em um mundo de pessoas invisíveis
Um espaço escolar que ignora acadêmicos incríveis
Apenas porque a percepção é maior que o pensar
Esse mundo teve líderes como Nelson Mandela
Revolucionários como Carlos Marighella
Historiadoras e filósofas como Lélia
Notáveis, porém, subrepresentados
Citados como memórias do passado
A eles faço minha reverência
Nas leituras dos seus pensamentos
vejo minha essência
Reconheço as lutas e também a
resistência Referencio suas palavras
e presto minhas condolências
A todas as vidas negras e acadêmicas
Que tanto lutaram e com a vida pagaram
O preço de exigir respeito e alguma decência
A vidas humanas domadas por ausências.*

Ocupar a posição de uma pessoa não-branca na academia de negócios é conviver com ataques à sua identidade racial que impactam na saúde física e psicológica. Como explicado por Dar et al. (2020), nossos corpos, nossa bolsa de estudos e nosso ativismo não são separáveis, mas são forçados a se separar na academia capitalista patriarcal branca. Ainda segundo esses autores, o dano em nossos corpos é sentido na ansiedade nauseante provocada pela intenção de resistir às estruturas brancas, mesmo sabendo do potencial para retaliação.

Geralmente não nos damos conta dessa prática porque a cultura cria uma imagem simbólica de que o outro é tolerado, assim se constituem identidades hegemônicas que parecem ser benevolentes e

paternalistas, em que se dissimula um respeito a identidade subalterna (SILVA, 2009). Em verdade, esse “teatro” serve apenas para adestrar e apartar o outro, a fim de que ele não ofereça nenhum risco de confronto (SILVA, 2009; JODHKA et al., 2017; ALMEIDA, 2019).

Essa identidade que parece ser benevolente em relação ao outro racial, mas que na realidade quer mantê-lo longe, eu presenciei em alguns momentos na área de negócios. Tentei sintetizar essas ocorrências em metáforas apresentadas na *Peça Autoetnográfica 6 - Imagem e semelhança*.

Peça Autoetnográfica 6 - IMAGEM E SEMELHANÇA

*O que é isso?
Que estranho.
É gente essa porcaria?
Acho que não.
Se for, não é igual a nós.
A cara é diferente,
o jeito é diferente,
o cheiro, ai que horrível!
Como é inadequado.
Não sei... despreparado...
Alguma coisa não se encaixa
Mas sabe, não é a raça.
EU NÃO TENHO PRECONCEITO
Que bonito seu cabelo,
vem cá, posso pegar?
Já pensou em alisar?
Ser preto tá na moda,
é uma nova tendência,
Por isso (branca) usei a cota
Porque tenho ASCENDÊNCIA.
Se é branco, se é negro,
EU que vou classificar.
Me recuso a perguntar,
deve ser bem ofensivo,
afinal, ser negro é um castigo.
De NÓS são diferentes,
mas, ENTRE ELES, todos iguais:
animados, engraçados,
dançarinos, encorpados.
Quando vejo um educado,
penso que tem alma branca.
Não me julgue, é assim que penso,*

sobre a herança africana.
 Do MEU PASSADO “europeu”
 guardo viva a lembrança,
 desse modo não me envolvo,
 com essa gente que dá ânsia.
 Espera um pouco, acho que lembro
 de ouvir algum lamento...
 Esse daí não é AQUELE POVO “chateado”,
 porque descendem de ESCRAVIZADOS?
 BOOOM BUM PAAAAH
 Ué, o que aconteceu?
 Não sei, parece que morreu.
 Não acredito! De novo!
 Pedi tanto para o Estado esperar um pouco
 Mais uma vez “esquecemos” do tempo
 e não ouvimos nosso negro experimento.

Enquanto pesquisadora negra, assumi o dever de usar minha posição acadêmica para localizar esse silenciamento e agir sobre ele. É responsabilidade das mulheres negras interrogar seus silêncios e reconceituar as formas de saber, escrever é uma coisa poderosa a se fazer, é uma luta da memória contra o esquecimento (RODRIGUEZ, 2006). Contudo, por ainda sentir na pele os efeitos da estrutura escravocrata, preciso me preservar e tomar cuidado com a retaliação ao me posicionar sobre o silenciamento racial na área de negócios. Preciso planejar quando falar e quando ficar em silêncio, usar a voz estrategicamente pode servir como um meio poderoso de sobrevivência e libertação. Rodriguez (2006) confessa que escreve para apagar a invisibilidade, para enfrentar o que possa ter reprimido, para entender melhor a si mesma e agir sobre o que ela se esforça muito para reprimir.

Peça Autoetnográfica 7 – ACRÓSTICO DO SILÊNCIO

S ofrimento
 I nvisibilidade
 humi L hação
 v E rgonha
 apagame N to
 violên C ia
 I njustiça
 d O r

Ao explorar o desenvolvimento da minha identidade acadêmica eu pude superar essas ausências e contribuo para amenizar o silenciamento racial nas pesquisas em negócios. Apresentando a visão de uma mulher negra nesse ambiente, cheguei ao último estágio: Internalização-Compromisso. Estou me movimentando na direção do compromisso com uma identidade acadêmica racializada saudável, isto é, sem ódio a outros grupos raciais. O que é necessário para que eu consiga dialogar e me expressar na academia de negócios, afinal, precisamos aprender a conviver harmoniosamente nesse espaço permeado por conflitos raciais.

Considerações finais

Nesta seção retomo o objetivo do trabalho: *explorar o desenvolvimento da minha identidade acadêmica, enquanto mulher e negra, inserida em um ambiente de negócios*, a fim de verificar se ele foi atingido. Levantando o debate sobre gênero, raça e classe na área de negócios, pude perceber o que foi descrito na literatura: a categoria combinada de “mulheres negras” costuma ser invisível (Bell, 1990; Collins, 1986/2016). Ao empreender esta pesquisa passei a me questionar sobre a ausência/presença dos negros nas pesquisas e espaços acadêmicos. Por que parecia que não tínhamos voz? Como isso impacta nossas memórias?

Ou seja, me reconheci como pesquisadora ao explorar o silenciamento racial perpetuado na área de negócios. Um processo que ocorre por meio de estruturas simbólicas responsáveis por restringir a fala de acadêmicas negras sobre as opressões sofridas cotidianamente. Na condução desta pesquisa algumas dessas estruturas se evidenciaram e pude abordá-las analiticamente. Com as vivências acadêmicas expostas nas peças autoetnográficas identifiquei o medo de retaliação ao abordar a temática racial, que contribui para o silêncio. Ele pode ser explicado pela ação do racismo simbólico (JODHKA et al., 2017) e da repressão ao outro cultural (SILVA, 2009), para manter a fantasia de unidade e mitigar o conflito (HALL, 1992/2006).

Também identifiquei que nós, acadêmicas negras, temos nossas habilidades intelectuais questionadas não só pela desconfiança impregnada em nossas características simbólicas desvalorizadas (JODHKA et al., 2017), mas também porque temos nossa subjetividade ignorada. Em essência, não somos consideradas humanas, ainda que isso não ocorra de maneira racional.

Por conta dessa atitude inconsciente sofremos microagressões, como a invalidação do nosso conhecimento, suposição de nossa função como subalterna, dificuldade para nos reconhecer em posições acadêmicas ou gerenciais e conforto para comentar sobre qualquer aspecto das nossas características, aparência, vida pessoal ou profissional.

Nesse sentido, uma das limitações da pesquisa foi justamente o reduzido número de autoetnografias feitas por acadêmicas negras na área de negócios, isso implicou em um desafio de provocar alteridade nos acadêmicos com características e vivências opostas às observadas para o grupo específico das mulheres negras. Conforme Carter e Peters (2016), as iniquidades em relação às mulheres negras passam dos negócios para os governos, e destes para a Academia. Segundo esses autores, as mulheres negras presentes nos espaços organizacionais relatam que a maior barreira para mobilidade ascendente é o racismo, não o sexismo. Portanto, outros trabalhos com essa temática podem ajudar a superar tabus acadêmicos e corporativos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Referências bibliográficas

- ADAMS, Tony E.; ELLIS, Carolyn; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: an overview. *Historical social research/Historische sozialforschung*, p. 273-290, 2011.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALVES, Ingrid Caroline Simielli de Araujo. Tornar-se pesquisadora: uma conquista simbólica e as suas interações com o contexto social. 2021. Dissertação (Mestrado em Controladoria e Contabilidade) - Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2021.
- BELL, Ella Louise. The bicultural life experience of career-oriented black women. *Journal of organizational Behavior*, v. 11, n. 6, p. 459-477, 1990.
- BENNETT, Rebecca et al. Being chimaera: A monstrous identity for SoTL academics. *Higher Education Research & Development*, v. 35, n. 2, p. 217-228, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Papirus Editora, 1996. (Obra original publicada em 1994).
- CARTER, Danon R.; PETERS, Tara. The underrepresentation of African American women in executive leadership: What's getting in the way. *Journal of Business Studies Quarterly*, v. 7, n. 4, p. 115-134, 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 99-127, 2016. (J. C. Galvão, Trad. – obra original publicada em 1986).
- CROSS JR, William E. The negro-to-black conversion experience. *Black world*, v. 20, n. 9, p. 13-27, 1971.
- CROSS JR, William E. *Shades of black: Diversity in African-American identity*. Temple University Press, 1991.
- CRUZ, Joëlle M. Brown body of knowledge: A tale of erasure. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, v. 18, n. 5, p. 363-365, 2018.
- CRUZ, Joelle et al. “Aliens” in the United States: A collaborative autoethnography of foreign-born faculty. *Journal of Management Inquiry*, v. 29, n. 3, p. 272-285, 2020.
- CUNLIFFE, Ann L. Alterity: The passion, politics, and ethics of self and scholarship. *Management Learning*, v. 49, n. 1, p. 8-22, 2018.
- DAR, Sadhvi et al. The business school is racist: Act up!. *Organization*, v. 28, n. 4, p. 695-706, 2021.

- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. (Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro - obra original publicada em 1992). Rio de Janeiro: DP&A. 2006
- DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Boitempo Editorial, 2016. (Obra original publicada em 1981).
- FURMAN, Rich et al. Poetry matters: A case for poetry in social work practice. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, v. 21, n. 1, p. 5-17, 2012.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: Silva, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, p.103-133. 2009
- HASBERRY, Abigail. Self-acceptance in Black and White. *Education Sciences*, v. 9, n. 2, p. 143, 2019.
- HELMS, Janet E. Racial identity and career assessment. *Journal of Career Assessment*, v. 2, n. 3, p. 199-209, 1994.
- HOOKS, Bell. Black women: shaping feminist theory. *Revista Brasileira de Ciência Política*, p. 193-210, 2015.
- JODHKA, Surinder S.; REHBEIN, Boike; SOUZA, Jessé. *Inequality in capitalist societies*. Routledge, 2017.
- KUMAR, Kari L. Understanding and expressing academic identity through systematic autoethnography. *Higher Education Research & Development*, v. 40, n. 5, p. 1011-1025, 2021.
- LEARMONTH, Mark; HUMPHREYS, Michael. Autoethnography and academic identity: Glimpsing business school doppelgängers. *Organization*, v. 19, n. 1, p. 99-117, 2012.
- MALSCH, Bertrand; TESSIER, Sophie. Journal ranking effects on junior academics: Identity fragmentation and politicization. *Critical Perspectives on Accounting*, v. 26, p. 84-98, 2015.
- MCCULLISS, Debbie. Poetic inquiry and multidisciplinary qualitative research. *Journal of Poetry Therapy*, v. 26, n. 2, p. 83-114, 2013.
- MERTKAN, Sefika; BAYRAKLI, Hatice. Re-inventing researcher identity: When the individual interacts with the contextual power dynamics. *Higher Education Research & Development*, v. 37, n. 2, p. 316-327, 2018.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Autêntica Editora, 2019.
- NKOMO, Stella M. The emperor has no clothes: Rewriting “race in organizations”. In: *Postmodern Management Theory*. Routledge, 2019. p. 463-489.
- ORTEGA, Magdalena Suárez. To be or not to be, that is the question: A journey through performance autoethnography. *Qualitative Inquiry*, v. 26, n. 10, p. 1283-1288, 2020.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista estudos históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.
- RITCHEY, Keyiona. Black identity development. *The Vermont Connection*, v. 35, n. 1, p. 12, 2014.
- RODRIGUEZ, Dalia. Un/masking identity: Healing our wounded souls. *Qualitative Inquiry*, v. 12, n. 6, p. 1067-1090, 2006.
- SADLER, Elmarie; WESSELS, Jacobus Stephanus. Transformation of the accounting profession: An autoethnographical reflection of identity and intersectionality. *Meditari Accountancy Research*, 2019.
- SILVA, Tomaz Tadeu et al. A produção social da identidade e da diferença. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, p. 73-102, 2009.

SOUZA, José Gilberto; JULIAZ, Paula Cristiane Strina. Geografia: ensino e formação de professores. Editora Lutas Anticapital, 2020.

SOUZA, Jessé. Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. 2012.

SJOLLEMA, Sandra D.; BILOTTA, Neil. The raw and the poignant: Using community poetry in research. *Journal of Poetry Therapy*, v. 30, n. 1, p. 17-32, 2017

SPRY, Tami. Performing autoethnography: An embodied methodological praxis. *Qualitative inquiry*, v. 7, n. 6, p. 706-732, 2001.

WOODWARD, Kathryn et al. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, v. 15, p. 7-72, 2009.

A infantilização de mulheres brancas: dispositivo de raça, gênero e classe na construção de subjetividades

Fabiane Albuquerque¹

Vanessa Diniz²

Resumo

Este artigo busca discutir sobre a construção da subjetividade de mulheres brancas, enquanto infantilizadas. Para isso, nos valem da Autoetnografia como método que nos permite trazer nossas vivências e experiências de mulheres negras na interação com as primeiras, pois construídas como a Outra das mulheres brancas, percebemos o quanto somos “adultizadas” desde tenra idade, colocadas na relação com elas enquanto suas conselheiras, cuidadoras, ouvintes e suporte, material e emocional. O arcabouço teórico para tecer nossas reflexões e embasar nossos argumentos é dado, sobretudo, pelos estudos sobre Relações Raciais e pela Teoria Feminista Negra. As feministas negras mostram a intersecção nas formas de opressão e os impactos nas subjetividades e, por conseguinte, na forma de ser e de estar no mundo. Mulheres não partilham da mesma condição de gênero, uma vez que este marcador não dá conta, sozinho, de explicar as diferenças das nossas existências. Raça e classe nos distanciam e, por vezes, até mesmo da ideia de gênero que, como diz Angela Davis, nos foi negado quando quiserem se apropriar de nossa mão de obra, igualando-nos à força de trabalho dos homens negros ou nos animalizando. Mulheres brancas ocupam um lugar simbólico e estrutural, que lhes garante formas de tratamentos diferenciadas como a “paparicação” e a infantilização.

Palavras-chave: Mulheres, Brancas, Infantilização, Raça, Brasil

The infantilisation of white women: a device of race, gender and class in the construction of subjectivities

Abstract

This article seeks to discuss the construction of subjectivity of white women as infantilized. For this, we make use of Autoethnography as a method that allows us to bring our experiences of black women in interaction with the former, because constructed as the Other of white women, we realize how much we are “adultized” from an early age, placed in the relationship with them as their advisors, caregivers, listeners and support, material and emotional. The theoretical framework to weave our reflections and support our arguments is given, above all, by the studies on Racial Relations and Black Feminist Theory. Black feminists show the intersection in the forms of oppression and the impacts on subjectivities and, consequently, on the way of being and being in the world. Women do not share the same gender condition, since this marker alone cannot explain the differences in our existences. Race and class distance us, sometimes even from the idea of gender, which, as Angela Davis says, has been denied to us when they want to appropriate our labour, equating us to the labour force of black men or animalising us. White women occupy a symbolic and structural place, which guarantees them differentiated forms of treatment such as “paparization” and infantilization.

Keywords: Autoethnography. Life stories. Intersectionality. Black feminism.

1 Doutora em sociologia pela Unicamp, master em Filosofia pela Università di Verona, Itália, Mestrado em Sociologia pela Unicamp, escritora do romance *Cartas a um Homem negro que amei*, pela Editora Malê, textos e ensaios sobre Feminismo negro, no Portal Geledes e vencedora do Prêmio Scritori Città di Siena, Itália, em 2020.

2 Doutora e mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em Saúde mental Infanto-juvenil pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atua como psicóloga clínica Desenvolve estudos sobre as subjetividades pretas em diáspora, com ênfase em: racismo institucional brasileiro e saúde mental da população do povo preto.

1. Introdução

Era início dos anos oitenta. Eu morava no interior de Minas Gerais e tinha mais duas irmãs mais velhas, consideradas brancas na sociedade brasileira. É importante ressaltar que, no Brasil, a branquitude não é uma questão de ancestralidade, como nos Estados Unidos, mas de fenótipo. Ao lado de nossa casa morava também uma prima, um ano mais nova que eu, também branca. Desse período, lembro-me que eu, já aos oito ou nove anos, era aquela requisitada para ir ao mercadinho para a minha avó e para a minha tia, embora as minhas duas irmãs e prima também pudessem ir. Inclusive, eu também precisava comprar cigarros para outra tia, mesmo ela tendo dois filhos mais velhos que eu. Hoje relendo tudo isso, percebo que meu corpo de menina negra evocava a rua, a força, a esperteza e a desproteção, além da hiper sexualização. Crescendo, minha prima sempre foi escolhida para ser dama de honra de casamentos da família, porque tinha “traços delicados” e jeito de “boneca”. Sua timidez era valorizada como atributo de feminilidade e com isso, todos à sua volta deviam protegê-la, inclusive eu. Nós duas estudávamos na mesma sala e a professora me colocou para ajudá-la nas tarefas de casa. Com o tempo, nossa relação se intensificou e nos tornamos amigas. Eu, com postura protetiva, conselheira, sempre atenta à escuta dos seus problemas, tornei-me sua “tutora”. Era eu quem viajava para visitá-la no interior, mesmo morando em Goiânia, e, mais tarde, na Itália. Eu sempre estava à sua disposição, até que mudei para o Brasil novamente e surgiu a possibilidade de prestar concurso na sua cidadezinha. Antes da prova fui visitar o local e procurar casa e escola para o meu filho. Minha prima nunca trabalhou fora, foi criada para estar em casa e, para que não lhe faltasse nada. Naquela ocasião ela me disse: “Espero muito que você passe nesse concurso e venha morar aqui, assim você me leva para passear”. Sua frase mexeu comigo e foi ali que se tornou clara a 3 nossa relação, pois eu estava chegando na cidade, nada conhecia, mas eu já era vista como aquela que se ocuparia dela. O que isso revela? Que os nossos corpos foram nos empurrando para lugares, materiais e simbólicos e que somente ele explica a formação de nossas subjetividades a partir dos afetos que recebemos, bem como do cuidado (ou não) e dos discursos sobre quem éramos ou deveríamos ser. A nossa socialização racista nos colocou, cada uma

no seu lugar, na estrutura social e familiar. Somente o gênero, aqui, não explica porque ela foi sempre cuidada, paparicada e infantilizada e eu, requisitada para cuidar.

(Fabiane Albuquerque).

Como mostra o relato acima, é esta relação com mulheres brancas que vamos discutir neste artigo, usando a Autoetnografia como método que considera a experiência, as vivências e as memórias pessoais importantes fontes de acesso ao conhecimento de uma realidade que, talvez, de outra forma não seria possível acessar ou conhecer. Como diz bell hooks, a experiência “pode informar o modo como sabemos o que sabemos.” (HOOKS, 2013, p. 122-123). Nessa linha, a Autoetnografia é um método rico e eficiente por trazer a subjetividade de quem produz conhecimento enquanto fonte para o acesso à uma determinada realidade. Mari Steban (2004:16), antropóloga espanhola, diz que esse método ainda encontra resistências nas Ciências Sociais devido à tradição positivista que deu status à objetividade e à distância entre o investigador e o objeto investigado como única forma legítima de produção científica. Por isso, a autora diz não abrir mão de reconhecer o “valor da experiência pessoal” e do “subjetivo” (STEBAN, 2004: 17). Para Steban, se trata de uma estratégia única que liga conteúdos e interpretações da experiência, inacessíveis de outra forma, além de contribuir com a metodologia, uma vez que a leva a uma revisão crítica profunda dentro das disciplinas.

A Autoetnografia, como o nome já diz, se dá quando o pesquisador não exime de analisar a própria experiência e as interconexões da própria vida com o tema estudado, pois segundo Haraway (1995: 19), toda visão sobre determinado fenômeno possui uma “natureza corpórea”, o que Steban (ibidem, p. 2) chama de “antropologia encarnada”. Ela reivindica o exercício de auto-observação e de “partir de si mesma” para entender melhor o outro. Esse exercício, para nós, mulheres negras, não é tarefa difícil, uma vez que conseguimos ver, além de nós mesmas no olhar dos outros enquanto corpos racializados, também este Outro que sempre nos definiu: o branco.

Obviamente, a experiência sozinha e isolada não produz pensamento ou teoria social, sendo necessária que haja, entre outros aspectos, a passagem crucial como

a “objetivação da subjetividade” apontada por Bourdieu (2003). Olhar para nossas vivências nas relações com mulheres brancas é de fundamental importância para entender este fenômeno brasileiro da infantilização das primeiras.

Aquelas das classes médias e altas são socializadas, em geral, com empregadas domésticas lhes servindo, muitas delas negras e, desde cedo, sabem que existe uma outra, racializada, à sua disposição, não somente para as tarefas da casa, mas para a afirmação do próprio ego e da identidade racial, de gênero e de classe, enquanto aquela que precisa dos cuidados no trabalho doméstico e emocionais de outra mulher. Esta relação molda até mesmo a linguagem. Não raro as vezes em que elas aparecem em redes sociais ou programas com o tom de voz infantilizado, chorando ou fazendo “birra”. Estas são, basicamente, algumas das atitudes utilizadas para se evitar assuntos constrangedores, para silenciar discussões que gerem algum tipo de tensão e, assim, serem vistas como “frágeis”. Atributos morais são nuances de sentimentos e crenças estruturadas socialmente, a partir da aparência física que serve de garantia de integridade e de “paparicação”³, mesmo que mulheres brancas cometam alguma transgressão. O mesmo não acontece com mulheres negras, pois não somos autorizadas a utilizar da mesma estratégia para mobilizar afetos. Muito pelo contrário, nossas características e atributos morais, intelectuais ou físicos, são fixadas a partir de tudo aquilo que é socialmente recusável ou inferior, como por exemplo, a agressividade, amargura, animalização, hipersexualização, fortaleza, servidão etc. Portanto, vivemos cotidianamente em uma relação assimétrica à condição da Outra branca.

Lembro de como fiquei inquieta, em 2006, com a reportagem⁴ exibida pelo Fantástico, com Suzana Von Hichthofen, presa em 2002 pelo assassinato dos pais, Manfred Alfred e Marisia Von Richthofen, com

³ Paparicação é o ato de mimar demasiadamente o outro e investir carinho e atenção. Nesse caso, a referência do conceito é a pesquisa denominada “Infância, raça e paparicação”, de Fabiane de Oliveira e Anete Abramowicz (2010), a qual aponta o fato de crianças, já na primeira infância, serem tratadas de modo diversificado, de acordo com a raça/cor da pele. As autoras concluíram no referido estudo que crianças brancas recebiam mais atenção dos educadores da creche pesquisada, além de elogios e cuidados comparadas às crianças negras.

⁴ Esta reportagem está disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=8Mj4qVm5teU>. Acessado em fevereiro de 2022. Algo interessante de ressaltar é que a história de Suzana Von Hichthofen serviu de inspiração para o diretor Maurício Eça lançar dois filmes, um deles, *A menina que matou os pais* (2021), que atribui à personagem um comportamento manipulador, mas preserva sua imagem infantilizada.

a ajuda do namorado Daniel Cravinhos e de seu irmão. Nos bastidores da entrevista, a repórter havia flagrado o advogado, Denivaldo Barni, instruindo a acusada a “chorar” para finalizar a entrevista. Ao assumir uma atitude “infantilizada” - visível através da vestimenta, da imposição da voz, dos movimentos corporais e, principalmente, do choramingar - Suzane se utiliza da sua brancura para distanciar-se das tipificações da imagem de mulher criminosa. Vale lembrar que nesta mesma reportagem, Suzana foi apresentada pelo jornalista Zeca Camargo como a “menina bem nascida”, ou seja, mesmo sendo acusada de cometer um crime hediondo. Ela é infantilizada em rede nacional, sendo-lhe preservada a integridade moral, sob o véu da “paparicação”, manifestada pelo referido “elogio”. Ser “bem nascida”, ou melhor, ser mulher branca burguesa, em um país racista como o Brasil, não é qualquer coisa, isso evidencia que o fenótipo do branco não coloca em xeque a sua imagem, integridade ou excelência, mesmo diante daquilo que é socialmente indesejável ou inaceitável.

(Vanessa Diniz)

Obviamente que nas nossas análises consideramos que mulheres brancas das classes trabalhadoras não possuem os mesmos privilégios que as brancas burguesas, mas afirmamos que o sofrimento de ambas produz mais comoção pública que os de mulheres negras. O sociólogo cubano Carlos Moore (2012) explica este fenômeno como insensibilidade sociorracial, sendo um produto do racismo que se manifesta quando pessoas fenotipicamente parecidas podem angustiar-se diante da doença de um cachorro, mas não desenvolver qualquer comoção perante a um quadro de opressão racial. Ele afirma que o racismo coloca uma barreira de insensibilidade, rejeição, de brancos (as) para com o sofrimento daqueles que são fenotipicamente diferentes deles (*ibidem*, p.24). Por isto, é tão importante discutir tais atribuições sociais associadas às mulheres brancas, pois elas instauram um conjunto de valores nos quais as mesmas se reconhecem.

Silvia Federici (2015) também diz que, mulheres pobres, embora brancas, têm outro *status* na sociedade capitalista. A filósofa aponta que, na passagem do sistema feudal à primeira fase de acumulação do capital, no século XV, mulheres, na Europa, sofreram

seus corpos para melhor serem utilizados. Uma das formas, por exemplo, foi a grande difusão do estupro das mulheres servas e das camadas mais pobres por homens de todas as extratos sociais. A França, inclusive, nesse período descriminalizou o estupro, gerando uma onda de violência e misoginia contra estas mulheres. Patricia Hill Collins (2004) também fortalece esta tese, ou seja, a de que mulheres negras, pobres e/ou trabalhadoras são representadas como “cadelas”, que é uma reformulação da imagem da mula da escravidão, visto que a mula era considerada um animal teimoso. No entanto, como os valores da burguesia são incorporados pela classe trabalhadora, no Brasil, mulheres brancas das camadas baixas, apesar das privações e da opressão, também podem fazer uso de alguns comportamentos infantis, como o caso da prima citada acima.

2. Infância e raça no Brasil: as bases da infantilização e das suas vantagens

“Corpo non si nasci, si diventa” (Corpo não se nasce, se torna) é o livro da antropóloga italiana Michela Fusaschi (2018) em que ela enfatiza a construção do significado dos corpos no contexto em que ele nasce. Nascer branco ou com traços aproximativos do modelo nórdico, no Brasil, significa possuir privilégios que condicionam direitos e ampliam o acesso às diversificadas oportunidades profissionais, assim como aos afetos e, até mesmo, traça caminhos para a construção do “eu”. Desde o nascimento, nossos corpos são moldados por discursos que tornam evidentes, desde a infância, relações de subserviência historicamente institucionalizadas. Os lugares destinados às mulheres brancas e negras são bem definidos, sendo a dominação de umas e a subordinação das outras, questões estruturantes das relações sociais/raciais da realidade brasileira. Ou seja, em uma sociedade pautada pelo racismo que pressupõe uma inferiorização de umas em detrimento de outras, aquelas consideradas racializadas, nós negras sempre seremos reduzidas ao biológico, por meio de narrativas e práticas que legitimam nossa pouca evolução, ligadas à natureza, fixadas nas similaridades dos animais.

Desses lugares desiguais entre mulheres, como a relação e os tipos de trabalhos que ocupam, assim como moradia, salário ou renda, saúde e feminicídio, temos várias pesquisas e dados, como, por exemplo,

os levantamentos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Já sobre a construção das subjetividades, a partir do marcador racial, ligado ao gênero e à classe, que condiciona comportamentos e formas de estar no mundo, precisamos ainda avançar, sobretudo para desconstruir a ideia liberal de que o indivíduo escolhe seu próprio caminho, em base ao mérito pessoal. Há uma produção de marginalização de determinados corpos na sociedade brasileira embasada no fenótipo, a partir do qual será definido o modo como estes serão tratados através, na mídia, nos discursos e nas práticas. Para isso, falaremos da infância onde formamos nossas percepções sobre o mundo e sobre nós mesmas, quem somos para os outros e qual o nosso valor ou não valor nos espaços de socialização.

Fabiana Oliveira e Anete Abramowicz (2010) no artigo *Infância Raça e Paparicação*, trazem os resultados de uma pesquisa de campo realizada em uma creche no interior de São Paulo que acolhe crianças de zero a três anos de idade e revelam como as práticas das educadoras expõem o racismo no tratamento diferenciado de crianças brancas e de crianças negras. As primeiras eram sempre elogiadas com palavras como: “minha princesa”, “olha como ele é educado”, “meu homenzinho” etc. Já as segundas, diante dos mesmos comportamentos, eram chamadas de “difícil”, “vulcão”, “mal educado” ou eram acusadas de fazerem sujeira na hora de comer. Sem contar que crianças brancas eram recorrentemente colocadas no colo, acalmadas quando choravam e recebiam maior afeto e cuidado. Crianças negras, quando muito, eram colocadas entre as pernas das cuidadoras, mas não no colo. Algumas se referiam ao peso da criança negra, dizendo que era muito pesada para ser colocada no colo ou levantada, ou ainda, se referiam ao suor, sugerindo nojo.

Meninas negras não são tratadas dessa forma, são “adultizadas” em tenra idade, tratadas como menos inocentes e mais maduras, como mostra uma pesquisa realizada pela faculdade de direito da Universidade da Georgetown, Estados Unidos⁵. A pesquisa realizada com meninas negras de cinco a quatorze anos mostra que os estereótipos de raça contribuem para acelerar o processo de sexualização e “adultização” destas meninas, expondo-as à maior violência e desproteção.

5 Os dados são do relatório *Girlhood Interrupted: The Erasure of Black Girls' Childhood* (Infância Interrompida: O Apagamento da Infância de Crianças Negras, em tradução livre), do Georgetown Law Center on Poverty and Inequality, 2017. Acesso no site: [The Center on Poverty and Inequality | The Center on Poverty and Inequality | Georgetown Law](https://www.povertyactionlab.org/publication/girlhood-interrupted-the-erasure-of-black-girls-childhood)

Com isso, mesmo se meninas negras fizessem “biquinhos”, chorassem ou demonstrassem fragilidade, isso não seria considerado pela sociedade como é o caso das meninas brancas. Os estereótipos não permitem.

O que isso revela sobre a nossa sociedade? Que desde muito novas, crianças brasileiras já sentem, embora não consigam explicar e elaborar, a diferença de tratamento. Crianças brancas sabem que têm maior capital social e afetivo com os adultos ao seu entorno. As instituições de ensino representam um dos primeiros espaços onde o racismo cotidiano se manifesta e onde se revelam as práticas diferenciais no tratamento de pessoas em base ao seu fenótipo, ou seja, o conjunto de suas características observáveis.

A família é outra instituição que também incorpora e reproduz o racismo estrutural. A socióloga afro-americana Elizabeth Hordge-Freeman (2015) realizou uma pesquisa de campo durante quatorze meses em Salvador, com famílias negras e multirraciais da classe trabalhadora e, examinando raça e gênero, a autora ilustra os privilégios da brancura, revelando como os membros com características mais “negras”, muitas vezes experimentam dificuldades materiais e emocionais. Dos laços parentais, às interações entre irmãos, às relações familiares, ela revela a conexão entre a proximidade da brancura e a distribuição do afeto dentro das famílias. Logo na introdução do seu livro intitulado “The Color of love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families”, ela ressalta que, a fala de uma sua colega negra durante sua estadia na Universidade da Bahia, é reveladora das relações raciais e afetivas nas famílias, o que indicou para ela, uma hierarquia na preferência dos filhos:

Ah, sim! Em uma família, as pessoas estão felizes em ter filhos, elas têm o escuro primeiro (...) mas quando o branco vem tudo muda! o branco é tratado muito bem e o escuro é esquecido. O preto é punido porque se diz que tem a “cara de escravo”. (Hordge-Freeman, 2015, introdução).

A autora continua:

No contexto brasileiro, há um forte investimento na ideia de amor só de mãe, que idealiza o amor incondicional por seus filhos. Desestabilizando esta ideia, defendo que em uma sociedade racializada, todos os recursos, mes-

mo o amor e o carinho, são simbólicos e desigualmente distribuídos, na maioria das vezes (embora nem sempre) de forma a beneficiar os membros da família que mais se aproximam da brancura. (Elizabeth Hordge-Freeman, 2015).

A partir de suas entrevistas e observação participante ela introduz o termo *Capital Afetivo* que quer dizer as diferentes formas de distribuição e experiências de amor e afeto no interior das famílias em base aos atributos físicos de cada membro.

(...) Este termo se refere aos recursos emocionais e psicológicos que uma pessoa ganha ao ser avaliada e apoiada positivamente e ao receber frequentes e significativas demonstrações de afeto. Estas expressões companheiras de amor, que moldam significativamente a vida das pessoas, envolvem “expressão facial, tom vocal, linguagem corporal, tato, sensações fisiológicas, experiência subjetiva, avaliação cognitiva, e tendências de ação comportamental”. a noção de capital é crítica porque a emoção positiva de alegria, orgulho e amor pode servir como “recursos pessoais duradouros... que constroem resiliência psicológica, em vez de apenas refleti-la”. Ou seja, as emoções positivas geradas pela afirmação de interações sociais com as famílias e fora delas podem gerar recursos pessoais ligados a maior criatividade, resiliência e bem-estar emocional. (Elizabeth Hordge-Freeman, versão digital (s/p), 2015).

O que isso quer dizer? Que o que recebemos como afeto, discursos, repreensões, permissões etc. pode forjar nosso modo de estar, sentir e de ser no mundo. Diante disso, voltemos ao exemplo da prima branca. Até mesmo o seu modo de falar é infantilizado, ela recorre constantemente ao “biquinho” para se expressar, muda o tom da voz para parecer criança nas suas interações sociais. Porque? Porque desde pequena foi tratada como princesa, frágil e todos ao seu redor a protegem e sustentam essa imagem. Ela, por sua vez, aprendeu que este papel de gênero, historicamente fundamentado na lógica patriarcal e, por conseguinte, do “sexo frágil”, juntamente com a raça, lhe faz ter algum reconhecimento social, ganhando elogios cada vez que age como esperam dela e, assim, afirma-se através desse papel.

A própria imagem das “sinhazinhas”, por exemplo, as sinhás-moças ou sinhás, criada no período colonial, retrata, não somente uma posição social de prestígio dessas mulheres, dessas donzelas, mas o tratamento mimado/privilegiado que as mesmas deveriam receber.

Esta figura da “sinhazinha” está atrelada, exclusivamente, às mulheres brancas, como podemos verificar nos romances literários ou nas novelas brasileiras de época, sendo marcadas, principalmente, por falas sempre polidas, que simulam ingenuidade, e lhes garante seu lugar de “damas”, “dondocas”, afirmando uma “fragilidade” por conveniência, que serve para encobrir ou justificar sua “não intencionalidade” em cometer atitudes racistas e assegurar privilégios.

Uma das manifestações do fenômeno que nomeamos como *infantilização da mulher branca* se manifesta através do choro que, geralmente, produz mobilização e comoção, isentando-a de responder por suas atitudes racistas contra negras e negros. Além disso, o choro representa uma chantagem emocional também em relação aos homens para, assim, receberem proteção. A performatização destas mulheres através do choro, facilmente, lhes garante o lugar de vítimas, fazendo com que recebam apoio da sociedade, mesmo em casos em que cometam crimes. Isto corrobora para o fenômeno que a psicóloga Cida Bento (2022) chamou de *Pacto narcísico da branquitude*, o qual se entende como um acordo não verbalizado de autopreservação que atende a interesses de determinados grupos e, por pressuposto, contribui para a perpetuação do privilégio de pessoas brancas. A autora assinala o referido pacto trata-se de uma:

Herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo (BENTO, 2022, p. 24).

Na medida em que mulheres brancas são produzidas pelos aspectos socioculturais como “frágeis”, a partir da brancura, valendo-se do choro como suposta superioridade de seus sofrimentos psíquicos, nós, negras, somos construídas compulsoriamente como fortes, “mulas”, na medida em que reprimimos nossas emoções para garantir nossa segurança material. Uma

tática liberal racista que incentiva sermos inabaláveis, mesmo em meio às dores, às desigualdades econômicas e ao genocídio do homem negro, principalmente, tendo que suportar todo tipo de exploração, seja pela força de trabalho ou através da objetificação dos nossos corpos. E, quando ousamos expressar nossas emoções, somos classificadas como raivosas ou agressivas, com o intuito de sermos silenciadas e desqualificadas diante das situações de humilhação que somos expostas diariamente. O racismo nos violenta, nos desumaniza e emudece diante de situações de intenso sofrimento psíquico, ao darmos pouca importância para o que sentimos, quando não, nos produz sentimento de vergonha diante das nossas dores, calando nosso choro, nossas necessidades mais íntimas, nosso banzo! Vivemos em uma sociedade pensada por brancos e para os brancos, onde nós não somos autorizadas a receber cuidado, ao contrário de mulheres brancas burguesas.

No meu consultório de psicologia, ouço inúmeras situações de pessoas negras que relatam dificuldades de chorar, pois elas se envergonham disto, e, em algumas situações mais graves chegam a se autoflagelar para evitar as lágrimas. Modos de estar no mundo que são transmitidos de geração a geração e fortalecidos por toda uma engrenagem racista. No doutorado fiz parte de um grupo de pesquisa, com outros pesquisadores, onde discutimos os projetos uns dos outros em meio às dores e aos prazeres do ato de autorizar-se a escrever. A tarefa, embora aparentemente parecesse propícia para trocas de saberes, também pressupunha disputa de poderes no enfrentamento de epistemologias colonialistas para produzir saber e poder, através da subjugação de determinados grupos. Isto evidencia o quanto certos discursos, que sempre colocaram o negro como objeto de estudo, ainda hoje são fortalecidos e reforçados no âmbito acadêmico. Porém estão sendo tensionados pela nossa presença enquanto sujeitos da própria história e escrita em oposição a todo projeto colonialista.

Certa vez, uma colega branca apresentou sua pesquisa no grupo, relatando sua experiência no campo em um quilombo, onde se limitou a observar o modo como as meninas negras daquela localidade admiravam a cor de seus olhos, de sua pele e a textura de seus cabelos. Esse tipo de fala já tinha surgido em outra ocasião por outra pesquisadora, também branca. Fiquei muito irritada ao ouvir como aquelas meninas negras eram descritas. Fui levada a refletir sobre a dimensão do discurso vindo destas pesquisadoras que pressupu-

nam, ao mesmo tempo, que o olhar daquelas meninas quilombolas significava admiração de seus corpos, de suas aparências e dos seus atributos físicos considerados culturalmente desejáveis, enquanto aquelas crianças eram vistas como se recusassem a própria imagem. Ou seja, o que essas pesquisadoras estavam dizendo fortalecia aquilo que socio culturalmente é naturalizado sobre o corpo negro, a partir de um pacto velado (Bento, 2022): a inferioridade, o desajuste, em relação a «beleza», a supremacia do corpo da mulher branca. A partir disso, fiz a seguinte pergunta: «o que você acha que essas meninas negras quilombolas veem em você?» O silêncio dela e de outras mulheres brancas ressoou no grupo, e, em seguida, a colega desabou a chorar. Em todos os encontros a pergunta não respondida parecia acompanhá-la e ela reagia à falta de uma autocrítica de sua branquitude com o choro. Assim, na medida em que ela foi acolhida pelo grupo e consolada, sob o véu do pacto narcísico, por meio do qual os (as) brancos (as) estabelecem uma proteção entre si, eu fui inferiorizada, da mesma maneira que aquelas meninas negras quilombolas foram, ao ser considerada “inconveniente” pelas pesquisadoras brancas. Deste modo, fui responsabilizada por constranger a colega, por bloquear seu processo de escrita e, portanto, posteriormente, por obrigá-la a mudar o tema de pesquisa, tendo em vista a violência que a mesma dizia ter sofrido através da “forma”, dita pouco civilizada, que eu havia questionado sua experiência no campo. O argumento principal que acompanhava o choro, entre um soluço e outro, era o da boa intencionalidade e ingenuidade ao tratar daquele assunto. A pesquisadora via-se acusada de racismo por mim, minha presença ali a remetia a isto. É comum que no racismo o opressor seja produzido como oprimido e quem sofre a violência tornar-se o agressor (a). Foram meses e meses, em que me senti exposta e colocada nesta situação como agressiva e raivosa, fui silenciada pelo choro daquela mulher branca, tendo que “zelar” pelo seu bem estar, enquanto era culpabilizada por seu sofrimento. Mas, identifiquei que aquela situação se tratava de um processo que a branquitude atualiza para silenciar e anular nossa produção intelectual, e, assim, não se pensar de forma crítica a dita supremacia branca, perpetuando uma lógica colonialista que invisibiliza modos de vida e saberes do povo negro e quilombola. O choro e a infantilização daquela pesquisadora não

me causaram comoção, pois tratava-se de um recurso utilizado, recorrentemente, pela branquitude para velar e impedir a exposição de práticas excludentes, neste caso, por meio da “paparicação” de mulheres brancas, que tanto contribuem para a estigmatização de meninas e mulheres negras como inconvenientes, agressivas ou raivosas.

(Vanessa Diniz)

Hill Collins chama de “Imagens de Controle” esses estereótipos criados no período da escravização e colonização. Esse conceito foi criado para explicar que essas imagens são, na verdade, formas de nos definir para melhor nos controlar, criadas pelo capitalismo branco masculino e, quando não, utilizar-nos como um recipiente esvaziado de subjetividade, aniquilando nosso pensamento e nosso corpo. Entre essas imagens estão: servas, mães pretas, prostitutas, mulas, raivosas, rudes, pouco femininas, emotivas, passionais, insaciáveis sexualmente, perigosas, desviantes, impuras, agressivas e até objeto de estudos.

E quem melhor para perceber a infantilização de mulheres brancas? A sua outra⁶, ou seja, mulheres negras, pois este comportamento é tão naturalizado para mulheres brancas, sobretudo burguesas, que passa despercebido no dia a dia. Nós, mulheres negras, temos uma vasta experiência com esta infantilização de nossa Outra, pois historicamente, participamos intensamente da vida privada dela, conhecemos os bastidores das artimanhas, seja pelas vivências pessoais ou pelas histórias de nossos ancestrais nas suas cozinhas.

3- Dispositivo de gênero & Dispositivo de racialidade na construção das subjetividades femininas

Dispositivo é um conceito de Michel Foucault que quer dizer um tipo de prática de poder, dita ou não, adoperada pelas instituições a fim de manter controle sobre corpos e indivíduos para regular comportamentos, subjetividades, sexualidade etc. Para o filósofo, um dispositivo tem “um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência.

6 A outra da Outra” é uma expressão de Gadra Kilomba no livro “Memórias da Plantação”. A autora utiliza a feminista francesa Simone de Beauvoir que diz que a mulher é a outra do homem. Neste caso, a mulher negra é a Outra da mulher branca.

O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.” (FOUCAULT, 1979, p. 244).

A partir disso, Sueli Carneiro nos apresenta, na sua tese de doutorado (2015) a ideia de Dispositivo de racialidade na sociedade brasileira que age, de forma explícita ou não, para submeter a população negra. Esse dispositivo produz saberes, poderes e subjetividades e, na visão da autora: dispositivo de racialidade vem se constituindo historicamente em elemento estruturador das relações raciais no Brasil (CARNEIRO, 2015:33). Em linhas gerais, o Dispositivo de Racialidade é:

Uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos pólos das racialidades. (CARNEIRO, 2015, p. 34).

A psicanalista e professora universitária Valeska Zanillo⁷, também trabalha com a noção de Dispositivo aplicada ao gênero. Ela diz que o Dispositivo de Gênero cria alguns comportamentos que são conteúdo do gênero feminino e do gênero masculino. Em uma sua fala no podcast Nu Frontal⁸, ela diz que o choro é aceitável como expressão feminina, mas a agressividade e a raiva, não. No entanto, estudos sobre raça, sobretudo a teoria feminista negra, nos mostram que o gênero não acomuna todas as mulheres e, assim, o choro não é expressão feminina para mulheres negras, pois estas são ligadas à força, ao sexo, ao trabalho e à agressividade e raiva, afetos reprovados em mulheres brancas. Nós, mulheres negras, fomos construídas fisicamente como “burros de cargas” ou “mule”, fortes, incansáveis para o uso de nossa mão de obra e, por outro lado, para a reprodução. Quando convém nos tiram o gênero, igualando-nos aos homens no mesmo tipo de trabalho e, quando precisam dos nossos úteros, chamam-nos de reprodutoras, como bem lembra Davis em “Mulheres, Raça e Classe”.

Mas as mulheres (negras) também sofriam de forma dife-

⁷ Valeska Zanillo é pesquisadora da área da saúde mental e gênero do Departamento de Psicologia da Universidade de Brasília.

⁸ Ver a entrevista no site Ep 03: Dispositivos de gênero, com Valeska Zanillo - Nu Frontal | Podcast no Spotify

rente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p.19, grifo das autoras).

bell hooks (2013) em “Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade” diz que esse lugar construído para a mulher negra também foi usado pelas mulheres brancas a fim de nos controlar e afirmar seu poder de raça junto aos homens brancos. Muitas delas, no período escravocrata, temendo perder os privilégios junto aos seus, empurravam mulheres negras para esses “lugares”, toda vez que tentavam sair. Foi assim ao desacreditá-las nos casos dos estupros cometidos por seus maridos, pais e irmãos brancos, culpabilizando as próprias mulheres negras pela violência. Foi assim, toda vez que algum homem branco queria estabelecer algum vínculo afetivo ou econômico com as mulheres negras, sendo as brancas, as primeiras a denunciar e a chamar em causa a rede de apoio branca para puni-las, quando não, até matá-las. As feministas brancas que definem como norma de mulher a própria experiência, diz bell hooks (2013, p. 243), romantizam a tal ponto a conexão das mulheres negras em suas cozinhas, com o termo “quase da família”, que toda vez que essas tentam apontar a relação de poder nessas práticas são consideradas “negras raivosas” (*ibidem*, p. 139). Assim, “em vez de explorar as razões pelas quais essa hostilidade existe ou de lhes atribuir alguma legitimidade como reação adequada à dominação e à exploração, elas veem a mulher negra como teimosa, problemática, irracional e louca” (*ibidem*, p. 137-138).

4. Conclusão

Vê-se que, na estrutura brasileira, marcadamente racista, classista e patriarcal, a construção da subjetividade de mulheres brancas e negras depende do lugar no qual estas estão inseridas. Há uma conjuntura que acomuna mulheres brancas, das camadas privilegiadas, outra para mulheres negras, ainda maioria que o ocupa os empregos mal remunerados e de cuidado das primeiras.

Esta estrutura, por vezes invisível, forja o comportamento de infantilização de mulheres brancas, o que as levam a comportar-se no espaço privado e público, de modo a obter vantagens através desta suposta fragilização e atitudes infantilizadas, como o choro, o tom de voz e o modo de mover o corpo. O fenótipo, neste caso, é determinante para a incorporação deste tipo de comportamento, pois, notamos que, o mesmo para mulheres negras não se verifica, uma vez que invocamos força, trabalho e cuidado dos outros.

Este tipo de subjetividade, típica de nossa estrutura colonialista e capitalista periférica, afeta as relações entre mulheres negras e brancas. Enquanto, em nome de uma suposta natureza que tudo aguenta, nos negam o direito de expressar nossas emoções. Então para algumas, comportam-se como eternas “meninas”, com quarenta, cinquenta ou sessenta anos. Mesmo diante de erros ou crimes é praxe, na realidade brasileira, a infantilização de mulheres brancas, economicamente privilegiadas, oferecer-lhes a presunção de inocência, o que para mulheres negras, mesmo sendo vítimas de estupros ou abusos na infância, são impedidas de receberem apoio e cuidado, vendo uma inteira sociedade imputar-lhes culpa.

Para mulheres negras, é fundamental criar espaços seguros para desaguar, para produzir percursos para que nossas águas salgadas mais profundas possam aliviar os açoites subjetivos que hoje sofremos nas nossas mentes, mas que outrora eram, exclusivamente, efetuados nos nossos corpos. O racismo faz com que invisibilizem as nossas expressões emocionais desde a infância, gerando uma mortificação pela via da implosão, simbólica e material, através da qual sucedem nossos adoecimentos físico e mental.

Já para mulheres brancas, o nosso patriarcado capitalista, aliado ao racismo estrutural requer atitudes infantilizadas, isentando-as de assumir responsabilidade diante das desigualdades e opressões. Daí a necessidade de expor as artimanhas de um feminismo que tenta, a todo custo, nos unir pelo gênero, como se os outros pilares da opressão não nos diferenciasssem. Não raras as vezes em que feministas se beneficiam da infantilização e tiram vantagens disso nas relações, sejam com homens, sejam com mulheres negras.

5. Referências bibliográficas

- ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana. *Infância, Raça e “Paparicação”*. Educação em Revista, vol.26, n.2, Belo Horizonte, ago. 2010.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOURDIEU, Pierre. *Participant Objectivation*. Journal of the Royal Anthropological Institute. V. 9, n.2, p. 281-294, June 2003.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 2000.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Sexual Politics African Americans, gender, and the new racism*, Routledge, New York, 2004.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ESTEBAN, M.L. *Antropologia Encarnada. Antropologia desde una misma*. Papeles de CEIC 12, jun., 2004.
- FEDERICI, S. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l’accumulazione originaria*: Milano, Mimesis, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FUSASCHI, Michela. *Corpo non si nasce, si diventa*. Editore Sisu, Roma, 2018.
- HARAWAY, D. *Saberes localizados: a questão da Ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5), pp. 07-41, 1995.
- HOOBS, bell .*Ensinando a transgredir: a educação como prática da Liberdade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

HORDGE-FREEMAN Elizabeth. *The color of love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*. University of Texas Press, Austin, 2015.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of everyday racism*. Munster: Unrast, 2012.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade – novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição – Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

REPORTAGEM

< Entrevista de Suzane Von Richthofen ao Fantástico em abril de 2006 >. 09 de abril de 2006. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8Mj4qVm5teU>. Acessado em fevereiro de 2022.

FILME

A menina que matou os pais. Direção de Maurício Eça. Produção de Marcelo Braga. Brasil. Distribuição Amazon Prime Video. 24 de setembro de 2021.

A autoetnografia como prática contra-hegemônica

Camila Fontenele de Miranda ¹

Resumo

A partir do livro *Critical autoethnography: intersecting cultural identities in everyday life* (2014), organizado por Robyn Boylorn e Mark Orbe, proponho neste artigo uma discussão onde empreendo a importância de analisar a autoetnografia desenraizada da matriz civilizatória, exclusivamente ocidental, na qual é normalmente inserida como um método útil somente para expressar as experiências localizadas nas diferenças ou na instância de se reconhecer a diversidade. Além disso, trago algumas indagações provenientes das limitações impostas à práxis, pois, se estamos falando de uma supremacia que exerce sua dominação sobre grupos/povos e, conseqüentemente, sobre o conhecimento, narrativa e a verdade, o que significa qualquer coisa? Por quais parâmetros o bem escrito é avaliado? Como quantificar a criatividade? Qual é a função da autoetnografia se nem todos os relatos são considerados apropriados? Dessa forma, interessa-me demonstrar que as autoetnografias têm a possibilidade de interpelar os estereótipos e as narrativas hegemônicas, de criar espaços vastos de reflexão e de auxiliar no aperfeiçoamento das nossas incessantes negociações no campo do conhecimento. Portanto, por meio de uma perspectiva interdisciplinar, crítica e corporalmente implicada (experiência pessoal), busco tecer e contribuir para a ampliação da presente discussão que, por sua vez, é inesgotável e atravessada por inúmeras complexidades.

Palavras-chave: Narrativas pessoais; Metodologia; Autoetnografia.

Autoethnography as a counter-hegemonic practice

Abstract

Based on the book *Critical autoethnography: intersecting cultural identities in everyday life* (2014), organized by Robyn Boylorn and Mark Orbe, I propose in this article a discussion where I undertake the importance of analyzing the autoethnography uprooted from the civilizatory matrix, exclusively Western, in which it is usually inserted as a useful method only to express the experiences located in the differences or in the instance of recognizing diversity. Furthermore, I introduce some questions arising from the limitations imposed on praxis, for if we are talking about supremacy that exerts its domination over groups/peoples and, consequently, over knowledge, narrative, and truth, what does anything mean? By what parameters is good writing evaluated? How can creativity be quantified? What is the function of autoethnography if not all stories are considered appropriate? In this way, I am interested in demonstrating that autoethnographies can question stereotypes and hegemonic narratives, to create vast spaces for reflection, and to assist in the improvement of our incessant negotiations in the field of knowledge. Thus, through an interdisciplinary, critical, and corporally implicated (personal experience) perspective, I seek to weave and contribute to the expansion of the present discussion, which, in turn, is inexhaustible and crossed by countless complexities.

Keywords: Personal Narratives; Methodology; Autoethnography.

¹ Mestranda no programa interdisciplinar de Estudos da Condição Humana na Universidade Federal de São Carlos — UFSCar.

Introdução

Quando li *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, livro da autoria de Grada Kilomba, traduzido por Jess Oliveira e lançado no Brasil em 2019 pela editora Cobogó, senti-me muito impactada. Kilomba expõe, através das conversas com mulheres da diáspora africana, relatos de racismo cotidiano. O livro perpassa pela teoria pós-colonial, estudos da branquitude, psicanálise, estudos de gênero, feminismo negro e narrativa poética. Em suas primeiras páginas, a autora chama a atenção para a linguagem e o quão complicado foi traduzir o livro para o português, pois nosso idioma exclui *sujeitos*² que se encontram fora das normatividades do masculino/feminino e ainda reproduz os miasmas do colonialismo. Grada proporciona um diálogo muito importante sobre novas práticas diante de um olhar múltiplo e crítico para o campo acadêmico e da ciência. Foi por meio da leitura dessa obra que me deparei pela primeira vez com o conceito de *Study Up*, “onde pesquisadoras/es investigam sujeitos de seu próprio grupo social, ou pessoas de status similares, como forma de retificar a reprodução do status quo dentro da produção do conhecimento” (KILOMBA, 2019, p. 82). Com isso, iniciei o processo de averiguação sobre metodologias que se aproximassem e oportunizassem um procedimento contra-hegemônico na pesquisa científica.

Mariza Méndez (2013) define a autoetnografia como um modo de pesquisa educacional que coloca em relevo as pessoas no processo de descobrimento sobre o que é preciso realizar, sobre o que é viver e o que suas lutas significam. bell hooks, em *A margem como um espaço de abertura radical* (2019), traduzido por Jamille Pinheiro Dias, promove a compreensão de que “somos transformados, individualmente, coletivamente, à medida que criamos um espaço criativo radical que afirma e sustenta nossa subjetividade, que nos dá um novo lugar a partir do qual podemos articular nosso sentido de mundo.” (hooks, 2019, p. 295).

Para o artigo, questionei-me sobre a abordagem e o quanto poderia contribuir com a presente discussão, visto a amplitude do debate que, por sua vez, continua complexo e inesgotável. Escrever sobre esse método

é um processo contínuo de negociação com uma Academia que ainda resguarda as estruturas coloniais; por essa razão, trago uma perspectiva interdisciplinar para podermos expandir o debate. Implico-me no assunto, pois é importante “imprimir um sentido de localização na minha maneira de falar, não apenas de quem eu sou no presente, mas de onde eu venho, das múltiplas vozes que existem dentro de mim” (hooks, 2019, p. 283). Em consequência, não me interessa firmar a minha escrita por meio de práticas que solicitam à pesquisadora neutralidade e distanciamento.

Anseio articular a autoetnografia como uma prática contra-hegemônica, por acreditar que ela "legitima relatos de discriminação e diferença em primeira pessoa e, conseqüentemente, pode auxiliar na crítica do colonialismo, racismo, sexismo, nacionalismo, regionalismo e etnocentrismo³ (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 236, tradução nossa). Nós⁴, como pesquisadoras comprometidas, temos o dever de confrontar as suposições de verdade.

Autoetnografia: a escolha de uma perspectiva

A autoetnografia é imensamente diversa e, muitas vezes, acontece “acidentalmente”. A práxis pode ser evocativa, terapêutica, incorporada, performativa, *queer*, etc. Porém, abstenho-me de flunar por toda a metodologia, por acreditar ser mais rico focar nas colocações que corroboram com o objetivo principal da abordagem deste artigo. Sendo assim, compreendo a autoetnografia como uma análise cultural elaborada por meio da narrativa pessoal, onde é possível desenvolver uma lente crítica em uma práxis dentro ↔ fora, de modo a entender quem somos nas nossas comunidades. Esse método permite uma análise mais próxima das questões pessoais e culturais, percebendo que somos atravessadas por diversas dimensões e temos múltiplos pontos de vista sobre nós mesmas e nossas localizações culturais (BOYLORN; ORBE, 2014). No livro *Critical autoethnography: intersecting cultural identities in everyday life* (2014), organizado por Robin Boylorn e Mark Orbe, temos um entendimento interseccional da prática, considerando as diferentes circunstâncias que atravessam simultaneamente as identidades.

2 Utilizo o termo sujeito, em itálico, por compreender a problemática da língua portuguesa onde a palavra não possibilita variações de gênero. Grada Kilomba ressalta as violações de poder e violência no idioma, assim como a urgência de encontrarmos novas terminologias.

3 “Legitimizes first-person accounts of discrimination and difference and can therefore aid in the critique of colonialism, racism, sexism, nationalism, regionalism, and ethnocentrism” (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 236).

4 Aplico o “Nós” de um lugar de resistência e não de dominação.

Por meio das autoetnografias, abrimos caminhos “para interrogar como afiliações de identidade sobrepostas e aparentemente opostas influenciam nossas vidas, relacionamentos e narrativas pessoais”⁵ (BOYLORN; ORBE, 2014, p.234-235, tradução nossa). Sendo assim, podemos observar que existe um vínculo entre autoetnografia ↔ comunicação intercultural ↔ comunicação interpessoal. A comunicação intercultural nos permite considerar as interferências e influências culturais, enquanto a comunicação interpessoal nos demanda desvelo nas relações e trocas com as pessoas do nosso contexto familiar, escolar/universitário, de trabalho e da comunidade em que vivemos.

Foi durante uma pesquisa curatorial sobre o território de Sorocaba que percebi a utilização da autoetnografia na minha prática artística. Mediante a minha experiência na cidade como uma mulher jovem, racializada, gorda, migrante e moradora de um bairro periférico, encontrei possibilidades de nomear os atravessamentos, as sujeições, as violências, as intolerâncias, as dominações e assim criei imaginações sobre um futuro possível. Identificar o meu ponto de partida me deu subsídio para articular com os agentes locais, coletivos, movimentos e espaços independentes.

Entre uma articulação e outra, entre demandas da curadoria, fui convidando as pessoas da minha rede para ter um olhar mais imaginativo e crítico sobre a cidade. Percebiam, desde os lados do Sesc até a Zona Norte, é possível criar pontos de conexão. Quem anda pela Afonso Vergueiro, perto do Maloca Centro Criativo, ou pela Vila São João, deve saber que existe um rio enterrado que traz à tona suas memórias aquáticas em toda chuva forte. O Cemitério da Saudade é um grande centro de rituais e canonização de pessoas daqui. (...) o que muda quando sabemos que a rua passa pelo meio do rio? O que muda quando questionamos o regime de quem pode falar? O que muda quando nomeamos? O que muda quando olhamos e agimos a partir do perto? São perguntas que passei a fazer, não para encontrar respostas e certezas absolutas, mas para (des)orientar aquilo que já estava pronto, na ponta da minha língua, quando o assunto era a cidade (MIRANDA, 2021).

Sorocaba, assim como muitas cidades do interior de São Paulo, é detentora de um histórico que consagra

5 “To interrogate how overlapping and seemingly opposing identity affiliations influence our personal lives, relationships, and narratives”. (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 234-235).

a vinda dos bandeirantes. Em relevo existe a “história oficial” intensamente celebrada; como consequência, a grande parte da população não conhece as narrativas indígenas e negras que, quando citadas, são carregadas de estereótipos. Por exemplo, Baltasar Fernandes, bandeirante e “fundador” de Sorocaba, é visto como um grande capitão “caçador de índios”. Colocações como essas são consideradas “aceitáveis” em diversas situações, seja no campo educativo, em um guia de turismo ou em uma conversa informal. Ao afrontar por uma lente crítica essas informações de via única, temos a oportunidade de evocar histórias sobre o território que não sejam somente pela perspectiva do dominador, e elas se dão pelas narrativas. Leda Maria Martins, em seu livro *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá* (1997), elucida que:

Nas narrativas há um evidente jogo sógnico entre olhar e ver, querer e poder, submissão e resistência, passividade e transgressão, transparência e ocultamento. Em todas as narrativas os sintagmas ver, poder, resistir, insistir, transgredir, aparentar e lutar são atributos do negro em oposição ao branco que quer, olha, agride, é vencido. O branco olha a imagem, mas é o negro que a vê (MARTINS, 1997, p. 60).

Evidenciando a necessidade de corrigir a perspectiva das narrativas, a teórica Saidiya Hartman introduziu o termo *fabulação crítica* como uma forma de revelar lacunas e silêncios nos arquivos sobre a escravidão, combinando pesquisa histórica com teoria crítica e a narrativa ficcional. Ela considera que “a narrativa pode ser a única forma de reparação disponível para o crime monumental que foi o comércio transatlântico de escravos e o terror da escravidão e do racismo”⁶ (SIEMSEN, 2018, tradução nossa). Inspiro-me nesta colocação para criar um ponto em comum com o território de Sorocaba, pois acredito na concepção de uma performance afirmativa e comprometida com a nomeação do nosso tempo. No ensaio *Vênus em dois atos*, Hartman levanta questões importantes para pensarmos sobre o assunto:

Como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos saber? (...)

6 “Narrative may be the only available form of redress for the monumental crime that was the transatlantic slave trade and the terror of enslavement and racism”. (SIEMSEN, 2018).

É possível construir um relato a partir do “locus da fala impossível” ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? (...) E, de qualquer forma, o que as histórias tornam possível? Um jeito de viver no mundo no rescaldo da catástrofe e da devastação? Uma casa no mundo para o ser [self] mutilado e violado? Para quem — para nós ou para elas? (HARTMAN, 2008, p. 16).

Diante dos questionamentos da teórica, acredito que seja impossível não pensar na atual situação pandêmica que vivemos, onde a Covid-19, uma doença infecciosa causada por um coronavírus, assola nossos dias. A distopia desvela situações do passado não resolvidas, principalmente considerando o Brasil, onde o então presidente Jair Bolsonaro e seus cúmplices se ausentaram, deixando o cuidado, qualquer auxílio e orientação a cargo individual. Em um processo de desterritorialização acarretado pelo luto, Saidiya novamente parece trazer as perguntas certas: “Quais são as histórias que se contam em tempos sombrios? Como uma narrativa de derrota pode possibilitar um lugar para os vivos ou imaginar um futuro alternativo?” (HARTMAN, 2020, p.32). Tais considerações me fazem respirar fundo e lentamente, e permitem observar a importância dessa proposta da autoetnografia pela perspectiva da Boylorn e Orbe.

Pedra no meio do caminho: críticas ao método e possíveis limitações

Quando nos preparamos para uma travessia, levamos nossas referências, a experiência de vida e a lembrança de quem nós somos. Isso não é um acúmulo que mora na cabeça somente, mas é o que compõe nossa forma de andar, de sentir, de performar, de falar, de escrever, de narrar. É aquilo tudo que transmite o tom do nosso deslocamento, a nossa visão de mundo. Como em toda travessia, existem as pedras que obstruem o nosso caminho, que solicitam negociação, estratégia, cuidado e, às vezes, até recusa. Muitas delas não são novas, só modificaram o nome para atravancar o presente em uma tentativa de nos interromper. Com isso, para dissecar as críticas e limitações postas à autoetnografia, vejo-as como pedras antigas e sei, que neste momento, é necessário cuspir as palavras.

Nas leituras de artigos e livros sobre o assunto, nomes como os acadêmicos Paul Atkinson e Geoffrey

Walford são citados com recorrência. Atkinson acredita que um dos problemas desse método é o grande destaque na subjetividade, nos aspectos narcisistas e introspectivos. No artigo *Indigenous Research and Romantic Nationalism*, publicado com Anne Ryen em 2016, Atkinson desenvolve ideias para questionar a ênfase contemporânea no desenvolvimento pessoal/experimental nas metodologias atuais ou, como nomeia, “a ascensão do romantismo na metodologia social contemporânea”. Apesar de trazerem a IR⁷ como tema, são perceptíveis muitas relações com o debate tratado aqui, principalmente na colocação:

Não devemos esperar mais métodos de pesquisa descontextualizados do que qualquer outro fenômeno social, independentemente da cultura e organização social. (...) A pesquisa qualitativa contemporânea é muitas vezes caracterizada por suas próprias formas de romantismo, especialmente no uso generalizado da entrevista pessoal, em detrimento de análises sustentadas, fundamentadas nas disciplinas das ciências sociais⁸ (ATKINSON; RYEN, 2016, p. 11-12, tradução nossa).

Walford também discorre que “se as pessoas desejam escrever ficção, elas têm todo o direito de fazê-lo, mas nem todo o direito de chamá-la de pesquisa”⁹ (WALFORD, 2004, p. 411, tradução nossa). Segundo ele, a autoetnografia não pode operar como um relatório de pesquisa, exceto se satisfizer aos padrões e aos testes de validade e relevância (ROOM, 2010). A prática é normalmente classificada como “leve”, “ficcional” ou de “extrema subjetividade”. Ao considerar que a subjetividade é um dos motivos para a limitação e para uma certa invalidação da autoetnografia como prática científica, temos a nitidez de que estamos lidando com um sistema que define tudo, bloqueia os espaços e as narrativas (RIBEIRO, 2019). A partir disso, é engendrado um discurso sobre o “Outro”, a outridade como sinônimo de objetividade, neutralidade e abstração. É significativo perceber que a indicação da importância de falar sobre o “Outro”, ou sobre as

7 Indigenous Research.

8 “We should no more expect de-contextualised research methods than we should expect any other social phenomenon to exist independently of culture and social organisation. (...) Contemporary qualitative research is too often characterised by its own forms of Romanticism, especially in the pervasive use of the personal interview, at the expense of sustained analysis grounded in the disciplines of the social sciences” (ATKINSON; RYEN, 2016, p. 11-12).

9 “If people wish to write fiction, they have every right to do so, but not every right to call it research” (WALFORD, 2004, p. 411).

diferenças, muitas vezes esconde a opressão (hooks, 2019). Aparentemente, é como cair em uma areia movediça: mesmo sendo engolidas, temos a ideia de que conseguiremos articular nossos movimentos naquele espaço. Mas, quanto mais nos movimentamos, mais a areia nos afunda em sua densidade e, para esgueirar-se, é necessário permanecer imóvel, aludir à ausência — certamente uma armadilha.

Não há necessidade de ouvir sua voz se posso falar sobre você melhor do que você pode falar sobre si mesmo. Não há necessidade de ouvir sua voz. Me conte apenas sobre a sua dor. Quero conhecer sua história. E depois vou recontá-la para você de um novo jeito. Recontá-la de tal maneira que se torne minha, minha própria história. Ao reescrever você, eu me reescrevo. Eu ainda sou autor, autoridade. Eu ainda sou o colonizador, o sujeito falante, e agora você está no centro da minha fala. Chega. (hooks, 2019, p. 292-293).

A hegemonia científica funciona em um raciocínio binário, entre o universal/específico, o objetivo/subjetivo, o neutro/pessoal, o racional/emocional, o imparcial/parcial. No vídeo *What we are talking about* (2016), a artista Ana Pi performa, junto com Jideh High Elements, *from Grada Kilomba in Decolonizing Knowledge*, e explana energeticamente:

Quando eles falam: é científico;
quando Nós falamos, é anticientífico.
Quando eles falam: é universal;
quando NÓS falamos, é específico.
Quando eles falam: é objetivo;
quando NÓS falamos, é subjetivo.
Quando eles falam: é neutro;
quando NÓS falamos é pessoal.
Quando eles falam: é racional;
quando NÓS falamos é emocional.
Quando eles falam: é imparcial;
quando NÓS falamos é parcial.
Eles têm fatos,
NÓS temos opiniões.
Eles têm o conhecimento,
NÓS temos experiências.
NÓS não estamos aqui lidando

com uma “coexistência pacífica de palavras”,
e sim com uma hierarquia violenta, que
define “Quem pode falar”,
e “O que NÓS podemos falar sobre”.
(PI, 2016).

É explícito, mesmo que previamente pareça ser apenas uma “coexistência dos opostos”, que, na verdade, tratam-se de ferramentas de dominação e de um regime de quem pode falar. As limitações e as colocações de Atkinson e Ryen (2016) e Walford (2004), quanto à autoetnografia, parecem aludir despreziosamente às solicitações de um modo “sério” de fazer uma “boa ciência”, ao que aqui iremos chamar de epistemicídio. Boaventura Sousa Santos (2014) indica que o termo epistemicídio simboliza o assassinato dos conhecimentos e da cultura de grupos/povos que não são assimilados na perspectiva eurocêntrica hegemônica. É importante lembrar que esse termo não é uma coincidência e sim um projeto, onde a visão do branco/ocidental foi instaurada, e ainda sobrevive na contemporaneidade como modelo universal de verdade e de humanidade (SANTOS, 2014). Sueli Carneiro, sob um olhar expansivo, explica que “o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender” (CARNEIRO, 2005, p. 97), pois ele também está conectado com a negação ao acesso à educação, sobretudo do *sujeito* negro como emissor e formador de um conhecimento legitimado.

Essa perspectiva da autoetnografia apenas valida o relato “pessoal” se ele estiver muito bem escrito e possuir habilidades suficientemente criativas, além de enfatizar como não significa que “qualquer coisa serve” e que, por isso, algumas pessoas fracassam ao utilizá-la (ROOM, 2010). Tendo isso em vista, trago, então, algumas perguntas retóricas que surgiram ao estudar esses conceitos: se estamos falando de uma supremacia que exerce sua dominação sobre grupos/povos e, conseqüentemente, sobre o conhecimento, narrativa e a verdade, o que significa “qualquer coisa”? Por quais parâmetros o “bem escrito” é avaliado? Como quantificar a criatividade? Qual é a função da autoetnografia se nem todos os relatos são considerados apropriados?

Assim sendo, expresso o que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie identifica como *O perigo de uma história única*¹⁰ (2009). Por meio de seus relatos pessoais, experiências de sua infância e juventude, e nos deslocamentos entre a Nigéria, os EUA e o México, a escritora enfatiza o quanto as narrativas únicas roubam a dignidade das pessoas, criam estereótipos e, muitas vezes, engendram repetições sobre catástrofes em cima de um povo. Adichie expõe que essa prática tem relação direta com o poder e, neste caso, acredito que também podemos estabelecer comparações com o lugar ocupado pelos pesquisadores que validam somente uma forma de escrita como acadêmica.

Creio que seja oportuno colocar em relevo para essa discussão o termo narcisismo, utilizado por Atkinson. Em *Illusions Vol. I, Narcissus and Echo*¹¹ (2019), Grada Kilomba transforma o Mito de Narciso¹² em metáfora para uma sociedade que não solucionou seu próprio passado, enquanto Eco é destinada ao mutismo, replicando os dizeres de Narciso. Portanto, é importante ressaltar que “a colonização imprime um olhar do outro sobre nós mesmos. E a gente, muitas vezes, pacificamente, é levado a aceitar e a disseminar” (MARTINS, 2019). Chimamanda exemplifica pontualmente quando diz que, se tudo o que ela sabe sobre a África viesse somente do imaginário popular, provavelmente acharia que esse território seria composto simplesmente por paisagens exuberantes, animais exóticos e pessoas estranhas que iniciam guerras sem sentido, morrem de fome e de aids, seres extremamente vulneráveis e inábeis para falar como *sujeitos*, que aguardam esperançosos pela salvação divina dos estrangeiros brancos (ADICHIE, 2009).

Portanto, é importante analisar a autoetnografia desenraizada da matriz civilizatória, exclusivamente ocidental, para que não caiamos na armadilha de que ela serve somente para expressar as experiências localizadas nas diferenças ou na instância de se reconhecer a diversidade. O endosso que faço é para demonstrar que as autoetnografias têm a possibilidade de interpelar os estereótipos e as narrativas hegemônicas, de criar espaços reflexivos não limitados e de auxiliar no aperfeiçoamento das nossas incessantes negociações

10 Palestra enunciada por Chimamanda Ngozi Adichie via TED TALK, em 2009. Adaptada em formato de livro de bolso e lançado no Brasil em 2019 pela editora Companhia das Letras, tradução de Julia Romeu.
11 Obra parte da exposição Grada Kilomba: Desobediências Poéticas, exibida de 06 de jul. a 30 de set. 2019 na Pinacoteca de São Paulo.

12 O Mito de Narciso alude à história de um jovem caçador fascinado pela sua própria imagem. Em alguns lugares, Narciso foi remetido ao ápice da vaidade.

no campo do conhecimento (BOYLORN; ORBE, 2014). Por esse motivo, é necessário perceber que, “quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso.”¹³ (ADICHIE, 2009); compreendemos que “teorizar sobre essa experiência estética e criticamente, faz parte de um conjunto de ações para uma prática cultural radical” (hooks, 2019, p. 287). É a partir desse gesto, no desfazer desses pactos, que construímos fugas e lugares, onde seja possível cuspir as nossas palavras no mundo.

Encontrando formas de cuspir as nossas palavras

Quando assisti ao documentário *A Litany For Survival: The Life and Work of Audre Lorde* (1995), dirigido por Michelle Parkerson e Ada Gay Griffin, o impacto foi tão grande que lamentei estar sozinha no momento, pois desejava comentar com alguém o quanto me sentia emocionada. Com isso, fingi que Audre era a “minha amiga secreta” e fui dormir perto das três da madrugada, suspirando. Acordei às seis horas da manhã engasgada, sentei-me na cama e, ainda sonolenta, tive a impressão de escutar a voz de Lorde: *não guarde as palavras para si*. A ardência em minha garganta foi tanta que precisei me levantar e procurar uma alternativa para acabar com aquele incômodo; tomei quase um litro de água para aliviar a queimação, mas a única coisa que resolveu foi cuspir na pia do banheiro inúmeras vezes. Cerca de quarenta minutos depois, consegui dormir novamente.

Diante dos tais acontecimentos, resolvi revisitar o ensaio *A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação*, traduzido por Stephanie Borges, onde Audre nos evoca a quebrar o silêncio e ir além da expressão do medo: “Quais são as palavras que você ainda não tem? O que você precisa dizer? Quais são as tiranias que você engole dia após dia e tenta tomar para si, até adoecer e morrer por causa delas, ainda em silêncio?” (LORDE, 2019, p. 50-51). Certamente, em algum plano do inconsciente, a “minha amiga secreta” me impulsionava ao cuspe; o refluxo já não era mais uma solução. Nunca foi.

13 Chimamanda utiliza a palavra “paraíso” fazendo analogia à escritora americana Alice Walker.

Para sobrevivermos na boca desse dragão que chamamos de américa, tivemos que aprender esta lição, a mais vital: que a nossa sobrevivência nunca fez parte dos planos. Não como seres humanos. Incluindo a sobrevivência da maioria de vocês aqui hoje, negras ou não. E essa visibilidade que nos torna mais vulneráveis é também a fonte de nossa maior força (LORDE, 2019, p.51-52).

Com o gesto de cuspir, proponho produzirmos autoetnografias a partir de “lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações” (MARTINS, 1997, p. 25). A vida, assim como a história, é um redemoinho em movimento constante que nos solicita atenção e uma investigação minuciosa em suas frestas. Para isso, gosto de fazer a comparação de que “o longe, esse ambiente macro que normalmente nos causa incômodo, é a canalização de todos os ‘pertos’ que deixamos de olhar” (MIRANDA, 2021). Por conseguinte, a encruzilhada é essa catalisadora que promove o encontro das diversas epistemologias, pois na encruza mora a inventividade de um tempo ainda por existir.

As autoetnografias podem ser potências aglutinadoras das quais podemos e devemos nos apropriar para borrar as fronteiras, não só dos espaços institucionais, mas também entre nós mesmas. Por isso,

Acreditamos que o futuro da pesquisa autoetnográfica está ligada ao incentivo à pesquisa de pessoas que vivem à margem e que são membros de grupos não-dominantes. Acreditamos que a próxima onda de pesquisa autoetnográfica incluirá membros co-culturais contando histórias que ofereçam múltiplos pontos de vista de experiências análogas¹⁴ (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 237, tradução nossa).

Diante desse desafio, parte de nós continuarmos o labor de rachar o concreto e encontrar a água que fertilizará nosso caminho rumo a um horizonte emancipatório. E esse percurso é elaborado com ações constantes.

14 “We believe that the future of autoethnographic research is connected to encouraging research from people who live their lives on the margins and who are members of nondominant groups. We believe that the next wave of autoethnographic research will include co-cultural members telling stories that offer multiple points of view of similar experiences” (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 237).

Considerações finais: um espaço de respiro

No desenvolver deste artigo, fui me afetando e, ao mesmo tempo que questionava, também me senti questionada; usei essa força, então, para pontuar cada linha aqui escrita. Confesso que, no início das minhas leituras sobre a autoetnografia, por um fio não me deixei engolir pelas argumentações que descrevo aqui como práticas que favorecem o “amolecimento” às causas sociais e/ou às questões de diferença. Quase como aqueles discursos que esbravejam: “temos que aceitar as diferenças”, como se fosse um grande favor a ser prestado por aqueles que se encontram em posição dominante; nossas narrativas em troca de pequenas migalhas e/ou invalidadas por sua “extrema subjetividade”.

Dessa maneira, encontrei pontos de fuga na leitura do livro *Critical autoethnography: intersecting cultural identities in everyday life* (2014), organizado por Robin Boylorn e Mark Orbe. A publicação reúne, em sua maior parte, além da potente elaboração sobre a autoetnografia dos organizadores, artigos, textos e ensaios de pessoas de diferentes lugares e vivências, possibilitando não só o acesso a essas histórias (normalmente marginalizadas), como também projetando a criação de um arquivo acadêmico crítico. Inclusive, é importante ressaltar, principalmente, que Boylorn é uma escritora autoetnógrafa negra e feminista, e isso favorece para uma práxis implicada e criteriosa. Sem dúvidas, essa escrita solicitou-me o corpo todo, visto que muito se espera apenas da nossa cabeça, das razões que ali moram. Por isso, escrevi a partir dos rodopios que dei ao evocar Exu na abertura dos caminhos obstruídos pelas pedras (limitações). Percebo que chegar nas considerações finais é poder abrir um espaço para respirar e expressar com mais calma certos atravessamentos, até mesmo aquilo que ainda será fabulado por outros meios e formas. É necessário admitir que certas vias ainda reduzem nossos gestos e nossas narrativas, principalmente quando as nossas referências partem de tantos lugares diferentes. Convenhamos que administrar o tempo e a profundidade da escrita para caber aqui não é uma tarefa fácil, principalmente quando pretendemos criar caminhos de negociações.

Acredito que na Academia existem muitas outras reverberações e tons que devem ser acessados por nós, para podermos transformar a ciência em lugares possíveis e habitáveis para as narrativas, para a comunidade, para os fenômenos e as especulações ainda porvir. Portanto, às pesquisadoras que desejam utilizar esse método em seus trabalhos acadêmicos, fica o desafio da alquimia, o cuspe insurgente que vai além da pedra no meio do caminho.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Palestra proferida no TED Taks Global, jul. 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br. Acesso em: 22 jul. 2020.

ALITANY For Survival: The Life and Work of Audre Lorde. Direção de Michelle Parkerson e Ada Gay Griffin. Nova York: Third World Newsreel, 1996 (90 minutos).

ATKINSON, Paul. Narrative Turn or Blind Alley? *Qualitative Health Research*, v. 7, n. 3, p. 325-344, ago. 1997. ATKINSON, Paul; RYEN, Anne. *Indigenous Research and Romantic Nationalism. Societies*, v. 6, n. 4, p. 1-13, nov. 2016.

BOYLORN, Robin; ORBE, Mark (Org.). *Critical autoethnography: intersecting cultural identities in everyday life*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Tradução Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. *Revista ECO-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 18 ago. 2021.

hooks, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Tradução Jamille Pinheiros Dias. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. *ArteBrasileiros – Performance “ILLUSIONS VOL. I, NARCISSUS AND ECHO”* de Grada Kilomba 32. Bienal de São Paulo (2016). 20 mar. 2019. Disponível em: <https://vimeo.com/325388160>. Acesso em: 14 jul. 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 9-69.

LORDE, Audre. A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 51-56.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, Leda Maria. *Ateliê de Ideias – Encruzilhada referencial do dramaturgo diaspórico*. 28 abr. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Kss5gRCvnY&feature=youtu.be>. Acesso em: 13 jul. 2020.

MIRANDA, Camila Fontenele de. A profecia é água escura e misteriosa, sempre presente. *FRESTAS: Trienal de Artes 2020/2021*, 21 ago. 2021. Disponível em: <https://frestas.sescsp.org.br/editorial/a-profecia-e-agua-escura-e-misteriosa-sempre-presente/>. Acesso em: 31 out. 2022.

MÉNDEZ, Mariza. Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. *Colombian Applied Linguistics Journal*, Bogotá, v. 15, n. 2, p. 279-287, jul./dez. 2013.

PI, Ana. *What we are talking about*. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IQP3LR1nIHg>. Acesso em: 27 abr. 2022.

ROMM, Norma R. A. *Ethnographic Research: Exploring the Quality of Social Life in Social Settings*. In: ROMM, Norma R. A. *New Racism: Revisiting Researcher Accountabilities*. Manaba Beach, África do Sul: Springer, 2010, p. 269-312.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Tradução Roc Filella. Madri: Ediciones Morata, 2017.

SIEMSEN, Thora. On working with archives: an interview with writer Saidiya Hartman. *The Creative Independent*, 18 abr. 2018. Disponível em: https://thecreativeindependent.com/people/saidiya-hartman-on-working-with-archives/?ref=ksr_tci. Acesso em: 13 jul. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *A versatilidade e vanguarda de Grada Kilomba*. VOLZ, Jochen; PICCOLI, Valéria (curadoria); *Grada Kilomba: desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.

WALFORD, Geoffrey. Finding the limits: Autoethnography and being an Oxford University Proctor. *Qualitative Research*, v. 4, n. 3, p. 403-417, dez. 2004.

Autoetnografias dialogadas de feministas negras: experiências de docentes negras em programas de pós-graduação

*Joselina da Silva*¹

*Maria Simone Euclides*²

Resumo

Realizamos estudos e escritas à luz das teorias sobre autoetnografia. Temos buscado discorrer numa perspectiva feminista negra e dialogada constituída a partir de duas vozes que conduzem um ecoar para além dos âmbitos individuais. Nossas reflexões têm sido, com maior ênfase, nos âmbitos das teorias sobre mulher e ciência, racismos diversos e desigualdades de gênero e raça. De modo específico, o ambiente de atuação das professoras doutoras negras, vem sendo nosso locus de análises e problematizações. Neste texto, temos por intenção, trazer algumas de nossas experiências e experiencizações sobre mulher negra e ciência evidenciando como os marcadores de raça e racismo influenciam em nossas respectivas trajetórias como docentes pesquisadoras. Sendo assim, buscamos dar pistas e visibilidade aos desafios enfrentados nestas travessias, bem como nossas táticas de agenciamentos. Assim, é nosso objetivo apresentar, a partir da autoetnografia feminista negra e dialogada, fazeres, epistemes e práxis realizadas por nós: professoras doutoras negras em programas de pós-graduação.

Palavras-chave: Autoetnografias negras. Mulheres. Ciência. Pós-graduação.

Dialogued autoethnographies of black feminists: experiences of black professors in graduate programs

Abstract

We have been carrying out studies and writings in the light of theories on autoethnography. We have sought to discuss a black feminist perspective and dialogue constituted from two voices that lead an echo beyond the individual spheres. Our reflections have been, with greater emphasis, in the areas of theories about women and science, diverse racisms and gender and racial inequalities. Specifically, the working environment of black PhD professors has been our locus of analysis and problematization. In this text, we intend to bring some of our experiences and experiencing about black women and science, showing how the markers of race and racism influence our respective trajectories as research professors. We seek to give clues and visibility to the challenges faced in these crossings, as well as our agency tactics. Thus, it is our objective to present, from black feminist autoethnography and dialogue, practices, epistemes and praxis carried out by us: black doctoral professors in graduate programs.

Keywords: black autoethnographies. Women. Science. Postgraduate studies.

Para o início do diálogo

Temos por intenção, no presente texto, trazer algumas de nossas experiências e experiencizações sobre mulher negra e ciência, evidenciando como os marcadores de raça e racismo influenciam em nossas respectivas trajetórias como docentes pesquisadoras. Dessa forma, buscamos dar pistas e visibilidade aos desafios enfren-

¹ Pós -doutora em Ciências Sociais (Pontificia Universidad Católica del Perú).

² Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará- CE.

tados nessas travessias, bem como nossas táticas de agenciamentos. Assim, é nosso objetivo apresentar, a partir da autoetnografia feminista negra e dialogada, fazeres, epistemes e práxis realizadas por nós - Joselina da Silva e Maria Simone Euclides. Trata-se de uma construção a partir de duas vozes – presentes no texto – que conduzem um ecoar para além dos âmbitos individuais. Vimos realizando estudos e escritas à luz das teorias sobre autoetnografia. Sabemos que o pessoal é político, como nos instruíram os movimentos feministas estadunidenses – o Women’s Liberation Movement – desde os anos sessenta.

Dialogamos e apresentamos, de modo autoetnográfico, oportunidades e análises no campo da nossa atuação nos Programas de Pós-graduação, seja como docentes, orientadoras ou coorientadoras em temáticas étnico-raciais e de gênero. Como perguntas que atravessarão esse artigo trazemos: Mulheres negras moldam os espaços de produção de pesquisas? Que saberes são mobilizados no âmbito do movimento, encontro, fala e escuta entre professoras orientadoras e orientadas que pesquisam as questões étnico-raciais? De modo a complementar a discussão de Londa (2001) e ao mesmo tempo inserindo categorias pouco exploradas por ela, neste artigo partimos da interseccionalidade de gênero e raça. Pretendemos dialogar sobre as seguintes indagações: Mulheres negras na academia, alteram modos de pensar o conhecimento científico? Ou: Mulheres negras em universidades moldam currículos com as teorias feministas e racistas?

Nossas reflexões – de Joselina da Silva e Maria Simone Euclides - têm sido, com maior ênfase, nos âmbitos das teorias sobre mulher e ciência, racismos diversos e desigualdades de gênero e raça³. De modo específico, o ambiente de atuação das professoras doutoras negras, vem sendo nosso *locus* de análises e problematizações. Neste caminho, Layla D. Brown-Vincent Ana (2019) *vê a autoetnografia negra feminista como uma tentativa das mulheres negras de voltar a acreditar no poder de nossa produtividade informada por uma investigação rigorosa sobre nossas sempre vividas e já interseccionais lutas por libertação*⁴.

3 Dentre as produções autoetnográficas já realizadas por nós destacamos os seguintes artigos “Dialogando com as autoetnografias negras: intersecções de vozes, saberes e práticas docente e Autoetnografias de professoras doutoras negras: espaços familiares de fortalecimento.

4 Tradução da autora. Black feminist autoethnography as Black women’s attempt to return to a belief in the power of our productivity informed by a rigorous inquiry into our lived always already intersectional struggles for liberation (p. 114).

Imperioso reiterar que a autoetnografia, enquanto proposta teórica e metodológica de pesquisa, faz-nos trilhar caminhos de compreensão de nossas práxis, ao lado de diferentes agências à luz de um contexto social macro. Frequentemente utilizada pelos grupos tidos como marginalizados - movimentos feministas, mulheres negras, população LGBTQi+ - trata-se de um dispositivo e uma perspectiva de pesquisa que vem sendo ampliada no campo dos estudos sobre as questões sociais de raça, gênero e sexualidades.

Nossas presenças nas ausências: Mulheres negras moldam a ciência?

Num texto publicado em finais dos anos oitenta, Velho e León (1997)⁵ já apontavam o alto grau de disparidade entre homens e mulheres atuando como cientistas e pesquisadoras na pós-graduação. As autoras falam em *gender tracking* entendido como um direcionamento educacional orientado para mulheres ou homens. Assim, determinadas carreiras, tais como as das ciências naturais, são norteadas aos homens e às áreas de humanas dirigidas como se fossem vocação das mulheres. Assim sendo, por razões sociais diversas – lembra a autora – as mulheres são posicionadas em disciplinas tradicionalmente tidas como femininas, quase sempre de menor status social e, por conseguinte, com remuneração inferior no mercado de trabalho.

Segundo as autoras Velho e León (1997), naquela década seria inferior o quantitativo de mulheres quando comparado aos homens, mesmo em caso de sucesso na carreira, onde as mulheres teriam ultrapassado diferentes barreiras e alçado ascender academicamente. No olhar de Velho e León (1997), uma das explicações para o fenômeno repousaria em diferentes fatores sociais, como o país, vida pessoal, área de atuação, política departamental ou universitária, estado civil, número de filhos, políticas públicas do país, estado ou cidade onde atua e ou reside.

Acrescentaríamos a estes, a estrutura de transporte e malha viária que possa permitir maior ou menor deslocamento entre a casa e o trabalho, sistema de creches – para dar suporte as que têm filhos menores – salários compatíveis com a condição de ter empregados domésticos, só para citar alguns.

5 <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/4631474/2350>

Para as que vivem em regime de vida conjugal, a divisão das tarefas e responsabilidades da vida social podem ou não se transformar num transtorno para a dedicação à carreira. Todos estes fatores são intervenientes na produção acadêmica publicada em livros e capítulos de livros nacional e internacionalmente. Há também a participação em reuniões científicas, em números de estudantes orientandas/os, bem como a atuação em diferentes âmbitos da gestão universitária. Somam-se também os percalços oriundos do racismo estrutural, tão presentes nos âmbitos acadêmicos.

No texto *Barreras de género en el desarrollo profesional de la mujer universitaria*, Trinidad Donoso, Pilar Figuera e María Luisa Rodríguez Moreno (2011) argumentam sobre um número importante de pesquisas que evidenciam a persistência de obstruções que dificultam a ascensão profissional das mulheres. Segundo as autoras, este é um fenômeno resultante de condições sociais, nem sempre conscientemente percebidos por mulheres e homens. Podemos trazer aqui também o que propõem Donoso-Vázquez e Montané, Carvalho (2014) que nos lembram que “*las expectativas frustradas, el acoso sexual, la invisibilidad ante los colegas masculinos, las dificultades de conciliación familia-trabajo, los procesos de exclusión en la promoción profesional, etc.*” são, portanto, resultado de estereótipos socialmente construídos nos aparatos que determinam os lugares de gênero nos diferentes momentos sócio-históricos.

Desde la investigación se han elaborado tipologías de barreras atendiendo a: (1) si son internas o externas – línea difícil de determinar como se comprueba en los estudios–; (2) si pueden calificarse de sociales, interpersonales, actitudinales o interactivas; (3) si actúan antes o después de la inserción; (4) o si son producto de la interactividad de factores combinados en diferentes momentos de la carrera profesional (DONOSO-VÁZQUEZ, MONTANÉ, CARVALHO, 2014, pág. 189).

Referindo-nos às mulheres negras, reiteramos que os diferentes formatos de racismos também devem ser aquilatados na análise. O livro “O feminismo mudou a ciência?” escrito por Londa Schiebinger, traduzido em 2001 para o português, trouxe a discussão de como a inserção de mulheres no espaço acadêmico acrescem informações de saberes sobre gênero.

O jornal “Gênero e Número” publicou no dia 20 de junho de 2018, que “mulheres pretas com doutorado são 0,4% do corpo docente na pós em todo o país. Quando somadas, as mulheres pretas e pardas com doutorado, que formam o grupo das negras, não chegam a 3% do total de docentes”. Ainda na visão do jornal:

O grupo com maior representação na docência de pós-graduação é o de homens brancos com doutorado: são 13.198, o que representa 24%. Já as professoras brancas com a mesma escolaridade na docência da pós são pouco mais de 10 mil, ou 19% do total de 53.995 professores nos cursos de doutorado, mestrado e especialização (2018).

Como bem salienta a Profa Zelma Madeira da Universidade Federal do Ceará - UFC, uma das interlocutoras da minha pesquisa de doutorado⁶ (Maria Simone Euclides), intitulada por “Mulheres negras, doutoras, teóricas e professoras universitárias - desafios e conquistas”: *ser mulher e ser professora parece que já vem algo consolidado há tempo. É como se não fosse um lugar deslocado* (EUCLIDES, 2017). No entanto, uma mulher negra ser professora universitária é praticamente uma conquista. É ser uma entre outras tantas docentes não negras que conseguiram romper com um ciclo cumulativo de violências objetivas e simbólicas.

Ser professora... para nós, é coisa importante. É chegar no topo. É dar conta de ser forte e digladiar/ sempre contra as adversidades que o racismo nos atravessa cotidianamente. E de um certo modo, uma conquista para boa parte da família, irmãs, irmãos, primos, mãe, pai, etc. As que abrem as portas, os caminhos para que posteriormente outras gerações se adentrem quer seja por cotas raciais ou não. (Zelma Madeira, 2015, apud EUCLIDES, 2017, pag. 11).

José Jorge de Carvalho (2006) professor e pesquisador da Universidade de Brasília, utiliza a expressão “confinamento racial” para falar da “branquitude” que impera no espaço acadêmico, bem como a maneira em que as questões raciais são tratadas

⁶ Título da tese: Mulheres Negras, Doutoras, Teóricas e Professoras Universitárias: desafios e conquistas. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/26901/1/2017_tese_mseuclides.pdf

na universidade. Para este autor, “a segregação racial no meio universitário jamais foi imposta no Brasil legalmente, mas sua prática concreta tem sido a realidade do nosso mundo acadêmico. Tal fenômeno se instaura através de mecanismos diversos, como por exemplo, no transcorrer das etapas de seleção de professores nos concursos públicos. Insere-se, também, nas dimensões subjetivas e simbólicas, tais como na ideia de capacidade e incapacidade que pode seguir veladamente impedindo o ingresso de concorrentes negros/as.

No meu caso – Joselina da Silva, professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – já ocorreu, num dos programas em que atuo, de alunas mestrandas relatarem – quando assistindo aulas das disciplinas obrigatórias – haverem sido expostas a situações de constrangimento propiciado por professores que não têm aderência aos temas de raça e gênero. Tais docentes chegaram a afirmar que as pesquisas apresentadas não se configurariam num tema de análise acadêmica. Note-se que uma abordava o Programa do Governo Federal PEC-G⁷.

Neste caminho, a pesquisa dialogava com alunas africanas de diferentes universidades e países e de como o racismo influenciava, ou não, suas práxis estudantis. A mesma desqualificação pública ocorreu com outra mestranda que estudava o silenciamento sobre as violências domésticas sofridas por mulheres evangélicas.

Importante observar que afirmações desqualificantes dessa natureza, realizadas com a presença de estudantes de diferentes linhas do programa e com formação acadêmica, ainda inicial, contribuem para a construção de inseguranças e incertezas, nas já vulnerabilizadas alunas, diante de situações outras de sexismo e racismo sofridas na própria universidade ou em seus cotidianos. Esta atitude docente pode também desestabilizar a relação orientadora/orientandos/as se considerarmos que o emissor da análise é um homem branco, o que já o constitui como proprietário do saber e da tradição analítica já academicamente consagrada.

Sob outro aspecto, a orientadora que é mulher e negra – por conseguinte muito próxima da identidade

7 Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G) da alçada dos Ministérios das Relações Exteriores e o da Educação que financia estudantes de graduação oriundos de países em desenvolvimento que mantêm acordos de cooperação educacional e cultural com o Brasil. Para maiores informações, sugerimos: <http://www.dce.mre.gov.br/PECG.html>. Consultado em maio de 2022.

das/os orientandas/os – a depender de como essas alunas se percebiam como tal, pode já ser negativamente comparada com o professor, visto como detentor do “do saber”. Nesta perspectiva, a inter-relação entre subjetividade e objetividade – tão cara aos estudos autoetnográficos – permite a transcendência e a nomeação das violências de raça e gênero que acometem mulheres negras, sejam estas acadêmicas ou não.

O que denominamos por racismo institucional é naturalizado e reproduzido cotidianamente, além da segregação racial, gênero também configuraria este lugar como um espaço de arbitrariedade e poder masculino. Consequentemente, os desdobramentos da dominação masculina e a “superioridade racial” se coadunam com a relação entre poder e saber. Assim como quem tem direito a fala e a assunção da mesma. Mulheres negras representariam nesta sociedade – que ainda carrega os reflexos do escravismo – um corpo para determinados papéis sociais e econômicos, exceto o da intelectualidade. Como salientado por Bell Hooks (1995), essas mulheres são enxergadas como “corpos sem mentes”.

DE SOUZA, e DOS SANTOS VALENTIM (2020) elaborando sobre as professoras negras dos programas de pós-graduação na UFMG, afirmam sobre suas ausências no ensino superior. Segundo as autoras, esta constatação se aprofunda ainda mais quando se atenta para a pós-graduação *stricto sensu*.

A distribuição de professoras nos PPGs da UFMG segundo critérios raciais, evidencia que 66% da amostra se autodeclara branca, ou seja, mais da metade desta população. O segundo maior percentual refere-se às pardas, que representam 11% deste público. As professoras autodeclaradas pretas somam 2% do montante; seguidas das amarelas; 1%, e das indígenas, que não chegam a 1% do total. Chama atenção a quantidade de professoras que optaram por não declarar a sua pertença racial (15%) e aquelas que deixaram esse campo sem qualquer informação (5%). O que pode sugerir esse silêncio? (DE SOUZA, e DOS SANTOS VALENTIM. 2020, pag.7).

Nesses cenários, como é possível pensar a presença de mulheres negras na docência e a intelectualidade negra na academia, sobretudo, nos programas de pós-graduação? Situar mulheres e mulheres negras nas instituições de ensino superior em programas de mes-

trado e/ou Doutorado é não deixar de mencionar nossas presenças nas ausências, provocando análises, ao lado de construir novas categorias que ajudam na compreensão das desigualdades. Mais que isso, podem contribuir na proposição de agendas antirracistas, sexistas e anti-homofóbicas como, por exemplo, a retomada dos estudos de gênero e interseccionalidade de raça e sexualidades. Podendo provocar temáticas contextualizadas, embora ainda pouco pautadas nas instituições de ensino superior em diferentes áreas do conhecimento.

Oliveira (2006) realça que nas escolas, nas universidades, nos institutos de pesquisa e nos ambientes acadêmicos, em geral, os conhecimentos são construídos tendo o homem branco, hétero e adulto como referencial de ser humano. Dessa maneira, não apenas alguns se apropriam de informações e conhecimentos em benefício próprio, mas apenas sobre alguns e por alguns são construídos os conhecimentos. Assim, podemos nos embasar no que elaboram as autoras Donoso-Vázquez, Montané, Carvalho (2014).

Introducir la perspectiva de género en Educación Superior significa desarrollar una mirada crítica hacia las discriminaciones en el estudiantado universitario, extraer del alumnado la cosmovisión cultural de género-poder y adoptar una posición activa/participante con responsabilidad en los cambios sociales... Esto implica un cambio en los procesos de enseñanza-aprendizaje, en los contenidos conceptuales sobre la relaciones de género, en conocimientos no sometidos a la distorsión sexista, en metodologías didácticas no sesgadas por el género, en la identificación de elementos culturales que tienden a la dominación, en estrategias didácticas para el cambio y en la deconstrucción de identidades atravesadas por el género (DONOSO- VÁZQUEZ; MONTANÉ, 2014, p. 162).

Ainda seguindo as proposições analíticas destas autoras, uma vez que os contextos histórico-culturais produzem os processos de construção do conhecimento, a inclusão da teoria de gênero nos currículos nos permite abrir avenidas para uma educação emancipadora. Por nosso turno, pleiteamos que a inclusão dos pensamentos críticos e dos estudos concernentes às questões raciais são também pontos fulcrais para a formação de profissionais com

mentalidades libertadoras (DONOSO-VÁZQUEZ, MONTANÉ, CARVALHO, 2014).

Com as inserções de docentes negras nos programas de pós-graduação, duas dimensões do racismo são tocadas: o institucional e o epistêmico. Uma vez que ministramos as disciplinas, aqui elencadas, fomentamos, através de uma bibliografia negra, um diálogo de notoriedade e reconhecimento de epistemologias negras que na maioria das vezes não aparecem nas referências estudadas por mestrandas/os e doutorandas/os. Recorrentemente ouvimos destes/as estudantes que pela primeira vez se depararam com uma literatura elaborada por intelectuais negros e negras brasileiros ou não. Tais afirmações revelam as ausências dessas presenças durante o período da graduação. Citamos aqui as referências utilizadas para além dos nossos artigos, dissertações e teses a intelectualidade de Nilma Lino Gomes, Eliane Cavalleiro, Lélia Gonzales, Bell Hooks, Luiza Bairros, Patrícia Hill Collins, Jurema Werneck, Sueli Carneiro, Neusa Santos Sousa, Grada Kilomba, Angela Davis e os intelectuais Kabengele Munanga, Abdias do Nascimento, Silvio Almeida e Frantz Fanon, Ochi Curriel, Anny Ocoro Loango, entre vários(as) outros (as).

A inclusão de referências bibliográficas negras, nos planos de cursos, o mapeamento de epistemologias ditas não oficiais, narrando histórias, identidades e memórias tidas como fora do que é manifesto como conhecimento científico são iniciativas e metodologias que vão paulatinamente trazendo ao horizonte acadêmico, um cenário em que gênero e raça se ancoram numa perspectiva autoetnográfica. Outros “objetos de estudos”, bem como pesquisadoras/es, tomam para si a centralidade do debate, interseccionando experiências e teorizações do vivido de modo a compreender de forma tangível atravessamentos em sua própria dimensão de vida. Podemos afirmar que da problemática sentida ao entendimento das lacunas epistêmicas e metodológicas nestas discussões, partimos para a busca de referenciais que nos auxiliem nas análises sobre as relações raciais no Brasil Contemporâneo e Educação.

Seguindo na análise sobre a relevância de nossas – de professoras negras - presenças nos cursos de pós-graduação, observemos o que nos informa um aluno doutorando, ao fazer uma retrospectiva de uma das disciplinas ministradas por mim e outras duas professoras afro-latinoamericanas.

A minha escolha em participar da disciplina foi com objetivo conhecer a produção das mulheres da América Latina, como nos aponta Lélia Gonzales, buscando me assenhorar de conhecimento capazes de melhorar o meu entendimento sobre os movimentos feministas, por estar ciente da minha obrigação de ser participativo... Como apontados nos textos trabalhados, resistência, superação e insurgência são palavras suleadoras da construção das escritas produzidas pelas intelectuais negras estudadas, assim como nas falas das professoras... Esse estudo... se coaduna com diálogos e orientações de minha mãe, irmãs (Dionilce e Maria) e mulher (Jane). Preciso compreender o mundo feminino e suas questões... Com as trocas ocorridas em aula, pude desaprender práticas estereotipadas e, principalmente, buscar ser pai melhor no relacionamento com Laila e Isis.⁸

Professoras doutoras negras, quando estão nos programas de pós-graduação, podem também ser as que agenciam redes e parcerias, projetos de extensão junto a professores, professoras e estudantes da Educação Básica, na organização de cursos, oficinas de capacitação tendo como foco o diálogo sobre fortalecimento das identidades negras e capacitação de docentes para uma perspectiva educativa antirracista.

Aqui, temos como exemplo, o Curso de Extensão em Epistemologias Negras, ofertado pelo Grupo de Estudos Educação, Gênero e Raça (Educagera⁹) em parceria com a Cátedra Paulo Freire, ambos da Universidade Federal de Viçosa e o oferecimento do curso preparatório para ingresso na pós-graduação realizado também pelo mesmo grupo. Tais atividades tem engendrado saberes, possibilidades de diálogos e formação antirracista e antissexista no processo de construção de docentes com reflexão e práxis antirracista e antissexista, atraindo estudantes, brancos e não brancos.

É deste lugar que surgem as disciplinas, ministradas por mim - Joselina da Silva - sempre em parceria com outros (as) docentes. Neste caso, com a Profa. Dra. Zelma Madeira da Universidade Federal do Ceará (UFCE), no período de agosto a dezembro de 2011, no Programa de Educação da Universidade

Federal do Ceará (UFC). Temos aqui a afirmação elaborada por uma ex-aluna, hoje professora doutora, atuando no Instituto Federal do Ceará (IFCE) e uma respeitável pesquisadora e ativista na luta antirracista e antissexista.

A disciplina propiciou um conhecimento acerca dos movimentos sociais negros no Brasil e na América Latina, a minha experiência foi bastante positiva, visto que, possibilitou um aprendizado e visibilidade de negros e negras que foram fundamentais para o enfrentamento e combate ao racismo. Para mim, foi tudo novo, pois não tive acesso à graduação, até mesmo por esta temática ter sido novidade no meu universo acadêmico. Afinal, foi por meio dessa disciplina, que me aproximei da minha história, aprendi a reorientar o meu caminhar acadêmico, a partir dos conhecimentos adquiridos.¹⁰

Vemos então, que a formação sobre estes temas, supera os dois anos de mestrado ou os quatro anos de doutorado. Numa oportunidade mais recente, tivemos o curso Tópico Especial em Pensamento de Mulheres Negras na América Latina – setembro a dezembro de 2020 – onde atuei – eu, Joselina da Silva - em companhia das professoras Anny Ocoró Loango (UNTREF-FLACSO), radicada em Buenos Aires, argentina e a professora Teodora Hurtado Saa (Universidad de Guanajuato (UGTO) radicada no México. A esse respeito, assim se refere uma das discentes:

As aulas da disciplina “Tópico especial em pensamento de mulheres negras na América Latina” foram de extrema importância para minha formação acadêmica e pessoal ao trazer pelos textos das autoras escolhidos para a disciplina, como Sueli Carneiro e Ochy Curiel, e também pelas vozes das professoras Anny Loango e Teodora Saa outras perspectivas sobre ser e estar, enquanto mulheres negras, protagonizando a produção do conhecimento científico e da ação política na América Latina. Através de suas palavras, pude entrar em contato com o conhecimento advindo de suas lutas, onde o corpo negro adquire outras projeções fora do perfil colonial e, desta forma, promove conflitos e reconfigurações em diferentes níveis da sociedade latino-americana (cultural, econômico, estrutural e político), permitindo assim

⁸ Diomário da Silva Junior, doutorando do Programa de Educação, UFRRJ

⁹ Grupo de pesquisa da Universidade Federal de Viçosa- MG, certificado pelo CNPq cuja objetivo é dialogar sobre educação, gênero e raça em espaços formais e informais.

¹⁰ Cristiane Sousa da Silva - Doutora e Mestra em Educação pela UFC, Professora do Instituto Federal do Ceará – IFCE.

assim a ampliação do repertório teórico-metodológico dentro da minha pesquisa e o repensar de minha ação enquanto uma pesquisadora-agente negra na sociedade brasileira.¹¹

Ao longo do semestre ou no último dia, reservado para a avaliação dos cursos, frequentemente ouvimos estudantes afirmar que independentemente de estarem no mestrado ou doutorado, aquela havia sido a primeira oportunidade em suas trajetórias acadêmicas que haviam sido tão intensamente expostos (as) às epistemologias diferentes das eurocentradas num programa de disciplina. Havia sido compartilhadas no fazer didático de um curso. Nesse momento, assim se expressou outra discente, ainda sobre a disciplina *tópico especial em pensamento de mulheres negras na América Latina*.

Posso dividir a experiência em três sensações:

1- estranhamento: nunca tinha ouvido falar sobre o pensamento de mulheres negras afrolatinas, só conhecia feminismo pelo viés norte americano trazido por Patrícia Hill Collins e Ângela Davis; 2- representatividade: estar em uma turma na pós- graduação em que a maioria era composta por alunas negras foi de um acolhimento gigantesco; 3- Rigor acadêmico- ler textos, pesquisas sobre o cotidiano de mulheres negras na América Latina, me ajudou muito a visualizar nossas discussões cotidianas em forma de escrita científica.¹²

Este breve pronunciamento nos induz a refletir no tocante à pertinência de professores (as) com o nosso perfil, quando estamos presentes em determinados espaços de construção do conhecimento, no que concerne a demarcar a criticidade e relevância do pensamento negro e indígena. Ou seja, ao realizarem suas pesquisas, não raro há momentos em que estudantes se encontram com as temáticas estudadas e são atravessadas por elas, mesmo após as qualificações ou defesas. Dito de outra forma, as indagações modelam modos de ver o mundo e compreender as relações raciais e desanuviam, ajudando a se entenderem como sujeitas/os no mundo e em luta por uma sociedade antirracista e antissexista.

No meu caso – Maria Simone Euclides – foram incontáveis as vezes em que estudantes negras confidenciaram a alegria de verem uma professora doutora negra na docência “eu também posso!”. Tal reconhecimento perpassa a travessia desses (as) estudantes que, por vezes, tem apenas uma ou duas docentes negras em sua formação. A vinculação temática e as possibilidades de realizar pesquisas científicas no âmbito dos contextos racializados na educação passa a ser um caminho viável para que cada uma dessas estudantes se aperfeiçoem. Procuram-nos enquanto “referências” e orientadoras. Aqui relato, que dessas orientações saem trabalhos marcadamente advindos de experiências reais do racismo e sexismo no campo educacional. E isso é uma grande conquista, pois há um comprometimento maior em não só entregar um documento à instituição (dissertação ou tese), mas a seriedade de tecer nas linhas do trabalho intelectual devires outros para avançarmos na igualdade racial e de gênero.

Tal foi o experienciar durante as trocas tecidas na disciplinas ministradas por mim – Maria Simone Euclides, sobre relações raciais no Brasil Contemporâneo. Nesta disciplina, trabalhamos com textos base para a reflexão do racismo e sexismo estrutural. Foi um momento de muita enunciação e anunciação, lembranças das infâncias, das primeiras etapas escolares, rememorando e compreendendo em quais momentos da vida o racismo se pronunciou mais alto, bem como a dimensão da diversidade sexual. Das narrativas saíram a indignação em como o racismo ainda estrutura as nossas relações e torna desigual a população negra. Além disso, exercitamos uma certa rebeldia no sentido de pensar em propostas antirracistas e antissexistas no campo da educação.

Os questionamentos e fissuras ultrapassaram a sala de aula, chegando ao ponto de alguns (algumas) estudantes relatarem que a partir das discussões realizadas naquelas quatro semanas de aulas, buscariam fomentar diálogos entre a gestão e educadores/as. Outro discente compartilhou que a partir de sua inserção em movimentos sociais ligados a igreja, disse que estava promovendo diálogos e a criação de duas frentes no movimento eclesial: LGBTQi+ e movimento negro. Ademais, a passagem a seguir contempla a potência dos devires de raça e gênero em um programa de pós-graduação em educação, dialogando seja com mestrandos/as egressos da Pedagogia, ou seja, de ou-

¹¹ Maria Carolina Almeida de Azevedo, mestrado em Educação com ênfase em Diversidades e Relações étnicorraciais - PPGEduc/UFRRJ. ¹² Carolline Sotero é mestranda em educação na UFRRJ.

-tros cursos.

“Se um negro e um judeu se apresentarem na porta de um local onde ambos são indesejáveis, o judeu poderá entrar se não for descoberto que é um judeu, mas o negro será barrado na porta, por causa da geografia do seu corpo.” Jean Paul Sartre, citado por Munanga (2010). Início com essa frase por ela ter me marcado muito durante essas aulas. Este primeiro momento da disciplina me fez e continua me fazendo refletir e querer ter mais conhecimento teórico da questão racial, um incômodo muito bom para que eu possa repensar meu objeto de pesquisa, pensar no que será alterado para inserir a discussão de raça. Não há como fazer uma pesquisa com famílias beneficiárias dos serviços socioassistenciais sem falar da questão racial, sem citar os dados comprovados que a grande maioria dos demandantes das políticas sociais é negra. (Marielle Franco¹³, Doutoranda em Serviço Social, 2022).

Coincidentemente, neste mesmo período, 2022/1, fui – eu, Maria Simone Euclides - convidada para ministrar uma palestra no Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFBA. Levei o debate relacionado à importância e desafios de raça e gênero no Ensino Superior. Boa parte dos presentes trouxe à tona a reflexão das ausências de oportunidades - destes, nas pesquisas e no campo teórico do Serviço Social. Ao apontarmos as lacunas, abriram-se frestas para um diálogo propositivo sobre estes temas, também naquele lugar de saber.

Seguimos comungando com a professora Zelma Madeira, quando ela apresenta a seguinte narrativa:

o nosso trabalho, é um trabalho que tem que render garantias das condições objetivas que é salário. Mas é esse trabalho que dá sentido a uma visão de mundo, a uma construção de um outro mundo possível, entende? Então eu luto para eu poder ter dinheiro para pagar minhas contas, comer, para poder ter as condições. Mas eu luto por um ideal de projeto. Eu acho que é isso que tem de específico em nós mulheres negras. Uma mulher negra consciente no sentido de querer romper com essa sociedade, com essa discriminação é fortalecer o perfil identitário de nós, negros. A gente tem que lutar para entrar no mercado de trabalho, que é uma confusão para gente

poder ser concursada. E feliz daquele que é concursado, que tem suas condições de dinheiro garantida, crescendo que nesses espaços onde nós vamos, nós não somos reconhecidos, a sociedade historicamente não nos tinha lá. (Dandara, 2015, apud EUCLIDES, 2017, pág. 198).

Professorar é contribuir de modo efetivo com discussões que tangenciam a problemática racial dentro do espaço acadêmico. Assim, para além da necessidade objetiva, que é a de obter um salário que permita uma qualidade de vida, não se trata somente de um projeto individual, mas em um dever/fazer presente em práticas pedagógicas profissionais a saber, comprometidas com uma ciência plural e uma sociedade mais humanizada (EUCLIDES, 2018).

Seguimos em diálogo também com o pensamento de bell hooks em seu livro “Ensinando a transgredir” quando ela afirma que o espaço da sala de aula é um espaço de encontro, criação e reinvenção de discursos, narrativas e conhecimentos. Logo, professorar torna-se um ato potente de desconstruir e construir epistemologias e metodologias no ato de pesquisar e a ampliação de modo mais amplo na interpretação da realidade tal como ela é.

Ademais, “o fato de sermos poucas figuras negras em posição de “destaque” nas universidades tendo em vista que, na maioria das vezes, tem-se negros e negras como funcionários da limpeza, é uma relação de muita responsabilidade e comprometimento com a docência. A percepção desta representatividade foi vivenciada por mim – Simone Euclides - durante a dissertação de mestrado.¹⁴ Na época do mestrado, quando fui pela primeira vez à Instituição para coletar os dados para pesquisa, fui confundida com uma funcionária da limpeza. Um misto de curiosidade e espanto tomou conta daquele lugar, tanto de pessoas negras quanto de não negras: “quando você foi contratada?”, “de onde você veio?”

Para além dessa situação que passei a minha presença enquanto mestranda, culminou no incentivo para as demais funcionárias negras que atuavam como serviços gerais: “onde você estudou? “foi difícil?” Uma delas disse que iria voltar a estudar porque me viu como pesquisadora. Dados os recortes de lugares que nos separavam das mesmas condições laborais,

¹⁴ Título da dissertação: O acesso ao ensino agrotécnico como fator de emancipação e formação profissional de jovens negras. Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/4163/1/texto%20completo.pdf>

¹³ Nome adotado de modo a preservar a identidade da discente.

partilhávamos da mesma condição de distinção, a saber, a negritude. O fato de conhecerem uma jovem negra e pesquisadora, as impulsionou a querer voltar para os estudos novamente. (EUCLIDES, 2018).

Para continuarmos autoetnografando sobre a pós-graduação

MIRZA (1995), autora de um dos artigos inaugurais sobre docentes em programas de pós-graduação, dá início ao seu texto, fazendo uma provocadora interrogação, onde questiona sobre como nós, mulheres e negras buscamos, encontramos e quais as estratégias adotamos para nos mantermos na Educação Superior. Segundo ela, há uma pressão masculina que busca realçar as deficiências e enfatizar nossa baixa autoestima e, por conseguinte, nos impulsiona a buscar num outro -masculino- os exemplos de sucesso a serem seguidos. Como consequência, desviamos nosso olhar das causas reais dos efeitos do racismo e da discriminação sobre nós.

A autora segue afirmando que a força que impulsiona as mulheres negras, vem de baixo e não de cima. Ou seja, apesar do quadro inóspito, somos nós mesmas inspiradas pelo esforço de mulheres negras, em todos os lugares que nos inspiramos. Ou seja, o movimento vindo de baixo - que no caso brasileiro pode ser entendido como as ações dos movimentos de mulheres negras - é que nos alavanca para cima.

Em nosso caso – Joselina da Silva – recebemos alunos/as mestrando/as ou doutorando/as quase sempre, advindo/as de uma experiência pouco exitosa na etapa de formação anterior. Vários/as chegam com inseguranças na escrita e no enunciar de seus diálogos com referenciais bibliográficos. Alguns/mas aproximam-se de mim – Joselina da Silva, professora da UFRRJ - muito mais pelo meu pertencimento racial e de gênero, do que pelos conhecimentos formais e acadêmicos publicamente disponibilizados. Embora, num primeiro momento, estes perfis se constituam num elo condutor de uma exitosa parceria orientadora /orientando (a), ao longo dos cursos, pode vir a se transformar num entrave para o desenvolvimento do trabalho, que ao fim e ao cabo pode interferir na tão propalada neutralidade científica.

Nesta direção, as situações de racismo institucional dão margem ao surgimento de incertezas, por parte do

(a) orientando (a), sobre a envergadura acadêmica, bem como, o acúmulo de conhecimento científico da docente. Quando se trata de homens discentes, acrescente-se a estes fatores anteriormente elencados, o sexismo. Podendo se converter em resistências, de diferentes ordens. Portanto, todos estes fatores são fortalecidos por análises, muitas vezes desqualificadoras, abrigadas nas falas de professores – homens brancos em sua maioria – quando os trabalhos são apresentados em salas de aula ou em conclaves acadêmicos.

Assim, mediante qualquer desacordo na metodologia, sugestão bibliográfica ou condução do trabalho – tão comuns neste âmbito de formação – podem vir à tona os processos de baixa autopercepção, no tocante às identidades racial e ou de gênero, já instalada no (na) orientando (a), alicerçados pelo racismo. Ou seja, como o referencial acadêmico é pautado numa matriz europeia, tendo o homem, branco, hetero e europeu como ponto fulcral, como dissemos a orientadora em que se transforma na antítese desta construção. O que pode provocar fissuras na imagem positivada, anteriormente elaborada sobre ela, escolhida como alguém que será partícipe – dois anos (mestrado) ou quatro anos (doutorado) – daquela trajetória acadêmica, em construção.

Esses (as) orientando/as, na maioria das vezes, carregam trajetórias que rompem com o funil das desigualdades, no qual os marcadores de gênero, raça e classe se fazem presentes. Assim, como tantas outras mulheres negras galgando caminhos nos espaços públicos e /ou de poder, mudam com a lógica social de que o lugar de mulher negra é e sempre será em ambientes subalternizados e na servidão. Trata-se de orientações de vidas construídas de modo a agarrar com afinco as oportunidades que surgem ao longo dos caminhos que encaram a escolarização como processo de mobilidade social. Muitas delas marcadas por conflitos e confrontos. As escolhas, ao se organizarem entre o trabalho e a formação como, por exemplo, morar com parentes, dividir casa com amigos (as), viver de aluguel, trabalhar e estudar, dentre tantas outras estratégias, configuram como mais um desafio a ser rompido na busca de um diploma e formação superior.

Alguns (algumas) discentes sob minha orientação – Eu, Joselina da Silva - vem tentando se beneficiar do doutorado sanduíche (SWE), que permite um estágio de três a doze meses num país estrangeiro, a escolha

a escolha do(a) candidato(a). Trata-se de um direito universalmente disponibilizado a todos(as) os(as) estudantes naquele momento formativo, mas, de difícil benesse à maioria dos estudantes com os quais temos atuado na pós-graduação. O perfil mais recorrente em nosso grupo é de mães, esposas e/ou trabalhadoras, em diferentes áreas, o que torna inviável uma ausência que se prolongue por um período mais prolongado. Razões que colaboram com o afastamento da oportunidade de usufruir deste benefício das políticas públicas educacionais. A premência em terminar o curso e ingressar no mercado de trabalho toma primazia em muitos dos planos pessoais.

Vale ressaltar que nos raros casos em que esse perfil se aplica, encontramos ainda o desconhecimento desta política pública. Muitos alunos terminam o doutorado, sem ter esta informação. No atual governo, sob a presidência de Jair Messias Bolsonaro, o Ministério da Educação acrescentou uma dificuldade que atinge em cheio o grupo de estudantes com formação mais precária ou com baixo poder aquisitivo. Ou seja, mesmo os candidatos a países de língua portuguesa – de acordo com as novas determinações – devem ser aprovados no certificado internacional do TOEFL, o que exige um sólido conhecimento em Língua Inglesa, muitas vezes ausente do currículo destes(as) orientandos(as).

Abraçando ideias de estudantes negros, negras ou não - para ingresso na pós-graduação - orientamos temáticas raciais, tendo em vista que a mesma ainda é pensada como irrelevante para compreendermos as desigualdades sociais no país e, conseqüentemente, segue como um tema de pouca aceitação em alguns programas de pós-graduação. E isso limita a aprovação de estudantes que queiram discutir as questões atinentes às raciais nos processos seletivos de mestrado e doutorado nestas instituições.

Outra questão proeminente para pensarmos a contribuição de mulheres negras nos espaços acadêmicos é a problematização de categorias ditas universais como, por exemplo, refletir sobre a condição de mulher em suas múltiplas dimensões e interseccionalidades. Seguindo para as considerações finais, destacamos que é preciso que os espaços acadêmicos, lugares de problematização e construção de teorias científicas sejam cada vez mais enegrecidas. Quantas somos nos programas de pós-graduação?

Quantos somos orientando pesquisas e pensando em proposições antirracistas e antissexistas? Como a ciência pode ser feita de povo e para o povo preto e branco? Como podemos pensar as interseccionalidades de raça e gênero nos cursos de formação tanto de Licenciatura quanto de Bacharelados? Nos cursos de Medicina, por exemplo, pensando na saúde da mulher, maternidade, parto humanizado, violência obstétrica, dentre outros. No Direito, os estudos sobre a Lei Maria da Penha, o crime de feminicídio, os assédios, a Lei Caó de criminalização do racismo... Nos estudos sobre pobreza a intersecção entre raça e gênero...

Pensares Conclusivos

Voltando à questão inicial: Mulheres negras moldam a ciência, a teoria? Sim e mais que isso, mulheres negras, cientistas, pesquisadoras e educadoras, demarcam que o lugar de uma mulher é onde ela quiser. Uma vez que se engendra num sujeito que pensa, que indaga, que questiona e que propõe. Ao mesmo tempo, tece relações entre teoria e práxis, problematiza o racismo, a conjuntura racial, a maternidade negra, o genocídio da juventude negra, a violência doméstica, os saberes do terreiro, dentre outros. São saberes corporificados e encharcados de pedagogias de resiliências e ativismo teórico/metodológico, de modo inteiro, inseparável das experiências cotidianas. Um trabalho educativo para a educação antirracista; na luta para a efetivação da Lei 10.639/2003 nos currículos, a disciplina de Educação e Relações étnico raciais e de gênero como conteúdo importante na formação de estudantes da licenciatura e bacharelado, e da pós-graduação, na interseccionalidade de raça, gênero e classe nos diversos debates acadêmicos.

Neste sentido, argumentamos que a presença de mulheres negras na academia trouxe e traz novos elementos para se pensar a escrita em primeira pessoa, situada em seus respectivos “lugares” de pertencimento, como nos conduz a bibliografia sobre autoetnografia. Como foi dito pela Profa. Sandra Petit da Universidade Federal do Ceará: “a universidade somos nós. Então, se somos nós, o que a gente escreve, deve ser considerado.” Ou de outro modo, sim, nossa presença nos espaços acadêmicos, constituindo-se em zonas de desconstrução e enfrentamentos.

Embora referendadas, o racismo não nos deixa passar sem sermos alvo de suas ações. Mesmo sendo docentes e doutoras, continuaremos a ser mulheres e negras encampadas por todos os estereótipos que nossa corporeidade carrega. Estamos nos espaços de representatividade também na propagação científica, nas pós-graduações, orientações de mestrado e doutorado, no campo das Ciências da Educação. Ao interseccionalizarmos as dimensões raciais em nossas práxis educativas, anunciamos diálogos, reflexões acerca do racismo, raça e sexismo nos espaços acadêmicos, o que engrandece a construção de uma ciência mais humana, crítica, provocativa e propositiva.

Portanto, temáticas sobre a condição de mulheres negras, dentro e fora dos espaços acadêmicos, transversalizadas nas disciplinas, no olhar sobre o racismo, nas pautas de gênero e anti-homofóbicas, podem favorecer a estruturação de tensões, quase sempre encobertas sob a escusa de que tais estudos não estão sendo elaborados à luz das epistemologias clássicas do saber. Se pensarmos assim, podemos afirmar que mulheres negras, nas universidades, contribuem para apresentar novas narrativas e propostas de investigação que possivelmente não apareceriam de modo recorrente.

Ademais, a presença negra nos espaços acadêmicos permite introduzir lentes plurais de maneira a compreender trajetórias negras nas diversas arenas sociais. São vozes e fazeres de um pensamento muitas vezes ancorado na materialidade da negritude, em suas trajetórias de vida e em travessias, muitas vezes marcadas por desafios, situações de racismo, enfrentamentos, resiliências e também potencialidades no que tange à dialogicidade antirracista. Assim, colocamo-nos aqui, neste lugar de agência, de movimentos e questionamentos, no âmbito da pós-graduação

Assim, não é somente estarmos nas universidades enquanto números, quantidade de professores negros na docência, mas o estar no sentido qualitativo, de pessoas que agora ocupam um lugar de “excelência” na sociedade, e que por esse motivo, reivindicam a partir de suas posturas críticas e reflexivas, novas formas de pensar, falar e dizer sobre a negritude. O olhar de gênero e raça, violência, o patriarcado, o racismo e a condição das mulheres negras, o aumento das pesquisas e publicações de temáticas são cruciais a respeito da condição feminina. Constituem-se como a ponte

entre a elaboração de políticas públicas antirracistas e feministas a partir do olhar totalizante sobre o ser mulher na atualidade dentro e fora dos espaços acadêmicos.

Ao relatarmos nossos feitos e nossas agências nos programas de pós-graduação, é primordial ressaltarmos a necessidade que as políticas de ações afirmativas para ingresso de docentes negros e negras nas universidades públicas sejam de fato efetivadas. Como bem sabemos, ainda padecemos do racismo institucional.

Entendemos que mais presenças negras em espaços de agências de conhecimentos como, por exemplo, os programas de pós-graduação mobilizam discussões, teorizações e contribuições para um debate mais plural a respeito do que se tem dialogado nos cursos de pós-graduação. Essas agências mobilizam também pessoas não negras a ampliarem suas ancoragens teóricas e sobretudo, uma abertura e sensibilidade para encarar a interseccionalidade também em suas discussões, teorizações e orientações.

E isso é um ganho e um caminho efetivo para que consigamos romper com o confinamento racial de antemão já demarcado por uma corporeidade não negra. Pessoas negras também agenciam e produzem conhecimentos dentro e fora da academia, estudantes negros e não negros também carecem de conhecerem referências que dialoguem com o vivido, com a realidade e suas desigualdades raciais.

Esse conhecimento é primordial para avançarmos em trabalhos acadêmicos que consigam transpor uma realidade distante por vezes europeizadas, para a um tecido social repleto de complexidades, nuances que para serem desveladas é necessário o reconhecimento dessa realidade a luz de teóricos e teóricas que veem dialogando com profundidade e seriedade as problemáticas raciais no campo da Educação: cotas raciais, racismo no cotidiano escolar, evasão escolar, efetividade da Lei 10639/2003 e da Lei 11645/2008, educação antirracista debates caros e necessários no cenário educacional.

Referências Bibliográficas

- BROWN-Vincent, L. D. Seeing It for Wearing It: Autoethnography as Black Feminist Methodology. *Taboo: The Journal of Culture and Education*, Boston, v.18, n° 1, 2019. <https://doi.org/10.31390/taboo.18.1.08> Disponível em: <https://digitalcommons.lsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1212&context=taboo>.
- CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*. Brasília, UniCEUB, FACJS, vol.2, n.1, 2007. Disponível em: <http://publicacoes.uniceub.br/index.php/pade/article/view/144/133>. Acesso em: 20 de abr. 2022
- DA SILVA, Joselina; EUCLIDES, Maria Simone. Autoetnografias de professoras doutoras negras: espaços familiares de fortalecimento. *Revista INTEREDU*, [S.l.], v. 1, n. 4, p. 99- 127, July 2021. ISSN 2735-6523. Disponível em: <https://revistainteredu.com/index.php/interedu/article/view/91>>. Acesso em: 09 dec. 2022
- DONOSO-Vázquez, T., MONTANÉ, A.; Pessoa de Carvalho, M. E. Género y Calidad en Educación Superior. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, v.17, n° 3, p.157–171, 2014. <https://doi.org/10.6018/reifop.17.3.204121>
- DE SOUZA, Fernanda Aparecida; DOS SANTOS VALENTIM, Silvani. A participação de professoras negras nos programas de pós-graduação da UFMG. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, v. 13, n. 42, p. 45-61, 2020. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt/article/view/11041>. Acesso em: 02 de dezembro de 2022.
- DONOSO-VÁZQUEZ, Trinidad; FIGUERA, P.; RODRÍGUEZ, Maria. Barreras de género en el desarrollo profesional de la mujer universitaria. *Revista de Educación*. Madrid, v. 355., p.187-212, 201.
- EUCLIDES, Maria Simone. Mulheres Negras, Doutoradas, Teóricas e Professoras Universitárias: desafios e conquistas. 2017. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Centro de Ciências Humanas, Departamento de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- EUCLIDES, M. S.; SILVA, J. da. DIALOGANDO AUTOETNOGRAFIAS NEGRAS: intersecções de vozes, saberes e práticas docentes. *Práxis Educacional*, [S. l.], v. 15, n. 32, p. 33-52, 2019. DOI: 10.22481/praxis.v15i32.5042. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/5042>. Acesso em: 9 dez. 2022.
- HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 10 mai 2022
- MIRZA, Heidi Safia. Black women in higher education: defining a space/finding a place. *Feminist academics: Creative agents for change*, p. 145-155, 1995. Acesso em: 8 de dezembro de 2022
- OLIVEIRA, Eliana de. Mulher negra professora universitária: Trajetória, conflitos e identidades. Brasília: Líber Livro Editora, 2006
- SCHIEBINGER, Londa. O feminismo mudou a ciência? Bauru: EDUSC, 2001 [original em inglês: *Has feminism changed science?* Cambridge, Harvard University Press, 1999].
- VELHO, L.; LEÓN, E. A construção social da produção científica por mulheres. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n. 10, p. 309–344, 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/4631474>. Acesso em: 26 maio, 2022.

Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia

Lucas Luis de Faria¹
Catia Paranhos Martins²

Resumo

Neste estudo, através da autoetnografia performativa crítica, compartilhamos parte de nossa experiência de habitar e (des)aprender com os povos originários. Situamos nossa trajetória de formação colonizada, individual e coletiva, e os processos de de(s)colonização dos sentidos a partir do encontro e (re)conhecimento dos povos Kaiowá e Guarani. Nosso caminho metodológico esteve composto pela condição de habitar e coexistir em espaços públicos e institucionais com os/as Kaiowá e Guarani, a participação em atividades auto-organizadas pelos movimentos étnico-sociais destes povos, o registro em diário de campo, análise de documentos e a produção de registros fotográficos. Neste texto, temos como objetivo problematizar as ideologizações colonialistas constituintes de nossos imaginários colonizados e socializar as potencialidades de(s)coloniais em (des)aprender com os povos a partir da condição de habitar o campo e permitir que ele nos habite. Resaltamos o engajamento das políticas de pesquisa e escrita comprometidas com os povos como horizonte para a produção de conhecimentos epistemologicamente desobedientes na ruptura com as compreensões e práticas desumanizantes. Propomos, desde nossa experiência de viver, estudar e trabalhar com os/as Kaiowá e Guarani, a sensibilidade psicossocial e escuta de(s)colonizada como possíveis contribuições para de(s)colonizar os conhecimentos psicológicos.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Psicologia Social. Autoetnografia. Colonialidade. De(s)colonização.

Autoethnography and the power of inhabit and (un)learning in indigenous territories: contributions to de(s)colonizing Psychology

Abstract:

The In this study, through critical performative autoethnography, we share part of our experience of inhabiting and (un)learning with native peoples. We situate our trajectory of colonized formation, individual and collective, and the processes of de(s)colonization of the senses from the encounter and (re)knowledge of the Kaiowá and Guarani peoples. Our methodological path was composed by the condition of inhabiting and coexisting in public and institutional spaces with the Kaiowá and Guarani, the participation in self-organized activities by the ethnic-social movements of these peoples, the registration in a field diary, analysis of documents and the production of photographic records. In this text, we aim to problematize the colonialist ideologizations that constitute our colonized imaginaries and socialize the potential of de(s)colonization in de(s)learning with peoples from the condition of inhabiting the countryside and allowing it to inhabit us. We emphasize the engagement of research and writing policies committed to peoples as a horizon for the production of epistemologically disobedient knowledge in the rupture with dehumanizing understandings and practices. We propose, from our experience of living, studying and working with the Kaiowá and Guarani, a psychosocial sensitivity and listening de(s)colonized as possible contributions for de(s)colonisation of psychological knowledge.

Keywords: Indigenous Peoples. Social Psychology. Autoethnography. Coloniality. Decolonization.

1 Doutorando em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

2 Docente da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPs) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Este texto compõe nossa trajetória de vida, estudo, pesquisa e formação na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) em diálogo e solidariedade aos povos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul (MS). Estivemos vinculadas à UFGD de 2014 a 2021, compreendendo os períodos de graduação e pós-graduação em Psicologia, com ênfase nos Processos Psicossociais. A realização desta investigação ocorreu graças à oportunidade de acesso ao ensino universitário público e gratuito, e pelos incentivos financeiros de bolsa permanência e alimentação, do Plano Nacional de Assistência Estudantil (PNAES), da bolsa de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) durante a segunda metade do mestrado, de abril de 2020 a março de 2021.

Antes de iniciarmos a caminhada por este estudo, destacamos às/aos leitoras/es que o nosso percurso de pesquisa percorre outras rotas que não as tradicionais das ciências psicológicas, a começar pelo nosso lugar corpo-geopolítico e seus desdobramentos na escrita (MIGNOLO, 2014a). Estamos orientadas pelas compreensões da Psicologia Social ao postular a dialética de que as/os sujeitos são produtos e produtores das condições sociais nas quais estão inseridas/os (LANE, 1981), perpassadas/os pela realidade histórica, bem como pelas problematizações epistêmicas-teórico-metodológicas da Decolonialidade, com ênfase para o desprendimento e desobediência epistêmica ao deslocar a noção eurocêntrica de visão de mundo para as sensibilidades de mundo (MIGNOLO, 2014a). São estes referenciais que nos auxiliam em nosso objetivo, e compromisso ético-político, de colaborar com a de(s)colonização dos saberes psicológicos a partir das sensibilidades psicossociais emergentes em nossa experiência de habitar territórios indígenas e coexistir com as/os Kaiowá e Guarani.

A chamada deste dossiê de “Autoetnografias: (In) visibilidades, reflexividades e interações entre ‘Eus’ e ‘Outros’” nos proporciona realizar o convite às/aos leitoras/es para transitar conosco por entre as paisagens do Centro-Oeste brasileiro. Esta experiência e seus desdobramentos nos remetem ao que Denzin (2017, p. 85) qualifica de epifania, sendo definida como “momentos y experiencias interaccionales que dejan

marcas en la vida de las personas”. O itinerário parte de Goiânia/Goiás (GO) em direção à Dourados/Mato Grosso do Sul (MS), em diálogo com o sistema-mundo-moderno/colonial (MIGNOLO, 2014b). Esse é um trajeto que começamos a percorrer em 2014, quando da realização do sonho de acesso à universidade pública, sendo o terceiro do círculo familiar mais próximo e o segundo a concluir. As divisas instituídas pela geopolítica, assim como as fronteiras, fazem parte da invenção do Estado territorial na modernidade eurocêntrica como estratégia de dominação do espaço (QUIJANO, 2005; HAESBART; PORTO-GONÇALVES, 2006). Apesar de nos situarmos dentro desses marcos históricos e geográficos, não temos o compromisso em reafirmá-los, senão nos termos da crítica (HAESBART; PORTO-GONÇALVES, 2006).

As sensibilidades e reflexões que propomos têm como evento-chave (DENZIN, 2017) o recorte do sentir das paisagens do MS, novas e desconhecidas, contrastando com a familiaridade de GO. A janela do ônibus, a mediar as primeiras lágrimas de “até logo” nas dolorosas despedidas e das tantas outras que caíram durante esses anos, foi a mesma pela qual gritou e grita as paisagens do Cerrado. Os desertos verdes cantados por Chico César, em “Reis do Agronegócio”, poesia musicalizada que expõe as facetas cruéis desse empreendimento, vieram tempos depois simbolizar os sentidos percebidos nas plantações sem fim visível de soja, cana e milho. Foi um dos primeiros estranhamentos com outra realidade. Embora estes dois estados da federação estejam sob o mesmo poder político-econômico do agronegócio, foi nas terras ao sul onde percebemos as suas consequências adocedoras para a saúde e vida coletiva, em especial para os povos indígenas.

O cerco montado pelo agronegócio isola árvores e pessoas – com agravos a depender da racialidade e etnicidade – trazendo configurações singulares para o cenário social e político. Os latifúndios atualizam os empreendimentos de dominação colonial em relação à natureza e aos povos, estes últimos, por sua vez, existem e reexistem (SEGATO, 2017). O acolhimento sul-mato-grossense ao Outro é permeado por traços subjetivos em torno do rústico, do conservador, do patriarcal-machista e do racismo. As relações produzidas pela naturalização das discriminações racistas são chocantes, tal como a devastação do meio ambiente.

A convivência dos povos indígenas nos espaços urbanos é marcada pela hostilidade.³

Nesta pesquisa nos delimitamos ao diálogo com as/os Kaiowá e Guarani, embora outras etnias, como Terena, também sejam atravessadas pelas violências coloniais. Saltam aos olhos das/os recém-chegadas/os a presença dos povos originários, ainda mais quando quem chega traz sedimentada a concepção colonizada da extinção e/ou folclorização destes propagadas pelos currículos escolares, como em nosso caso quando estudante de escola pública. O estranhamento é potencializado de acordo com as sensibilidades em perceber as violações que permeiam as relações colonialistas.

Em Dourados e nas cidades do entorno vigoram representações ideologizadas (MARTÍN-BARÓ, 2017a/1985), ou seja, perspectivas ideológicas criadas pelos poderes dominantes visando configurar e orientar a opinião pública, sobre os/as Kaiowá e Guarani, bem como sobre o povo Terena, a fim de legitimar e reproduzir discriminações. Não raro é ouvir comentários desumanizantes e desumanizadores sobre estes povos. Os discursos são produzidos e reproduzidos por grupos hegemônicos e são propagados por veículos midiáticos – televisão, jornais impressos e on-line, dentre outros -, permeando espaços institucionais como escolas, universidades, tribunais e hospitais (LIMBERTI, 2012; BENITES, 2014).

As violências naturalizadas por esses mecanismos ideológicos e sociopolíticos são confrontadas pela resistência das/os Kaiowá e Guarani, que insistem em lutar contra os projetos genocidas e etnocidas (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). As carroças manobradas pelas mulheres indígenas, o trânsito de famílias indígenas pelos mercados, as brincadeiras das crianças indígenas nas calçadas, a ocupação de cadeiras nas universidades (na posição de professoras/es e estudantes), fazem parte da desobediência dos povos Kaiowá e Guarani em existir e questionar as contradições do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista.

³ São recorrentes os relatos de discriminação contra as/os Kaiowá e Guarani em Dourados, sendo conteúdo de notas do movimento Aty Guasu e até, em algumas ocasiões, da grande mídia. Disponível em: https://www.progresso.com.br/cotidiano/dourados-pandemia-de-sensateza-onda-de-odio-contra-indios-na-internet/372875/?fbclid=IwAR1ZPLWhOIDI5o2uGZuub7ipn24rBC46XGh0bXwcYs_71no-6ZY19cs04vH0.

Por meio do encontro com essa realidade complexa e conflituosa situam nossas inquietações/sensibilidades teóricas e políticas, movidas pela oportunidade pedagógica de (des)aprendizado com as/os Kaiowá e Guarani. As disputas envoltas nesse campo permeiam âmbitos psicossociais, culturais, econômicos, intersubjetivos e epistemológicos. Ao desprender de objeções epistêmicas como a da neutralidade científica, nos posicionamos ao lado e a partir dos povos, reconhecidos pelas experiências históricas de luta e de suas trajetórias enquanto guerreiras/os.

No decorrer do texto apresentamos, como parte dessa autoetnografia performativa crítica (DENZIN, 2017), o processo de desaprender com as pessoas das Terras Vermelhas (MARTINS, 2022), e aprender com os “indígenas em movimento”, tal como apontado por Daniel Munduruku (2012), como caminho possível para a de(s)colonização dos conhecimentos da Psicologia. A trajetória de (des)aprendizagem junto aos movimentos étnico-sociais das/os Kaiowá e Guarani, Aty Guasu (Grande Assembleia Geral) e Kuñangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres), tem nos educado para o compromisso social – radical – com as coletividades afetadas e desorganizadas pelos empreendimentos da modernidade/colonialidade. É a partir destes lugares que localizamos nossa escrita (HARAWAY, 1995).

Autoetnografia: a potência de habitar e coexistir com/em terras Kaiowá e Guarani

Neste estudo, temos como método a autoetnografia performativa crítica, como propõe Denzin (2017, p. 87), enquanto “una performance textual que desafia aquello asumido como natural y las convenciones de un pasado racializado”, que tem por objetivo “crear condiciones para una conciencia crítica capaz de imaginar una política radical de las posibilidades”. Nossas inquietações emergem a partir da condição de habitar as terras Kaiowá e Guarani, sagradas e sangradas, e conviver com estes povos. Nessa trajetória, buscamos caminhar junto às comunidades e em solidariedade aos seus movimentos de enfrentamento da situação colonial.

Dialogamos com as autoras Tainá Oliveira e Lucila Silva (2020) a partir da compreensão elaborada por estas do habitar-compôr como método. Essa proposição

emerge das experiências de trabalho e pesquisa em Programas Habitacionais (OLIVEIRA, 2018) e do encontro com o campo da surdez (SILVA, 2018), sendo, respectivamente, tocadas por “processos de singularização dos modos de ocupar o espaço doméstico” e da afirmação na “diferença a possibilidade de composição” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 2). Ambas se articulam na disposição de estar junto com o campo como forma reposicionamento no ato de experienciar as relações de produção de conhecimento. Em nossa caminhada, habitar e compor se ligam pela condição de (con)viver em terras indígenas e no engajamento solidário/político com as organizações e mobilizações Kaiowá e Guarani.

Esse modo de sentir-pensar-fazer se distancia dos pressupostos platônicos que polarizam razão e emoção no ato de conhecer e apartam o/a pesquisador/a das relações sensíveis com o campo. Nossa *práxis*, entendida como política de pesquisa e de escrita, “se mantém atenta e caminha junto com as vidas narradas, possibilitando assim um efeito de dar maior densidade às nossas marcas, no encontro com o campo” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 10) e “se dá pelo próprio fenômeno de viver junto e disponibilizar-se para estar com o outro, em vidas possíveis de serem vividas” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 10).

Nossas marcas estão inscritas pelo caminhar solidário e humilde junto aos/às Kaiowá e Guarani, como indica Martín-Baró (1980/2017b), e corresponde em nosso estudo, principalmente, no acompanhamento das articulações e mobilizações intracomunitárias e intercomunitárias destes povos. Este, por sua vez, está perpassado pelo que temos propostos como sensibilidade psicossocial (FARIA, 2021) enquanto *práxis* sensível e engajada com as realidades, reivindicações e resistências Kaiowá e Guarani, em direção aos movimentos e posicionamentos críticos orientados pelas compreensões originárias para transformação das condições de desumanização colonial.

O embasamento decolonial nos orienta para a percepção/sensibilidade do campo como lugar de experiências, de relações sociais e de poder, de conhecimentos e das intersubjetividades (MIGNOLO, 2014a). A colonialidade, enquanto empreendimento moderno/colonial, tem exercido historicamente o encobrimento, expropriação, negação e apagamento

das potencialidades dos povos colonizados. É em contraponto às perversidades da modernidade/colonialidade que situamos esta pesquisa.

Compõem nossos instrumentos metodológicos a participação em atividades importantes para as comunidades, tais como as Grandes Assembleias Kaiowá e Guarani, com registro em caderno de campo, a leitura de documentos divulgados pelos movimentos Kaiowá e Guarani na *internet*, e a produção de registros fotográficos. Das mobilizações que tivemos oportunidade de presenciar, destacamos as movimentações em resistência às políticas anti-índigenas, tais como: mandados de reintegração de posse, despejos, votação de leis, trancamento de rodovias e intimidações extrajudiciais. Além destas, ressaltamos também a potência de nossas participações em encontros auto-organizados pelos povos em seus territórios, a exemplo das Grandes Assembleias e do ritual Avatikyry (batismo do milho), eventos na universidade, trabalho com mulheres e crianças enquanto estagiário do Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) e pelas situações proporcionadas pelo cotidiano de habitar as Terras Vermelhas.

Registramos que os esforços teórico-metodológicos de participação e acompanhamento das mobilizações e eventos Kaiowá e Guarani, registros em caderno de campo, análise de documentos e produção de registros-imagens, fazem parte de nossa política de pesquisa e escrita pela de(s)colonização dos sentidos no ato de (re)conhecer. Como propõe Martín-Baró (1980/2017b), para a libertação dialógica da Psicologia junto às perspectivas e organizações populares, nosso método foi constituído a partir do engajamento com as/os Kaiowá e Guarani em movimento. A seguir, compartilhamos parte do nosso processo de (des) aprender a partir da experiência de habitar e conviver com os territórios Kaiowá e Guarani, com destaque para nossa compreensão colonizada e colonialista em relação aos povos originários, desde o imaginário social comum até as referências epistemológicas da Psicologia.

Entendemos que ao falarmos de nossa experiência, nos termos da (auto)etnografia, tratamos de sentidos e subjetividades historicamente construídas e compartilhadas com propósitos de manutenção da dominação colonial. Nosso esforço, entretanto, é de escrever em direção antagônica, rumo à destruição das

assimetrias e violências coloniais reeditadas pelas colonialidades (QUIJANO, 1992).

“Se es y se siente – soy donde pienso – donde se piensa”

Neste tópico discorreremos sobre as implicações de habitar os territórios originários das/os Kaiowá e Guarani e os caminhos sensíveis e reflexivos que essa condição nos produz a partir da metáfora decolonial: “Se se es y se siente donde se piensa”. Para Mignolo (2014a, p. 44, tradução nossa) “a metáfora geo e corpo-política pareceria essencialista frente à primitiva e não localizável epistemologia teo e egopolítica”. Para nós, em sintonia com este autor e com a perspectiva da autoetnografia, é importante situar o nosso lugar no mundo, pois é a partir deste que emergem nossos sentimentos, pensamentos, posicionamentos teóricos, epistemológicos e políticos. A Terra Vermelha dos territórios Kaiowá e Guarani marca nosso corpo/corpus e nossa escrita (OLIVEIRA; SILVA, 2020).



Foto 1. Soy donde camino. Imagem significativa do nosso caminhar solidário pelos territórios Kaiowá e Guarani. Registro realizado em 2020, por ocasião da participação na VIII Kuñangue Aty Guasu. (Acervo Pessoal).

De acordo com Mignolo (2014a, p. 28, tradução nossa), “como é bem sabido, as políticas teo e egológicas do conhecimento basearam-se na supressão, tanto da sensibilidade como da localização geo-histórica do corpo”. Essas supressões fazem parte do processo de universalização dos conhecimentos europeus/coloniais enquanto os únicos válidos e verdadeiros a partir de seus próprios parâmetros, conformando a colonialidade do saber. Como consequência, experiências outras são desvalidadas como modos de conhecer, e por isso

surtem princípios como objetividade e neutralidade com a institucionalização da ciência, o que Mignolo (2014b) caracteriza como egologia. Não partimos das suposições científicas modernas/coloniais, pelo contrário, ao habitar fronteiras buscamos desprender-nos por meio da desobediência epistêmica, que significa estudar os conhecimentos historicamente produzidos, com destaque para as matrizes europeias, mas não acatá-las pela compreensão crítica de seus efeitos como modos de desumanização, exclusão e violência colonial (MIGNOLO, 2014b; FARIA, 2021).

Sobre o desprendimento, Mignolo (2014a, p. 30, tradução nossa) afirma: “Desprender-se significa que não aceita as opções que te oferecem. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecê-las. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira em processo de desprender-se e ressubjetivar-se”. Esse é um dos desafios vividos desde a relação e diálogo com os povos Kaiowá e Guarani em seus territórios originários, e em conflito e confronto com a política de gestão da monocultura imposta pelos grupos dominantes (MARTINS, 2018; FARIA; MARTINS, 2020).

Durante o processo colonial, e com o prolongamento das colonialidades, as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas foram invadidas, saqueadas e degradadas pelos empreendimentos da modernidade/colonialidade (QUIJANO, 2005). Essas intervenções foram e são regidas por dinâmicas de monocultura, seja da monocultura da mente (SHIVA, 2002), com a imposição do pensamento único, como também da monocultura agrícola expressa nas práticas atuais do agronegócio, enquanto faceta moderna/colonial das colonialidades e do capitalismo global (SVAMPA, 2019). Habitar estes territórios atravessados pela colonização é também estar sob as ideologizações intersubjetivas da economia política agroextrativista e resistir à monocultura nas várias dimensões da vida.

Nossa busca pela decolonialidade epistemológica, dentro e fora da Psicologia, faz parte dos sentidos provocados pela experiência de coexistir com os povos originários, essa coletividade que a própria resistência é a prova da permanência das relações coloniais constitutivas do sistema-mundo-moderno/colonial-capitalista, como também, apresentam-se na forma de questionamento à colonialidade enquanto face autêntica da modernidade. Como aponta Mignolo (2014a, p. 44, tradução nossa), “o pensar descolonial é

uma maneira outra de conhecer que coexiste conflitante, para criticar e deslocar a razão imperial/moderna”. Quando partimos das narrativas e produções indígenas, das perspectivas críticas em Psicologia, e dos Estudos Decoloniais, estamos à procura de elementos para criticar/desmascarar essa razão que subjuga, inferioriza e desumaniza os povos.

Nesse momento parece oportuno reproduzir a metáfora do lago descrita por Mignolo (2014a), para ilustrar alguns contornos da experiência de coexistência e pesquisa:

Um lago parece diferente quando navega nele do que quando olha de cima das montanhas que o rodeiam. As diferentes perspectivas não são somente questão dos olhos, mas também da consciência, de uma localização física e de uma diferença de poder; aqueles que olham do topo da montanha veem o horizonte e o lago, enquanto que aqueles que habitam o lago veem a água, o peixe e as ondas rodeadas de montanhas, mas não o horizonte (p. 47, tradução nossa).

Viver, trabalhar e estudar em Dourados, em terras indígenas e com as/os indígenas, é ter outra percepção sobre as dinâmicas sociais. A modernidade, a colonialidade e o capitalismo possuem características singulares quando no embate com as demandas de vida dos povos indígenas. As contradições políticas, econômicas e subjetivas são diversas, e as perversidades do projeto colonial ficam mais explícitas. Caminhar politicamente comprometido junto aos povos é mergulhar numa experiência de encanto, sofrimento e resistência. Parafraseando Paulo Freire (1981, p. 19), “o compromisso, próprio da existência humana, só existe no engajamento com a realidade, de cujas ‘águas’ os homens [as mulheres e outros] verdadeiramente comprometidos ficam ‘molhados’, ensopados”. São, principalmente, os banhos pelas narrativas, cosmologias, conhecimentos e re-existências dos povos Kaiowá e Guarani que nos incitam a ser, sentir e pensar de forma crítica às colonialidades. Para Mignolo (2014a), a colonialidade é composta pela vinculação entre a colonialidade do poder, saber e ser, sendo os pilares da “matriz colonial de poder” (p. 17). Essa matriz abrange, principalmente, os âmbitos da economia e política (poder), epistemologia e produção do conhecimento (saber), sexualidade

e subjetividade (ser), e gênero (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2008). Esse sistema está assentado na produção e universalização das hierarquias forjadas pela racionalidade eurocêntrica a partir da invenção da ideia de raça e expansão do capitalismo na constituição do sistema-mundo-moderno/colonial (QUIJANO, 2005). Quijano (2005) enfatiza a constituição do poder na modernidade/colonialidade por meio da perpetuação da classificação racial, controle do trabalho, do gênero e das subjetividades. Os Estudos Decoloniais denunciam a permanência das relações coloniais, que mesmo com o fim formal das administrações do colonialismo mantém-se na estruturação das relações econômicas, políticas, epistemológicas e intersubjetivas (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2014a, 2014b; LUGONES, 2008). Para estes, a continuidade do domínio colonial ampara-se na consolidação sistematizada ao longo dos últimos cinco séculos pelo eurocentrismo, nas esferas políticas e econômicas pelo expansionismo capitalista, e na produção de conhecimento pela universalização das perspectivas eurocêntricas. Os Estudos Decoloniais partem do entendimento de que os conhecimentos são instrumentos de dominação e colonização, “e que, portanto, a descolonização implica a descolonização do saber e do ser (isto é, da subjetividade)” (MIGNOLO, 2014a, p. 15, tradução nossa).

Nossa desobediência epistêmica, teórica, metodológica e política, amparada pelos Estudos Decoloniais e Psicologia Social, devem-se em preponderância à desobediência indígena, desde a teimosia de viver às suas reivindicações por direitos (FARIA; MARTINS, 2020). Por isso, as referências para as narrativas desta pesquisa situam-se a partir dos movimentos empreendidos pelos povos originários. Seguindo a premissa de Martín-Baró (1980/2017b), para a Psicologia contribuir com a libertação das maiorias oprimidas, ela própria precisa liberta-se dos aprisionamentos epistemológicos, os quais temos buscado a partir da de(s)colonização dialógica entre a Psicologia e os indígenas em movimento (MUNDURUKU, 2012). Mais do que um sobrevoo no campo de pesquisa para a produção de conhecimento, propomos um mergulho, um empoeirar-se de luta e sabedoria Kaiowá e Guarani (RODRIGUES, 2020, on-line). A seguir, apresentamos o processo de de(s) colonização do nosso imaginário colonizado sobre os povos indígenas e as implicações desse movimento na proposição de outras Psicologias possíveis, seguindo

o pressuposto autoetnográfico de que “a biografia se intersecta con la historia, la política, y la cultura” (DENZIN, 2017, p. 85).

Do índio folclore às/aos guerreiras/ os Kaiowá e Guarani

Antes de habitar as Terras Vermelhas dos Kaiowá e Guarani, nossos conhecimentos sobre os povos indígenas do Brasil resumiam-se às experiências escolares sobre o “Dia do Índio”. Essa data costuma ser celebrada com decorações estigmatizadas e estereotipadas. Cantam uma música aqui, pintam uma criança ali, e o folclore está perpetuado no imaginário colonial. O nosso processo de de(s) colonização começa por conceber a existência de povos originários, haja vista a propagação intersubjetiva da imagem do “índio” enquanto passado e/ou extinto (MUNDURUKU, 2012). E pela indignação sobre os modos de desumanização dos não indígenas para com as/os indígenas e as condições de sobrevivência no contexto colonial das cidades sul-mato-grossenses, em especial, a de Dourados.

Sabe qual é o dia do índio?
É quando ele acorda cedo
Pra ir para a roça
pra trabalhar, pra estudar,
Pra ir pra cidade
O dia D
É ver aquele ou aquela criança
Aqueles guerreiros e guerreiras
acordando embaixo de barraco de lona
Na beira da estrada
É o dia D
Dia de se perguntar
Quando vai se demarcar
Esse território Guarani Kaiowá
É ver esse povo todo dia lutando pelo seu direito
Na aldeia
Na retomada
Na universidade
E se pá
Na frente do Congresso Nacional
E ouvindo o povo dizer: demarcação já!!!
E o povo retomando o que foi tomado
(...)

Chamam de conflito.

Essa luta, eles chamam de invasão.
Invasão é a que foi a feita 1500 anos atrás.
Pois antes
Era todo dia
O dia de viver na sua terra sagrada
Viver no seu Tekoha⁴
Hoje é dia de parar para pensar
Quantos guerreiros e guerreiras
Tomaram para marcar esse dia 19?
Dia de luta!
(TURIBO, 2021, p. 33).

Em nossas primeiras conversas em terras sul-mato-grossenses, perguntava aos mais próximos sobre essas pessoas que circulavam pelas ruas, na grande maioria das vezes, de carroça ou caminhando em grupos. As respostas eram quase sempre as mesmas, “são os índios”, como se fossem todos uma coisa só e, ao mesmo tempo, não fossem nada. Respostas que mais tarde entenderia ser consequência de uma produção intersubjetiva de discriminação, que também revelava o desconhecimento das pessoas que conviviam desde muito cedo com os povos tradicionais destas terras e pouco sabiam sobre eles.

Em nossa avaliação, a perspectiva colonialista pode ser sintetizada pela nomeação de “bugre”, utilizada às vezes como adjetivo e em outras como substantivo para se referirem aos Kaiowá e Guarani. Bugre é um termo colonial com sentido próximo ao de bárbaro ou silvícola, atribuído às/aos indígenas de forma pejorativa para desqualificação da humanidade, e ainda, para forjar a imagem de inimigos da pretensa modernidade e a serem combatidos (ZANELATO; JUNG; OZÓRIO, 2015). Comparamos esse procedimento ao mecanismo simbólico e social, apontado por Fanon (1961/2005), envolto no estabelecimento da condição de zona do não ser aos povos colonizados, sendo característica da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2008). São indivíduos que compõem o cotidiano de sociabilidade relegados a condições desumanas e que revelam o fracasso das estruturas constitutivas da modernidade/colonialidade em produzir relações democráticas (QUIJANO, 2005).

Na recepção de nosso ingresso na UFGD, em 2014, organizada pela reitoria, tivemos a oportunidade de

⁴ Termo da compreensão Kaiowá e Guarani para designar o lugar onde se pode exercer e viver o modo de ser originário.

sermos recebidas pela poética de Emmanuel Marinho, um daqueles suspiros de humanidade dosados pela arte. Naquela ocasião, extasiado pela emoção típica de calouro, nos foi apresentado um dos retratos dessas terras, que é também um projeto das elites latifundiárias, a poesia intitulada “Genocídio”. O diálogo travado pela indagação de uma criança indígena na forma de “tem pão velho?” revela as respostas produzidas e reproduzidas diariamente pela política genocida para os povos indígenas: “(...) Tem pão velho?/ Não, criança/ tem o pão que o diabo amassou/ Tem sangue de índios nas ruas/ E quando é noite/ A lua geme aflita/ Por seus filhos mortos (...)” (MARINHO, 1997, p. 11).

A Universidade foi também o palco dos encontros mais significativos com as/os Kaiowá e Guarani. Foi quando ouvimos falarem por si. Por meio dos enunciados de suas narrativas de luta e resistência que pudemos (re)conhecê-las/los. Não mais pelos olhares karai, termo do idioma guarani para nomear as/os não indígenas, mas em suas próprias palavras, algumas vezes na língua originária, outras em português.

Foi através de estudantes indígenas que conhecemos a Aty Guasu e a Kuñangue Aty Guasu. Os eventos com a participação das lideranças políticas e religiosas dos Movimentos eram os mais aguardados, sendo oportunidades de ouvi-las/os sobre as suas comunidades. Essas ocasiões modificaram nosso olhar sobre os povos, nos fez entender que este território constitui o corpo e o caminho de várias comunidades, e continua sendo, na perspectiva da reivindicação Kaiowá e Guarani, o tekoha guasu, o grande território de ocupação originária Kaiowá e Guarani antes da colonização. Esse processo de deslocamento da ótica dominante, para o olhar dos povos sobre o mundo, compõe os desafios da Psicologia Social Crítica na contribuição com os propósitos da libertação popular latino-americana (MARTÍN-BARÓ, 1985/2017a).



Foto 2. Mulheres Kaiowá e Guarani em luta. Registro realizado durante o “Acampamento Pela Vida” realizado em Brasília, em 2021, na mobilização contra o Marco Temporal. (Acervo Pessoal).

A percepção inicial das/os indígenas apenas como “vítimas” foi substituída pelo reconhecimento destas/es enquanto guerreiras/os, que ao longo da história têm lutado em defesa de suas terras e da sobrevivência como povos originários. As identificações como guerreiras/os compõem os discursos de algumas lideranças sobre os sentidos produzidos por suas experiências de atuação, e, pressupõem uma situação de guerra na qual situam-se os conflitos entre as/os indígenas e as/os latifundiárias/os, estas/es últimas/os subsidiadas/os por aparatos político-jurídicos e extrajurídicos (JOHNSON, 2019). Neste caso, a desigualdade entre as forças apresenta-se como uma estratégia, escancarando o grau da crueldade perpetrada e as consequências sangrentas da disputa. Para ilustrar, citamos o “Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil”, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que constatou o assassinato de 349 indígenas no Mato Grosso do Sul entre 2003 e 2013, correspondendo a 56% dos crimes contra a vida dessas populações no Brasil (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017). Assim mesmo, as comunidades seguem lutando com apoio de seres humanos e mais-que-humanos e movidos pelo horizonte do bem viver para defender e retomar suas terras sagradas (ACOSTA, 2016; LA CADENA, 2018).

A militância no Movimento Estudantil (ME), consequência de nossa conscientização política como estudante secundarista em Goiânia, facilitou aproximações com a política Kaiowá e Guarani. A partir da caminhada junto às/aos companheiras/os de utopias, passamos a compor redes solidárias à luta indí-

gena, possibilitando a construção de laços afetivos com guerreiros e guerreiras indígenas.

Em 2017, em diálogo com a professora-orientadora deste estudo, conseguimos amadurecer as inquietações teóricas e políticas com a pesquisa pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq). A viabilização institucional subsidiou os diálogos com os povos Kaiowá e Guarani a partir do compromisso ético-político desde a Psicologia. Na Iniciação Científica, durante os anos de 2017 e 2018, discutimos as dimensões de saúde presentes nas notas veiculadas na internet⁵ pela Aty Guasu, resultando no trabalho ““Terra é vida, despejo é morte”: saúde e luta Kaiowá e Guarani” (FARIA; MARTINS, no prelo).

A disponibilidade teórica, afetiva e política entre professora-pesquisadora e estudante- -pesquisador possibilitou o nosso percurso de pesquisa desde a graduação à pós-graduação junto aos povos Kaiowá e Guarani. Além disso, os incentivos financeiros do CNPq e da CAPES foram fundamentais neste processo, que em nosso caso representa também a efetivação da permanência estudantil, haja vista os atravessamentos da classe social da qual somos fruto. É por essa geopolítica do conhecimento e pelas andanças em solidariedade aos povos indígenas que temos interrogado a Psicologia, como abordaremos no tópico a seguir.

Psicologias outras para outros mundos possíveis

A graduação em Psicologia foi tempo de inquietações. A grade curricular não contextualizada, as teorias e metodologias de autores/as majoritariamente europeus aprisionavam a vontade de dialogar de forma comprometida com os povos indígenas. Segundo Martín-Baró (1985/2017c), os âmbitos vitais da existência e história dos povos latino-americanos são desconsiderados pelas matrizes epistemológicas coloniais europeias e norte-americanas. A frustração a cada conceito inviável para análise e intervenção na realidade conflituosa de Dourados e região nos fez, em vários momentos, questionar se esse seria o curso certo.

⁵ A partir de 2011 as lideranças da Aty Guasu decidem criar um blog para a veiculação de suas narrativas sobre as violências sofridas contra as comunidades Kaiowá e Guarani (BENITES, 2014).

Os primeiros semestres como graduando foram recheados com o mais convencional das teorias psicológicas, sendo incompatíveis com realidade dos povos Kaiowá e Guarani. As buscas por alternativas nos levaram ao VIII Simpósio Brasileiro de Psicologia Política (SBPP) em Goiânia, em outubro de 2014, marcando o feliz encontro com “outras Psicologias”. Esse evento nos apresentou perspectivas críticas, principalmente, de bases latino-americanas.

A primeira anotação feita no bloco de notas oferecido pela organização do Simpósio consta o nome do psicólogo Martín-Baró e a Psicologia da Libertação, daí advém o engajamento com a teoria utilizada como uma das fundamentações nessa pesquisa. A partir do contato com a Psicologia Política e a politização da Psicologia, passamos a farejar leituras capazes de oferecer conhecimentos para compreensão da realidade social na qual estávamos inseridas. Nessas investigações, deparamo-nos com as críticas de pesquisadoras/es da América Latina sobre o que fazer psicossocial (LANE, 1981; MONTERO, 1989; SANDOVAL, 2000), percebendo a relação estreita entre os motivos desses apontamentos em meados de 1980 e nossos descontentamentos em 2014. Essa jornada resultou em nossa aproximação com a Psicologia Social Latino-americana, instigada pelas problematizações quanto ao caráter ideológico e totalizante das matrizes psicológicas europeias e norte-americanas (LANE, 1981), dos problemas perpassados pelas importações teórico- -metodológicas indiscriminadas ao contexto latino-americano (SANDOVAL, 2000), e pela reivindicação de uma psicologia para o povo (MARTÍN-BARÓ, 1985/2017a). Foram esses estudos que contribuíram e contribuem para a produção de sentido em nossa trajetória acadêmica e profissional.

O ano de 2018 foi simbólico para nossa formação. Estávamos próximos do encerramento do PIBIC, dialogando com os povos indígenas a partir das contribuições da Psicologia da Libertação e iniciava o último ano da graduação com estágio no CRAS em Terra Indígena (TI), na comunidade de Panambizinho, um distrito de Dourados. A oferta do campo de estágio esteve condicionada à confiança gerada por nossa atuação política na Psicologia e junto aos movimentos sociais.

Quando soubemos da possibilidade de estagiar formalmente com os povos Kaiowá e Guarani não existiram dúvidas sobre qual seria a escolha, era a rea-

lização de um projeto ético-político. A princípio, os desafios foram relativos à logística de locomoção até a aldeia, situada cerca de 30 km da cidade de Dourados, sendo imerso nas dificuldades de acesso da comunidade aos espaços urbanos. Durante a primeira visita ao CRAS, fomos muito bem recebidos pela coordenadora e assistente social, que nos apontaram a viabilidade de traslado no carro da equipe, foi a construção inicial de vínculos entre estagiário e trabalhadoras. Naquele momento, a composição do quadro institucional do equipamento não dispunha de profissional da Psicologia, como previsto pela Norma Operacional Básica (NOB/SUAS), por isso nossa presença, mesmo que na condição de estágio, colaborou com as atividades oferecidas nos serviços do CRAS.

A partir dessa experiência, vivenciamos parte das tensões e disputas relativas à pasta da Assistência Social, desde troca de secretário até os cargos comissionados, condições que atravancam o potencial do trabalho social (CORDEIRO; CURADO, 2017). Embora o atendimento aos usuários da política social devesse ser pautado pelo compromisso das/os trabalhadoras/es, presenciamos o despreparo de sujeitos que ocupam cargos de confiança na gestão e que remontam práticas assistencialistas. Tais práticas mantêm as dependências da população em relação ao Estado e a promoção pessoal de figuras institucionais (KOELZER; BACKES; ZANELLA, 2014). Contudo, pudemos aprender com assistentes sociais comprometidas profissional e politicamente com as populações atendidas.

Nossas visitas à comunidade de Panambizinho ocorriam às quartas-feiras, quando desenvolvíamos atividades do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), no período da manhã, e do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), no vespertino. A chegada da equipe à comunidade era calorosamente aguardada pela mulherada⁶ do PAIF, as reuniões eram quase exclusivamente compostas pelas mulheres Kaiowá e Guarani, sendo um importante espaço de participação e articulação política. Apesar da Tipificação dos Serviços Socioassistenciais (BRASIL, 2014) preconizar a divisão por faixa etária, o grupo do SCFV esteve ocupado por

⁶ Modo politicamente situado nas discussões de gênero pela qual o grupo PAIF, composto majoritariamente por mulheres, identificava-se e era identificado.

crianças e adolescentes, essa condição se deu em função da incompatibilidade entre a compreensão ocidental sobre as etapas desenvolvimento humano estabelecidas pela política e a organização social e cosmológica da comunidade.

Durante a experiência de estágio, entre abril e dezembro de 2018, realizamos diversos encontros com os grupos, nos quais escutamos demandas e negociamos intervenções. No PAIF sobressaiu a importância da escuta das vozes das mulheres indígenas para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento aos problemas comunitários e formulação das políticas como forma de contextualizar e potencializar o trabalho social. E com o SCFV notamos a perversidade de processos discriminatórios que desde a infância violenta as crianças indígenas e, da necessidade do reconhecimento étnico para superação do racismo produzido historicamente por ideologias coloniais e anti-indígenas (FARIA; NICODEMOS; LIMA; MARTINS, no prelo).



Fotos 3. Tecendo vida. Fotografia do projeto “Emo jo ‘hasa jaiko” – tecer a vida, em Panambizinho, 2019.⁷ (Acervo Pessoal).

As demandas para a Psicologia em contexto de CRAS em Terra Indígena são inúmeras, dessa oportunidade foi possível visualizar a urgência da práxis de(s)colonizada e comprometida com os povos (MARTÍN-BARÓ, 1985/2017a). Essas experiências têm nos indicado a potência de (des)aprender com os povos e nos movimentado para a formulação das compreensões de sensibilidade psicossocial e escuta de(s)colonizada como pistas para de(s)colonização da Psicologia, como apresentaremos no próximo tópico.

⁷ Embora não tenhamos participado da execução do projeto, estivemos presente no semear do planejamento no último encontro do grupo na ocasião do estágio, em 2018. Fomos carinhosamente convidados para realizar as fotografias para exposição nas instalações do CRAS, junto com a fotógrafa Daniele Fagundes.

Viver em Dourados, estar próximo aos povos indígenas, compartilhar espaços e trabalhar com as comunidades é uma condição especial para produção de outras formas de fazer e pensar em Psicologia.

Contribuições do (des)aprender com as/os Kaiowá e Guarani para de(s)colonização da Psicologia

Nossa trajetória de vida, estudo, trabalho e solidariedade com os/as Kaiowá e Guarani narrada até aqui nos possibilita compartilhar humildes contribuições no sentido da de(s)colonização da Psicologia. Esta pesquisa e escrita encarnada, como bem simbolizam Oliveira e Silva (2020, p. 10), em que nos permitimos “dar passagem para os afetos que nos perpassam quando habitamos e compomos com o campo de pesquisa”, nos orienta nesse desafio e projeto ético-político. Ao habitar os territórios Kaiowá e Guarani somos imersos em “historias de sufrimiento, perdida, dolor y victoria” (DENZIN, 2017, p. 86), e também por experiências históricas de luta, resistências e re-existências, de conhecimentos seculares, práticas de cuidado, e outros modos de sentir e (sobre)viver.



Foto 4. Caminhar solidário. Registro da colheita de mandioca para comercialização em solidariedade ao tekoha de Kunumi Poty Vera, local onde tombou (foi assassinado) o Agente de Saúde Clodioldi de Souza, durante o Massacre de Caarapó. 2017. (Acervo Pessoal).

A noção de habitar o campo, em especial, os territórios Kaiowá e Guarani, nos apresenta a potência de coexistir com os povos originários e suas dimensões políticas, cosmológicas, espirituais, dentre outras, e nos proporciona/convoca (des)aprender pressupostos e paradigmas coloniais de desumanização, mesmo, e fundamentalmente, aqueles que instituem nosso lugar de formação. É na direção de “fazer da própria

narrativa, dos relatos e da escrita, ferramentas de batalha que aproximam o texto da experiência sensível, da existência coletiva atual” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 6), que apresentamos as compreensões de sensibilidade psicossocial e escuta de(s)colonizada.

Sensibilidade psicossocial

Mignolo (2014a), divergindo da epistemologia ocidental, utiliza a expressão “sensibilidade de mundo” ao invés de visão de mundo, pois de acordo com o autor essa expressão ocidentalmente privilegiada bloqueia afetos e reduz os campos sensoriais. Os povos indígenas possuem sensibilidades diversas permeando experiências com seres humanos e mais-que-humanos (LA CADENA, 2018). A convivência com os povos indígenas proporciona a produção de consciências e sensibilidades outras, quando baseada na geo-corpo-política do conhecer solidário e engajado, ou até o desprezo e indiferença, quando partindo de pressupostos colonialistas. A possibilidade de escuta das “memórias, feridas, humilhações e negação da consciência” (MIGNOLO, 2014b, p. 44) dos povos indígenas pode promover conscientizações distintas das produções coloniais.

Viver, trabalhar e pesquisar em territórios indígenas desconstroem e reconstroem continuamente nossa subjetividade e sensibilidade de mundo pelas experiências e relações com as/os Kaiowá e Guarani. Nossas reflexões e pensamentos são influenciados por ser, sentir e pensar com os povos. A convivência com estes tem o potencial de nos transformar de tal forma que as dimensões da vida passam pela experiência relacional com seus conhecimentos cosmológicos, e a partir daí escancaram fronteiras entre mundos, desdobrando em um processo profundo de sensibilização.

Essa inter-relação tem contribuído para elaboração do que temos denominado como sensibilidade psicossocial. Uma categoria teórica e política de solidariedade radical ao Outro, marcado por relações sociais desumanizadoras e violentas forjadas pela matriz colonial de poder (MARTÍN-BARÓ, 1984/2017d FANON, 1961/2005; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2014a). Esse entendimento epistemológico e postura ético-política constituem-se a partir da experiência intersubjetiva de questionamento incisivo às realidades materiais e simbólicas de desumanização, como em

nossa experiência ao habitar um contexto ideológico e sociopolítico de humilhação, violação e inferiorização dos povos Kaiowá e Guarani.

A ideologização colonial promovida pelas colonialidades e capitalismo transnacional expresso pela incidência do agronegócio nos territórios indígenas produz mecanismos de polarização social, com a intenção de promover a rivalidade interétnica e manutenção/justificação das desigualdades naturalizadas historicamente. Um primeiro movimento da sensibilidade psicossocial pode ser a não aceitação de se posicionar no lugar de dominador, o que não quer dizer negar as assimetrias, mas reconhecê-las e não acatá-las como processo de identificação, ou seja, buscar compreender criticamente as desigualdades e atuar contra elas desde as resistências dos povos originários. Em nossa experiência este processo ocorreu, como compartilhado ao longo do texto, por meio da não naturalização do cenário sociopolítico desumanizante ofertado pelas narrativas dominantes, pelo (re)conhecimento das palavras de luta dos/as Kaiowá e Guarani inseridos/as nos movimentos étnico-sociais e o envolvimento com suas mobilizações.

Outro movimento da sensibilidade psicossocial está vinculado de modo relacional aos distintos modos de viver, entendendo a heterogeneidade das expressões e organizações sociais/cosmológicas de diferentes povos, com pretensões de desorganizar as estruturas e ordens desiguais que impõem a homogeneização da vida, compelindo-nos ao necessário engajamento e solidariedade rumo à transformação das condições objetivas e subjetivas de dominação. Em nosso caso, quer dizer o reconhecimento das violências coloniais direcionadas aos povos indígenas e o compromisso social em termos freirianos (FREIRE, 1981) com a *práxis* transformadora dessas situações, ou seja, movimento em direção à de(s)colonização.

Do ponto de vista metodológico, a sensibilidade psicossocial orienta para o desprendimento epistêmico colonial e o necessário engajamento com os povos e suas organizações (MIGNOLO, 2014a; MARTÍN-BARÓ, 1980/2017b). Em nossos estudos, essa perspectiva expressa a busca de produções de conhecimentos localizados a partir da geopolítica das coletividades colonizadas, que historicamente tiveram seus saberes deslegitimados, usurpados e inferiorizados, ao mesmo tempo em que suas subjetividades foram reprimidas e

negadas em nome da imposição de uma humanidade universal, provincianamente eurocêntrica (QUIJANO, 2005; MALDONADO-TORRES, 2008; MIGNOLO, 2014a). Por isso, nos pautamos pelas elaborações teóricas indígenas e latino-americanas, e temos como interlocução de campo as narrativas das/os próprias/os Kaiowá e Guarani, entendendo-os como sujeitos produtores de conhecimentos e práticas.

Para Mignolo (2014a, p. 32, tradução nossa), “pensar habitando a fronteira moderno/colonial, sendo consciente dessa situação, é condição necessária do pensar fronteiriço descolonial”. O pensamento fronteiriço situa-se nas fronteiras epistemológicas entre os conhecimentos imperiais e os conhecimentos dos povos colonizados.

Habitar terras indígenas e conviver com as/os Kaiowá e Guarani tem sido transformador, desde o imaginário estigmatizado/estereotipado até as convicções políticas, principalmente, pelo acompanhamento das reivindicações dos movimentos indígenas, em especial da Aty Guasu e Kuñangue Aty Guasu. A convivência e o (des)aprendizado com suas perspectivas têm nos direcionado para o caminho do desprendimento e de(s)colonização. Segundo Mignolo (2014a, p. 32), “*nós, anthropos, aqueles que habitam e pensam nas fronteiras em caminho e processo de desprendimento, para nos desprendermos necessitamos ser epistemologicamente desobedientes*”. Neste sentido, situamos a sensibilidade psicossocial no pensamento fronteiriço oportunizado pela experiência de habitar e (des)aprender com as/os Kaiowá e Guarani, influenciado pelas perspectivas indígenas, pela literatura decolonial e estudos da Psicologia Social Latino-americana.

Escuta de(s)colonizada

A noção de escuta de(s)colonizada está inscrita na problemática existencial instituída pelo colonialismo e as colonialidades, o que pode definir desde logo sua impossibilidade pela condição colonial e colonizada constitutiva das nossas experiências marcadas pelos rastros nefastos da colonização. Por outro lado, pode ser compreendida como um horizonte utópico e exercício permanente do nosso fazer, ou mesmo redefinida pela grafia e conjugação posta em verbo: de(s)colonizar a escuta.

Registramos a escuta nos caminhos da de(s) colonização por ser a ferramenta privilegiada de trabalho da Psicologia e por corresponder às dinâmicas de produção e circulação dos conhecimentos originários via oralidade. Nesse sentido, entendemos como imprescindível para o compromisso social e ético-político com os povos o exercício de de(s) colonização da escuta.

Aqui, a escuta não é concebida como nos moldes clínicos, no qual o “paciente” se limita às verbalizações e a/o psicóloga/o à sistematização dos conteúdos-queixas. A de(s) colonização da escuta pode ser guiada pelos caminhos dos sons do mbaraka e takua⁸, dos cantos e rezas das ñandesys e ñanderus⁹, das palavras dos mais velhos, da voz de trovão de Marçal de Souza (Tupã’i) e seus sucessores, das risadas e brincadeiras das crianças indígenas, dos ensinamentos e sinais dos jaras (divindades), das reivindicações políticas, dos choros e lágrimas presentes nas situações de despejos, no não incômodo com a incompreensão quando falam somente em guarani, dentre tantas outras, até do próprio silêncio.



Foto 5. Mbaraka, comunicação entre mundos. Registro realizado durante a participação da Grande Assembleia Aty Guasu no território de Nanderu Marangatu, município de Antônio João, em 2019. (Acervo Pessoal).

A escuta de(s) colonizada é um exercício constante e interminável em função dos atravessamentos contidos na constituição da modernidade/colonialidade e a colonização dos imaginários. Contudo, é por essa condição que as possibilidades podem ser múltiplas e distintas a depender das relações intersubjetivas. Nessa proposta residem inúmeros deslocamentos a

⁸ Instrumentos sagrados utilizados nos rituais de canto, reza e dança Kaiowá e Guarani.

⁹ Lideranças espirituais de grande prestígio na organização social dos povos Kaiowá e Guarani, ñanderu para o masculino e ñandesy para o feminino.

serem realizados da perspectiva dominante de visão-observação para a escuta-sensibilidade/solidariedade. Esse processo requer humildade e desprendimento das metodologias tradicionais de hierarquização presentes nas inter-relações. De igual modo, nos convoca para a libertação e de(s) colonização, enquanto valorização das contribuições subalternizadas, frente aos pressupostos metodológicos hegemônicos e homogeneizantes inscritos e canonizados pelo pensamento ocidental. A intelectual bell hooks (2013, p. 233) aponta a comunicação forjada pelos povos oprimidos como forma de transgressão da cisão dualista de que “as ideias são sempre mais importantes” e “o sentir profundamente é marca de inferioridade”. A escuta de(s) colonizada consiste em des-nortear as imposições dominantes por meio da desobediência epistêmica no movimento de sentir-escutar-pensar-ato a partir das falas e concepções oriundas dos conhecimentos originários constitutivas de seus corpos-territórios. Como afirmado por Paula Rodrigues (2020, on-line), psicóloga atuante e comprometida com as/os Kaiowá e Guarani, “gosto de colocar a Psicologia para sentar e aprender, para ouvir e aprender com o povo (...) a gente precisa que o sapatinho da Psicologia tenha mais poeira de luta, mais poeira de guachire [dança acompanhada por canto e movimentos circulares, comum em momentos de festividade]. A gente precisa que os ouvidos da Psicologia estejam sensíveis a uma língua que ela não fala”. Nestes termos que associamos a escuta de(s) colonizada, ou de(s) colonização da escuta, com a sensibilidade psicossocial e a possibilidade de produção de espaços de intimidade, confiança e cuidado (bell hooks, 2013).

A psicóloga e intelectual Geni Nuñez (2019, p. 8) traz importantes contribuições e questionamentos para repensarmos a escuta na relação da Psicologia com os povos subalternizados: “Se do ponto de vista da clínica, compreendemos que a escuta da trajetória de vida importa para melhor acolhermos o sofrimento psíquico, por que por vezes não estendemos esse cuidado à trajetória psicossocial sobre a qual nosso país se construiu?”.

Esse deslocamento da escuta clínica para a escuta psicossocial crítica e atenta aos efeitos da colonização e colonialidades nas intersubjetividades latino-americanas é apontado por Nuñez (2019) como fundamental para o processo de nomeação, reconhecimento e reparação das violências coloniais,

sendo uma das possíveis contribuições da Psicologia no processo de de(s)colonização do pensamento psicológico. Ressaltamos e acrescentamos a este movimento a necessidade de enfrentamento das narrativas colonizadas e colonizadoras produzidas por profissionais no encontro com as condições precarizadas dos povos pelas colonialidades, como nas recentes judicializações e institucionalizações de crianças Kaiowá e Guarani baseadas em pressupostos e indicadores descontextualizados às realidades indígenas.¹⁰

Nesse sentido, para a de(s)colonização da escuta se faz necessária uma discussão atenta e próxima aos processos históricos, contextos, conhecimentos e práticas populares, neste caso, das cosmologias dos povos indígenas. Nesse procedimento reside o compromisso social, partindo da legitimação e valorização da singularidade de diferentes modos de vida, sem o importuno desejo de dominação através da sobreposição de saberes. Nessa mesma via, é preciso nos movimentarmos para de(s)colonizar nossos sentidos e sensibilidades para que nesse “gesto de partilha sensível em que a invenção de um Nós, aterrado nas nossas experiências, crie um mundo que nos interesse. É nesse gesto, que instiga à criação de um mundo outro” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 9).

Considerações finais

Acordei de manhã, olhei para meu teto
E lembrei
Um Kaiowá não pode parar
Tem que falar, representar
Lá fora temos que lutar por nosso Tekoha
Vamos lá falar
Eu e você
O nosso povo precisa ser representado.
Para falar as realidades do que se passa em nosso Tekoha
Através do rap, da escrita e do vídeo
Não importa o seu talento
importante é falar
E demonstrar que você representa essa etnia Guarani Kaiowá
A gente sabe dos barracos de lona
O perigo que se passa por aqui também
As crianças,
a dificuldade pra se deslocar
Pra estudar
Já os jovens têm dificuldade pra fazer o vestibular
E assim a gente conhece a realidade
Sempre quilômetros pra caminhar
Essas são as dificuldades
Do povo Guarani Kaiowá.
(TURIBO, 2021, p. 44).

Com a poética Kaiowá e Guarani de Fabio Turibo, guerreiro, poeta e professor, caminhamos para a finalização deste texto. Nossa autoetnografia é tecida pelos fios do encontro, do (re)conhecimento e do caminhar junto aos/às Kaiowá e Guarani. A epifania gerada por este acontecimento transformou significativamente nosso modo de sentir, pensar e viver. É na intersecção entre nossa experiência e a realidade histórica que situamos as possibilidades de de(s)colonizar subjetividades, sociabilidades e as produções de conhecimentos. Ao habitar territórios indígenas, e sermos interpeladas pelas condições sociopolíticas e intersubjetivas, somos convocadas a (des)aprender com os povos originários, desde o imaginário colonial até nossa *práxis* psicossocial.

É na urgência de que Oliveira e Silva (2020) apontam como transformação do que há de pele em verbo, da experiência vivida em ação, que localizamos a inter-relação de habitar, (des)aprender e de(s)colonizar como potências da pesquisa e escrita engajadas com os povos. Nas palavras das autoras, esse processo “implica um contínuo desfazer-se de si e refazer-se em nós povoados de gente” (OLIVEIRA; SILVA, 2020, p. 6). Experimentamos o desfazer e povoar pelas Terras Vermelhas ao mergulharmos e empoeirarmos das narrativas, conhecimentos e cosmologias Kaiowá e Guarani. Essa imersão foi possível pelo desprendimento e desobediência epistêmica dos pressupostos de universalidade e neutralidade. No lugar da assepsia, demos passagem para as sensibilizações reflexivas. Esse deslocamento nos permitiu a formulação das compreensões de sensibilidade psicossocial e escuta de(s)colonizada como possíveis contribuições para o fazer da Psicologia.

Habitar o campo e ser habitado por ele, produzindo conhecimento a partir da autoetnografia, ampliou nossas sensibilidades e entendimentos de mundo. (Re)Conhecer os povos originários através de suas próprias narrativas nos possibilitou acessar sentidos outros sobre saúde, política, organização social, espiritualidade, educação, relações comunitárias etc. Esse é um exercício, e desafio, primordial para a de(s) colonização dos saberes no caminho da transformação das realidades colonialmente ideologizadas e desumanizantes.

10 Ver: <https://diplomatique.org.br/criancas-indigenas-retiradas-das-familias-o-culpado-e-o-proprio-governo/>

Referências bibliográficas

- ACOSTA, A. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2016.
- BENITES, T. Rojerokyhina ha roikejeyteko hape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha (Tese de Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil, 2014.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Brasília, DF, 2014.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil. Brasília, DF: CIMI, 2017.
- CORDEIRO, M. P.; CURADO, J. C. Psicologia na Assistência Social: um campo em formação. *Psicologia & Sociedade*, n. 29, 2017. DOI: 10.1590/1807-0310/2017v29i169210.
- DENZIN, N. K. Autoetnografia Interpretativa. *Investigación Cualitativa*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 81-90, 2017.
- FANON, F. Os condenados da Terra. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2005. (Original publicado em 1961).
- FARIA, L. L.; MARTINS, C. P. Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena. *Psicologia para América Latina*, n. 33, p. 33-42, 2020.
- FARIA, L. L. Psicologia em Movimento com os/as Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, Dourados/MS, 2021.
- FARIA, L. L.; MARTINS, C. P. “Terra é vida, despejo é morte”: saúde e luta Kaiowá e Guarani. (no prelo).
- FARIA, L. L.; NICODEMOS, B. J. B.; LIMA, G. C. P.; MARTINS, C. P. “Quando me sujo de terra é quando mais me vejo”: Psicologia, Interculturalidade e Assistência Social. (no prelo).
- FREIRE, P. Educação e mudança. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- HAESBART, R.; PORTO-GONÇALVES, C. W. A nova des-ordem mundial. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- HARAWAY, D. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, [S. l.], v. 5, p. 07-42, 1995.
- HOOKS, B. Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JOHNSON, F. M. Pyahu Kuera: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.
- KOELZER, L. P.; BACKES, M. S.; ZANELLAZ, A. V. Psicologia e CRAS: reflexões a partir de uma experiência de estágio. *Revista Interinstitucional de Psicologia*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 132-139, 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v7n1/v7n1a12.pdf>. Acesso em 22 nov. 2020.
- LANE, S. T. M. O que é Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense. 1981.
- LA CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Estudos Brasileiros*, [S. l.], v. 69, n. 1, p. 95-117, 2018.
- LIMBERTI, R. C. P. A imagem do índio: discursos e representações. Dourados, MS: UFGD, 2012.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008.
- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. Tradução I. M. Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 80, p. 71-114, 2008. DOI: 10.4000/rccs.695.
- MARINHO, E. Caixa de poemas. Joinville, SC: Manuscrito Editora, 1997.

- MARTÍN-BARÓ, I. *Acción e ideología: psicología social desde centroamérica*. 2. ed. San Salvador, El Salvador: UCA, 2017a. (Original publicado em 1985).
- MARTÍN-BARÓ, I. *A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina*. In: LACERDA JÚNIOR, F. (org./trad.).
- Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017c. p. 55-65. (Original publicado em 1985).
- MARTÍN-BARÓ, I. *Guerra e saúde mental*. In: LACERDA JÚNIOR, F. (org./trad.). *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017d. p. 251-270. (Original publicado em 1984).
- MARTÍN-BARÓ, I. *O psicólogo no processo revolucionário*. In: LACERDA JÚNIOR, F. (org./trad.). *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b. p. 25-29. (Original publicado em 1980).
- MARTINS, C. P. *Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar o mundo*. *Revista Ñanduty*, n. 6, v. 8, 46-59, 2018.
- MARTINS, C. P. *(Des)Aprendizagens com as e os Kaiowá e Guarani: uma provisória cartografia da terra vermelha*. In: *Psicologia, Direitos Humanos e Psicologia: ética e intervenções*. M. L. Dutra & C. N. Sathler (Orgs.), 2022.
- MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014a.
- MIGNOLO, W. *Retos decoloniales hoy*. In: BORSANI, M. A.; QUINTERO, P. (org.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar em colectivo*. Neuquén: EDUCO. 2014b. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/332.pdf>. Acesso em 22 nov. 2020.
- MONTERO, M. *La psicología social en América Latina: desarrollo y tendencias actuales*. *Revista de Psicología Social*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 47-74, 1989. DOI: 10.1080/02134748.1989.10821593.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NUÑEZ, G. *A descolonização do pensamento psicológico*. *Plural*, [S. l.], s/v, s/n, p. 6-11, 2019. Disponível em: https://crpsc.org.br/public/imagenes/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf. Acesso em 22 nov. 2020.
- OLIVEIRA, T. S. *Minha casa, minha vida?: da Política de Habitação às políticas de habitar*. (Dissertação de mestrado), Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2018.
- OLIVEIRA, T. S.; SILVA, L. L. *Habitar-compôr um método: políticas de pesquisa e escrita em Psicologia*. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, [S. l.], v. 15, n. 3, p. 7-13, 2020.
- QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. *Revista Peru Indígena*, [S. l.], v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.
- RODRIGUES, Paula. *Discutindo ações para prevenção e cuidados com a vida para bem viver entre os Guarani e Kaiowá*. *Webnario, Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia*, 2020.
- SANDOVAL, S. *O que há de novo na psicologia social latino-americana*. In: CAMPO, R. H. F.; GUARESCHI, P. A. (org.). *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 101-109.

SEGATO, R. Las mujeres vivimos en un Estado de sitio [web]. 2017. Disponível em: <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>. Acesso em 22 nov. 2020.

SHIVA, M. Monocultura da mente: perspectiva da biodiversidade e biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2002.

SILVA, L. L. Composições possíveis: travessias no pluriverso dos encontros com a surdez. Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2018.

SVAMPA, M. As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2019.

TURIBO, F. Poéticas da realidade Kaiowá. Mato Grosso do Sul: Correria, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. [S. l.: s.n.], 2014. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/EvdeCastro>. Acesso em 22 nov. 2020.

ZANELLATO, J. H.; JUNG, G. M.; OZÓRIO, R. M. Índios e brancos no processo colonizador do sul catarinense na obra “Histórias do Grande Araranguá”, de João Leonir Dall’Alba. Revista História Comparada, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 174-202, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/2355/1983>. Acesso em 22 nov. 2020.

Autoetnografia e Filme: o jogo de espelhos no documentário experimental Teko Haxy¹

Carlos F. Perez Reyna²

Resumo

Este trabalho tem o objetivo de discutir os aspectos metodológicos do conceito de autoetnografia, construídos pelo encontro entre Patrícia Ferreiro Pará Yxapy (Mbya Guaraní) e Sophia Ferreira Pinheiro (antropóloga), cujo resultado é o documentário experimental Teko Haxy-Ser Imperfeita (2018). Entre elas, discutem sobre as semelhanças e diferenças das dores e desafios de serem mulheres, cada uma inserida em uma cultura diferente. O filme é particularmente instigante para saber, como essas vozes estão construídas? De que falam essas vozes? E, certamente, quais são as questões subjetivas e estéticas advindas desse documentário que deriva do ato de filmar a outra e a si mesmas, que nem um jogo de espelhos e, claro, criar, suas próprias narrativas. Para elaborar essa etnografia fílmica, utilizamos os princípios metodológicos da antropologia do cinema, notadamente, o conceito de etnografia fílmica e, os princípios metodológicos de mise en scène e auto-mise en scène oriundas da antropologia fílmica.

Palavras-chave: Autoetnografia, Documentário Experimental, Etnografia Fílmica e Antropologia do Cinema

Autoethnography and Film: The play of mirrors in the experimental documentary Teko Haxy

Abstract:

This paper aims to discuss the methodological aspects of the concepts of autoethnography, built by the encounter between Patrícia Ferreiro Pará Yxapy (Mbya Guaraní) and Sophia Ferreira Pinheiro (anthropologist), whose result is the experimental documentary Teko Haxy-Ser Imperfect (2018). Between them, they discuss the similarities and differences of the pains and challenges of being women, each inserted in a different culture. The film is particularly thought-provoking to know, how are these voices constructed? What are these voices talking about? And, certainly, what are the subjective and aesthetic issues that arise from this documentary that stems from the act of filming the other and themselves, like a game of mirrors, and creating their own narratives. To elaborate this film ethnography, we use the methodological principles of film anthropology, notably the concept of film ethnography and the methodological principles of mise en scène and auto-mise en scène from film anthropology.

Keywords: Autoethnography, Experimental Documentary, Film Ethnography and Film Anthropology

Autobiography becomes ethnographic at the point where the film- or videomaker understands his or her personal history to be implicated in larger social formations and historical processes. Identity is no longer a transcendental or essential self that is revealed, but a “staging of subjectivity” – a representation of the self as a performance. In the politicization of the personal, identities are frequently played out among several cultural discourses, be they ethnic, national, sexual, racial, and/or class based. The subject “in history” is rendered destabilized and incoherent, a site of discursive pressures and articulations.

Catherine Russell (1999, p. 276)

1 Este texto tem como base a comunicação apresentada à 33ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA/ABA), evento on-line realizado de 28 de agosto a 03 de setembro de 2022. Uma versão inicial da primeira parte foi publicada com o título “Teko Haxy: autoetnografia e o documentário dispositivo na terra imperfeita” no Dossiê “Interpretando a etnografia visual: imagens e a construção de significados antropológicos” na Revista Teoria e Cultura do PPGCSO/UFJF, v. 15 n. 3 (2020). Pp. 140-160. Esta é a versão como concebida originalmente.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Departamento de Cinema e Audiovisual, Universidade Federal de Juiz de Fora.

Em 2015, fiz parte de uma banca de tese de doutorado na Universidade Estadual de Campinas que debatia o conceito de autoetnografia. A primeira impressão que tive, na época de sua leitura, é que tinha encontrado o tema que sempre o procurara, mesmo sem ter muita intimidade com as suas abordagens ou o conhecimento que havia muitos outros pesquisadores que o utilizavam em diferentes áreas das ciências sociais. Se trata de um método, que sugeria o deslocamento das formas tradicionais de elaborar etnografia e sua posterior construção de produção do conhecimento, sobretudo, na antropologia. Isto é, colocar mais uma via de interpretação e produção do sentido do antropólogo ocidental tradicional em sua pesquisa de campo e sua consequente, autoridade etnográfica. Estou me referindo não só às propostas em que o dialogismo e a polifonia devam de estar presentes nos processos discursivos e narrativos contemporâneos, mas colocar o “eu”, o “pessoal” nas pesquisas etnográficas, aqui denominarei de autoetnografia. Essa alternativa metodológica sugere procedimentos e experiências. Este texto é um percurso.

Malinowski: o crepúsculo dos ídolos³

Não é pretensão aqui, realizar uma releitura dos célebres esclarecimentos prestados por Bronislaw Malinowski nos capítulos dos Argonautas do Pacífico Ocidental, livro originalmente publicado em 1922. Também não é meu propósito debater o lugar ou as contribuições que este antropólogo deu para a antropologia, nem analisar a produção de sua pesquisa tendo como parâmetro um determinado geral ou específico em que se insere, nem me posicionar sobre a questão de se ele efetivamente criou o “trabalho de campo”, nem, em suma, incursionar pelos modos pelos quais Malinowski construiu a “autoridade etnográfica de suas criações”.

Meu interesse vai no sentido de conceber uma relação entre antropologia e trabalho de campo que não exclua outras possibilidades e propostas metodológicas, utilizando um texto e um autor, que por um lado, sempre apareceram para sustentar o contrário, e por outro, seja o próprio nativo, que nos permita outra

via da interpretação antropológica na produção do conhecimento.

“Vou convidar os meus leitores”, assim escreve Malinowski, “a deixarem as quatro paredes do gabinete” do teórico e virem até ao ar livre do campo antropológico...”. Ao longo do capítulo introdutório do referido texto, cuja publicação inicial data de 1922, os princípios e fundamentos dessa técnica são minuciosamente relatados. São críticas incisivas aos antropólogos da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX que costumavam coletar os dados empíricos para suas pesquisas. Malinowski, pai da antropologia clássica, estabeleceu a observação direta e o trabalho de campo como método básico da pesquisa antropológica. Três foram os eixos principais de sua proposta e reflexão: a ideia do pesquisador como sujeito observador participante; a construção do Outro enquanto objeto de conhecimento e; por último, os procedimentos para conhecer esse Outro, portanto, a constituição da antropologia como disciplina científica autônoma.

Para efeito de nossos objetivos, tentarei realizar um pequeno comentário sobre o primeiro eixo, isto é; a observação como um aspecto essencial da pesquisa antropológica, sua alegada imparcialidade e sua abordagem relativista que exige respeito e conformidade com os sistemas de valores observados. Essa foi a orientação que permeou a formação de diferentes gerações de antropólogos. Devia predominar, nessa proposta, o paradigma da imparcialidade, da objetividade e do rigor científico. A observação seria a instância legitimadora da ciência positivista, no entanto, para alcançar os melhores resultados, o observador deveria aprender a observar sem ser observado. Guiado pelo relativismo cultural, passar despercebido e tentar se comportar como um dos nativos que ele estuda. Esta seria uma das condições indispensáveis, segundo o Malinowski, o método dos métodos. Eram tempos da antropologia clássica.

Hoje, de um texto a outro, de um lugar a outro e de um tempo a outro, os métodos e as escritas etnográficas associados à antropologia pós-moderna sugere à etnografia contemporânea que, a apresentação dos resultados das pesquisas nos textos etnográficos, devem responder à necessidade de incluir as vozes dos Outros (sujeitos sociais) em co-autoria entre o etnografado e o etnógrafo.

3 Não é pretensão deste artigo realizar uma releitura dos célebres esclarecimentos prestados por Bronislaw Malinowski no capítulo de abertura dos Argonautas do Pacífico Ocidental, livro originalmente publicado em 1922.

Nesse sentido, há a necessidade de trazer a nossa proposta, o debate realizado pelo antropólogo James Clifford em: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) editada em co-autoria do antropólogo George E. Marcus e, o ensaio “Sobre a autoridade etnográfica” na obra *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX* (1998).

A primeira, sobre o manto da objetividade científica ou “realismo etnográfico”, analisa criticamente as negociações da posição do etnógrafo na sociedade pesquisada e suas condições intersubjetivas de observação e interação. Isto é, James Clifford se refere às intrincadas relações entre a construção dos textos etnográficos e os processos de produção de conhecimentos sobre os Outros, tomando como base as propostas dialógicas e polifônicas bakhtinianas. A segunda, reforça ainda mais o rompimento com as autoridades monológicas das etnografias experiencial e interpretativa a dois outros modos de autoridade: o dialógico e o polifônico. Segundo Clifford, o modo de autoridade dialógico entende a etnografia como resultado de uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos. Já o modo de autoridade polifônico, que rompe com as etnografias que pretendem conter uma única voz, geralmente a do etnógrafo, propõe a produção colaborativa do conhecimento etnográfico, dentre elas, citar informantes extensa e regularmente. Quer dizer, nas próprias palavras do autor: “um modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala (voz), juntamente com seu contexto performativo imediato” (1998, p.41 Grifo nosso).

Grosso modo, James Clifford ao romper o poder absoluto do etnógrafo baseado na sua observação pessoal com a representação do Outro, as múltiplas vozes presentes na etnografia, muita das vezes “escondidas”, hoje, estão a ser descobertas e apresentadas. Isto é, ao inverso da etnografia tradicional, que falava sobre o Outro e pelo Outro, o etnógrafo passa a falar com o Outro. A produção de textos e discursos etnográficos é uma elaboração relacional resultado de um processo dialógico e/ou polifônico que busca ser uma alegoria do encontro entre subjetividades de duas culturas diferentes: os etnografados e o etnógrafo, entre o Outro e o pesquisador.

Por outro lado, a antropologia contemporânea dos trabalhos de Roy Wagner (2010) tem vivido uma efervescência teórica nos últimos anos e certamente, que teve apenas muito recentemente um de seus livros traduzido e publicado no Brasil, fazem parte dessa efervescência. Acho que podemos agregar a isso os estudos no campo do perspectivismo ameríndio, o projeto de uma antropologia simétrica e outras abordagens que têm trazido um novo ar sobre a disciplina e resgatado a potência criativa e consequentemente a potência política da antropologia e da própria prática etnográfica. Existem outras dimensões dessa transformação do campo antropológico de modo geral que não terei tempo de desenvolver aqui, mas que trazem outras linhas de reinvenção da antropologia, entre elas, literalmente, o ponto de vista do nativo, sobre a qual vou falar mais adiante. Um dos resultados desse movimento todo, é de que os modos de fazer e aprender antropologia hoje, não são mais os mesmos e precisamos (não só como pesquisadores, mas também como docentes) levar em consideração essas transformações em nossas práticas cotidianas. Assim, a ideia aqui, vai no sentido de conceber uma relação entre antropologia e trabalho de campo que não exclua outras possibilidades metodológicas, onde o próprio antropólogo seja ator social e autor da escrita das interpretações antropológicas, onde a vida de um autor se espelha ou tenda a espelhar a vida de sua sociedade ou de seu grupo; ou onde a experiência de vida seja além de uma fonte de dados, um lugar ocupado no mundo onde o ator social/autor tenha matéria para analisar. Estou falando do método da *autoetnografia*, um pouquinho de sua história é necessário.

A autoetnografia de Jomo Kenyatta: uma possível certidão de nascimento em situação colonial

Uma obra que nos permite mergulhar nessa empreitada é *Facing Mount Kenya, The tribal life of the Gikuyu* (1938) de Jomo Kenyatta. Lembremos, ele é assistente do Malinowski e em 1964 se tornara o primeiro presidente da República do Quênia em 1964. As primeiras ciências sociais de África são raramente trabalho dos africanos. A antropologia social britânica foi fundada sobre o estudo de África, mas quase todos os próprios antropólogos eram imperiais:

aqueles raros africanos que conseguiram a educação foram varridos para o direito e a política coloniais. No entanto, alguns Africanos nos deixaram um trabalho notável. Um deles, Jomo Kenyatta, então com seus quarenta anos, foi “pupilo” durante três anos de Bronislaw Malinowski. O livro acima mencionado, com prefácios de Malinowski e outro do próprio Kenyatta, foi escrito por um Kikuyu e se apresenta como “referência”, em suas credenciais. Se trata em suma de uma obra auto-referencial, reverberando a máxima de Malinowski: “a antropologia começa em casa” (*Anthropology begins at home*) (PEATRIK, 2019).

Na introdução *Facing*, Kenyatta agradece a Raymond Firth, “pela sua cuidadosa leitura do manuscrito e pelos seus conselhos técnicos sobre pontos antropológicos”⁴. Tudo indica que Firth é também um agente, embora frequentemente esquecido, de *Facing Mount Kenya*. Raymond Firth, autor de *We, the Tikopia* (1936) e então assistente de Malinowski na London School of Economics (LSE), já começara, naquele então, a colocar a questão do autor dos saberes antropológicos, o *We* do título o referencia (PEATRIK, Anne-Marie, 2019). Uma testemunha disso é professor de antropologia David Hayano (1979: 99-100), que assistiu ao seminário de Firth e que, num artigo exploratório sobre a questão da *etnografia em casa*, defende um uso renovado da autoetnografia, uma forma limítrofe da biografia (FABRE, JAMIN, MASSENZIO, 2010).

Independente dos propósitos políticos do Kenyatta, é lícito mencionar que uma entidade entra em cena sobre a forma de autoetnografia, pois, sua experiência de vida foi e é uma fonte de dados. As atribuições e os desafios são reveladores do fazer etnográfico e da produção do conhecimento antropológico em situação colonial nos anos 1930 e se enquadram nas transformações da história da etnologia, pelo que a sua restituição pretende ser um contributo, através de novas ferramentas, para o desenvolvimento de uma antropologia dos próprios saberes antropológicos e etnográficos (PEATRIK, 2019). Historicamente, essa referência de trabalho poderíamos chamá-la de certidão de nascimento do conceito de autoetnografia. Nesse contexto particular definiu os parâmetros para seu uso:

4 Tradução nossa da citação ‘I am indebted to Dr. Raymond Firth for his careful reading of the manuscript and his technical advice on anthropological points [32].’ (1938: xvii). Maiores informações ver Kenyatta, Jomo., *Facing Mount Kenya, The Traditional Life of the Kikuyu*, Nairobi, Heinemann Kenya, [1938] 1978.

uma auto-representação por antropólogos treinados que incluem uma crítica de pontos de vista privilegiados de fora e que incorpora uma resistência às estruturas do conhecimento tal como o poder.

Outras experiências que se propõem como referências históricas dessa abordagem metodológica derivam de pelo menos de duas fontes. *A primeira*, Karl Heider⁴ usou o termo em 1975 para descrever a interação que ele teve com crianças em uma escola do Vale de Dani, na Indonésia. O autor formula uma questão inicial: “O que as pessoas fazem?”. A partir disso, Heider foi capaz de criar uma narrativa etnográfica autoreflexiva baseada nos pontos de vista dos participantes.⁵ A segunda, é baseada no termo “autoetnografia” que David Hayano utiliza ao se referir ao estudo do “próprio povo” de um etnógrafo, no contexto de si mesmo, como um jogador de cartas que está “dentro”. A cultura do jogo de cartas no sul da Califórnia foi sua ‘conexão da autobiografia com a etnografia’ (CHANG, 2008, p. 47). O que liga os escritores anteriores é uso de uma conceituação de auto-representação e uma posição que reconhece a multiplicidade de identidades habitadas pelo auto-etnógrafo seja este nativo ou etnógrafo.

Autoetnografia e Filme

Para além de sua história, não é pretensão deste artigo fazer uma ontologia sobre os diferentes conceitos que a autoetnografia carrega, queremos sim, ver, como a prática desse conceito na antropologia pode dialogar metodologicamente com o filme etnográfico, notadamente, o filme experimental e explorar em sua interação novas luzes sobre a antropologia de vanguarda e visual.

Ao que tudo indica, na contemporaneidade, a emergência da autoetnografia como método, texto ou conceito foi descrito por Ellis e Bochner (2000), e Reed-Danahay (1997) como uma manifestação de uma recente reviravolta reflexiva na etnografia.

5 Heider, Karl G. é mais conhecido por seu trabalho em antropologia visual, com focos específicos em emoções e sexualidade. Seu trabalho de campo inclui um interesse contínuo na Dugum Dani, uma sociedade papua nas Terras Altas Centrais da Nova Guiné Ocidental. É autor da obra *Ethnographic Film* (edição revisada). Austin: University of Texas Press, 2006.

6 O ponto de vista dos nativos, subjetivo, literalmente.

Isso porque, a antropologia, tem mostrado recentemente um interesse amplo e renovado em narrativa pessoal, história de vida e autobiografia como resultado de mudanças nas concepções de auto-identidade e nas relações entre o eu e a sociedade. Uma visão conceitual dos autores acima mencionados que vai de encontro aos nossos propósitos é a abordagem da antropóloga Reed-Danahay que sublinha esse método como “uma forma de auto narrativa que coloca o self dentro de um contexto” (1997, p. 9). A autora tenta corrigir essa multiplicidade de conceitos quando reconhece o deslocamento do sujeito antropológico: “quer o auto-etnógrafo seja o antropólogo que estuda sua própria espécie [sic], o nativo que nos conta sua história de vida, ou o antropólogo nativo, esta figura não está completamente “em casa” (1997, p. 4). Isto é, a capacidade de transcender as concepções cotidianas de individualidade e vida social está relacionada à capacidade de escrever ou fazer auto/etnografia.

Por outro lado, Garance Marechal ao mobilizar três abordagens diferentes do “auto” nos fornece diálogos entre o filme e a autoetnografia, vejamos:

Auto como sujeito representativo (como membro de uma comunidade ou grupo), auto como sujeito autônomo (ele próprio objeto de investigação, retratado em ‘relatos do eu’) e outro como sujeito autônomo (o Outro como objeto e sujeito de investigação, falando com sua própria voz). Apresenta três principais tradições de pesquisa qualitativa intersetoriais: analítica, experimentalista subjetivista e pós-estruturalista/pós-moderno. (2010, p. 2).

O “auto” de Marechal, está associado à ideia de uma etnografia realizada por uma determinada comunidade em oposição à etnografia tradicional, seja como membro seja como membro autônomo. Sobretudo quando o próprio sujeito autônomo (1ª pessoa), se auto retrata por intermédio de seus relatos, isto é, suas próprias falas (vozes). Isto é, a fala e a escrita autoetnográfica será feita de forma expressiva, emocional e existencial, que é o nosso caso, o chamaremos de autoetnografia experimental subjetivista.

Do lado do cinema, um autor que dialoga com as autoras acima mencionadas é Bill Nichols. Ele nos oferece o ponto de vista do “eu” no cinema

documentário, pois, é através da voz, que o documentário representa aspectos deste mundo a partir de um ponto de vista ou perspectiva da 1ª pessoa, denominada por ele de “documentário performático”. Segundo o autor, a voz está intimamente ligada à forma como o cineasta expressa uma perspectiva, como ele transmite, representa sua visão sobre questões, problemas e características do mundo histórico. Vejamos:

Por voz, refiro-me a algo mais restrito que o estilo: aquilo que, no texto, nos transmite o ponto de vista social, a maneira como ele nos fala ou como organiza o material que nos apresenta. Nesse sentido, “voz” não se restringe a um código ou característica, como o diálogo ou o comentário narrado. Voz talvez seja algo semelhante àquele padrão intangível, formado pela interação de todos os códigos de um filme, e se aplica a todos os tipos de documentário. (2007, p.50).

A voz (a fala) também está intrinsecamente relacionada ao estilo do filme, e configura um elemento determinante na diferença entre ficção e documentário e, entre os próprios subgêneros documentários. No caso deste último, o estilo se refere à forma como o diretor busca traduzir sua visão sobre alguma questão do mundo histórico, e também seu envolvimento com a temática, ou seja, a voz serve para tornar concreto o engajamento do cineasta com o mundo. Ele fala dos outros para nós? Apenas observa ou também interage com o Outro? Participa dessa relação, desse encontro com seu tema? Ou, de maneira inversa, a voz do cineasta é a mesma que nos diz, subjetivamente, seu ponto de vista sobre o mundo, criando um caminho de acesso íntimo ao político?

Quais são as características do modo performático no documentário? Segundo Nichols “o documentário performático restaura uma sensação de magnitude no que é local, específico e concreto. Ele estimula o pessoal, de forma que faz dele nosso porto de entrada para o político”. (2007, p.176).

Este tipo de documentário defende que o conhecimento não é algo abstrato, mas sim concreto e corporificado (encarnado) pelas experiências pessoais, como propugnado pela tradição da literatura autobiográfica. O documentário performático se dirige primeiramente a nós, emocional e expressivamente, ao invés de apontar o mundo factual que compartilhamos. É

nós para vocês”, ou melhor ainda “Nós falamos sobre nós para nós mesmos”. Esteticamente, adotam o uso livre de técnicas cinematográficas, como câmera subjetiva, *slow motions*, *flash-backs*, filtros coloridos, números musicais, congelamento de cenas e imagens desfocadas ou embaçadas, entre outras.

As abordagens do modo performático penetram no domínio do cinema experimental e de vanguarda, mas colocam menos ênfase na qualidade do filme (ou vídeo) do que na expressividade das representações que nos remetem ao mundo histórico. Todavia, o mundo histórico se torna excessivamente iluminado por tons evocativos e colorações expressivas que nos lembram constantemente de que o mundo é mais do que a soma das evidências que temos dele. O documentário performático tem uma genealogia que vem dos anos 1970, quando se começou a falar de “cinema subjetivo”, ou “cinema do eu”, “*mise en je*”, “cinema em primeira pessoa”, “autobiografia” (BELLOUR, 1997). A câmara, nesta modalidade de documentário, é colocada em uma espécie de última fronteira: o universo pessoal do cineasta. O “eu” tenta se inscrever na enunciação documentária.

Historicamente, na prática, de uma experiência a outra – de Nannok (1922) de Robert Flaherty às experiências de Navajo Film Themselves (1966) de Sol Worth e John Adair, passando por Ateliers Varan (1981) fundada por Jean Rouch até Video nas Aldeias (1986) do Vincent Carelli -, em sua busca pela imagem do Outro, o cinema etnográfico passa por amplas transformações, fazendo atravessar a tradição do cinema e as teorizações e pesquisas no âmbito da antropologia. Entre essas transformações, revela-se o ponto de vista do nativo sobre sua própria imagem e sobre o olhar daquele que a realizou. Nesse sentido, nos parece colocar o Outro em condições de discorrer sobre seu mundo e o mundo do branco, através do cinema, tomado como uma prática de produção de conhecimento que coloca o branco e o indígena em pé de igualdade.

No que diz respeito a esse tipo de produção etnográfica no Brasil, gostaríamos de salientar a relevância dos filmes do projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), como lugar de um pensamento cinematográfico de onde surgem como nova proposta. Tomando como pano de fundo as ideias de Roy Wagner (2010) e de Eduardo Viveiros de Castro (2010), que reivindicam

uma “antropologia nativa”, podemos sugerir que os grupos ameríndios ou não, possam representar o seu mundo, e também o mundo de outrem. E que, ao fazê-lo, resinifiquem os próprios processos de produção cinematográfica e de produção de imagens. Assim, as relações historicamente construídas pelo cinema são reconfiguradas, no interior de práticas tradicionais, em relações étnicas e Interétnicas.

Documentário em 1ª pessoa e suas fronteiras experimentais

Assim, pelo exposto panoramicamente até aqui, vemos que o sujeito “eu” como produtor de conhecimentos, tanto na antropologia, quanto no cinema documentário, é uma categoria cuja utilização não é recente. Na aproximação das experiências e reflexões entre o documentário e a antropologia e sua implícita alteração do papel do cineasta e do antropólogo perante as novas formas de construção de narrativas sobre a representação do Outro, fundamentamos aquilo que o documentário denomina de filmes de não-ficção em *primeira pessoa* (performático) e, as escritas sobre si na antropologia, de antropologia simétrica ou reversa.

Conceitualmente, no documentário, quando falamos o termo “filme em primeira pessoa” endereçamos fundamentalmente à modalidade de filmes que “falam” do ponto de vista articulado do cineasta e que, notadamente, reconhece, entre outras coisas, sua posição subjetiva. São construções de narrativa própria do tipo autobiográficas e de construção de identidades (destruição, ameaça ou afirmação).

Do mesmo modo, na antropologia, quando se fala de associar estudos (método)⁷ com foco nas

7 Método de pesquisa que envolve auto-observação e investigação reflexiva no contexto do trabalho de campo etnográfico e da escrita. O termo tem um duplo sentido, se referindo à consideração reflexiva de um grupo ao qual alguém pertence como nativo, membro ou participante (etnografia do próprio grupo) ou ao relato reflexivo da experiência subjetiva do narrador (escrita autobiográfica com interesse etnográfico). Essa distinção pode ser confusa em algumas tradições de pesquisa. Às vezes, a auto-etnografia é sinônimo de self-etnografia, auto-etnografia, etnografia da performance. No entanto ela também é associada à narrativa de pesquisa e à autobiografia. Os usos do termo são inicialmente tratados em um percurso histórico pela antropóloga Deborah E. Reed-Danahay, que busca em outros autores a tratativa do conceito-chave que ora está ligado aos relatos de vida como material de análise; ora é tomado como estudo feito pelo antropólogo sobre seu próprio povo; ora é concebido como a antropologia feita no próprio contexto social que a produz, com foco, portanto, na etnografia sobre a própria cultura. Ver *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. New York: Berg, 1997. xiv + 277 pp.

noções de sujeito social ou de subjetividade, mediante questões sobre a subjetividade e, onde, o Outro nativo assume o papel de etnógrafo enquanto produtor de conhecimento, é denominado de auto-etnografia.⁸ Como definir esse conceito dentro do cinema experimental e o filme etnográfico, ambos considerados práticas autônomas e separadas às margens do cinema convencional?

Um ensaio que oferece um olhar pertinente aos nossos propósitos é trabalho *Autoethnography: Journeys of the Self*, na obra *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video* (1999) da pesquisadora Catherine Russell. Baseada substancialmente, na experiência e na observação do “eu”, isto é, na autobiografia, a autora situa o conceito de autoetnografia, para pensar realizações documentárias em primeira pessoa. Assim, dos modos de auto-representação onisciente, se abre passo para se tornar onipresente. Segundo a pesquisadora:

A autobiografia se torna etnográfica quando o cineasta ou videoasta entende sua história pessoal inserida em grandes formações sociais e processos históricos. A identidade não é mais um “eu” transcendental ou essencial, pois será revelado, mas uma ‘posta em cena da subjetividade’, uma representação de si mesma, tal como uma performance. Na politização do pessoal, as identidades são interpretadas frequentemente através de vários discursos culturais, sejam estes étnicos, nacionais, sexuais, raciais e/ou baseados em classes sociais (1999, p. 276).

A autora ainda acrescenta, o sujeito inserido na “história”, se torna desestabilizado e incoerente, pois será um território de pressões discursivas e de articulações.

Algumas considerações podemos tirar do exposto até aqui: o conceito de autoetnografia é um caminho produtivo para o pesquisador da cultura, que se ocupa com a superação de divisões predominantes na reflexão

8 Uma obra muito interessante que nos revela a existência de uma história do conceito de etnografia foi publicada recentemente pelo pesquisador Juliano José de Araújo. Cineastas indígenas, documentário e autoetnografia: um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias. Bragança Paulista, SP: Margem da Palavra, 2019.

teórica dedicada tanto às autobiografias⁹ quanto às etnografias do ponto de vista do nativo. É um convite a repensar as dicotomias, indivíduo/coletividade, sujeito produtor de conhecimento/objeto como continuidade e não como oposição. Todos esses temas mencionados são “temas/objetos” dedicados à representação e que, por sua vez, não se devem dissociar aos modos de como se produzem e se difundem na sociedade. Considerar esse amplo leque de cinematografia como “etnográfico” é reconhecer novas fronteiras no dilatado horizonte da antropologia visual.

Isto é, qual horizonte experimental de expectativas tem o documentário e antropologia no que diz respeito à experiência da alteridade, definida aqui como a experiência do “encontro”? Também chamado por Laplantine como “estranhamento”, é provocada pelo encontro das culturas que são para nós distantes, cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre si mesmo (2006). Segundo o autor: “O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única”. (2006, p. 13). Com efeito, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos, aos outros, mas míopes quando se trata da nossa.

É nesse sentido que este trabalho se orienta, de que “outra” maneira podemos construir e/ou representar esse Outro, cuja imagem sem reflexo cria a ilusão de uma sociedade sem espelho? Ou melhor ainda, de que maneira podemos criar narrativas em que esse Outro possa criar suas próprias narrativas, seu próprio espelho? Hoje, o documentário e a antropologia, nos oferecem uma via de acesso a essa experiência pessoal, em que o “eu” constrói e produz seus próprios sentidos. Um exemplo disso, é Teko Haxy - Ser Imperfeita (2018), um documentário experimental sobre o encontro de Sophia e Patrícia, uma mulher branca e uma indígena que o tempo todo exercitam o ato de filmar a outra e a si mesmas. Sophia Pinheiro é antropóloga, artista e cineasta, e Patrícia Ferreira é professora e uma das principais cineastas indígenas Guarani Mbya atuante no projeto Vídeo nas Aldeias.

9 Vários autores denominam esta modalidade de documentário auto-biográfico. Ver Lane (2002); Renov (2004) e Gabara (2006). O que parece ficar claro é que, os filmes autoetnográficos e em primeira pessoa, nem sempre são explicitamente, autobiográficos. Por mais subjetiva que seja sempre, a exploração da biografia do cineasta ou do antropólogo nativo, é uma busca menos importante nesses filmes do que se poderia esperar.

Entre elas, discutem sobre as semelhanças e diferenças das dores e desafios de serem mulheres, cada uma inserida em uma cultura diferente. O filme é particularmente instigante para saber, como essas vozes estão construídas? De que falam essas vozes? E, certamente, quais são as questões estéticas e subjetivas advindas desse documentário que deriva do ato de filmar a outra e a si mesmas?

Teko Haxy- Ser Imperfeita: uma análise autoetnográfica

Na parte introdutória mencionamos Teko Haxy - Ser Imperfeita como um documentário experimental sobre o encontro de Sophia Pinheiro (antropóloga, artista e cineasta) e Patricia (professora e cineasta indígenas Guarani Mbyá atuante no projeto Vídeo nas Aldeias), uma mulher branca e uma indígena que o tempo todo exercitam o ato de filmar a outra e a si mesmas. Pelas entrevistas com Sophia, uma das autoras, sabemos que os registros fílmicos foram realizados sem um roteiro prévio, porém construídas a partir de temas sobre o feminino, trazidos originalmente por ela, e complementados por Patrícia. Filmado por quase três anos, desde o encontro em 2015 foi inicialmente pensado adequar à linguagem das vídeo-cartas, mas como tudo era novo não sabiam o que poderia acontecer. Para Sophia é um “cinema-processo”, inacabado, imprevisível, com informes de “em construção” em frente à obra – assim, construído narrativamente pela montagem de Tatiana Soares de Almeida (Tita).

As imagens foram captadas de um cotidiano programado, além de planos subjetivos, utilizam muito planos com imagens desfocadas e invertidos (selfies) gerados de um dispositivo celular e de uma câmara Canon T5i. É um filme que coloca em cena os conceitos de documentário experimental em primeira pessoa e a autoetnografia discutidas previamente neste artigo.

O filme é particularmente instigante para saber, como essas vozes estão construídas, do que falam essas vozes, e, certamente, quais são as questões estéticas e subjetivas advindas desse documentário que deriva do ato de filmar a outra e a si mesmas e criar, experimentalmente, suas próprias narrativas, seus próprios espelhos. Para nossas análises fílmicas, qual procedimento utilizar?

Uma abordagem fecunda é utilizar o filme como objeto,¹⁰ “o filme como campo de pesquisa, onde o analista, cineasta ou antropólogo, diante da imagem fílmica (base empírica), dedica-se à decifração” (REYNA, 2017 p. 39).

Entendemos por decifração à observação e interpretação antropológica. Isto é, estudos, decifrações e interpretações de filmes em sua relação com o homem, tal qual como aparece no filme, da maneira como Claudine de France nos ensina: “o estudo do homem pelo filme significa não somente o estudo do homem filmável (...), mas, igualmente, o homem filmado, tal como aparece colocado em cena pelo filme” (FRANCE, 2000, p.18). Essa citação abre uma nova relação de troca de informações, graças à presença do filme dá origem a uma nova proposta - a pesquisa exploratória - na antropologia do cinema:¹¹ “O visionamento do filme, abre a pesquisa.” (Id., 1989, p.309, acréscimo nosso). Isto é, estudos, decifrações e interpretações de filmes em sua relação com o homem, tal como aparece colocado em cena pelo filme. Em resumo, tomando o filme como campo de pesquisa, nossa proposta é fazer etnografias fílmicas. Isto é, sob a “leitura” da tela e/ou no visionamento das imagens, construir interpretações, sempre provisórias, sempre passíveis de serem questionadas e/ou reconstruídas.

Para além do filme autoetnográfico ou o devir do jogo de espelhos

Se são inquietações deste artigo saber como se estabelece esse jogo relacional de conversa entre Patrícia e Sophia, onde as vozes, o corpo e a câmara, sempre estão ora com uma ora com outra, ou filmando e falando ao mesmo tempo subjetividades a duas, então, como analisá-lo?

10 Sobre o cinema como objeto ler três artigos a respeito: dois do Paulo Menezes, Representificação: as relações (im)possíveis entre cinema documental e conhecimento. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2003, vol.18, n.51, pp.87-98 ISSN 1806-9053 e Sociologia e Cinema: aproximações teórico-metodológicas. Revista Teoria e Cultura da UFJF v. 12 n. 2 jul. a dez, pp. 17-36. 2017 ISSN 2318-101x (on-line); e o terceiro, do Carlos P. Reyna, Antropologia do Cinema: as narrativas cinematográficas na pesquisa. e Cultura da UFJF v. 12 n. 2 jul. a dez, pp. 37-52. 2017 ISSN 2318-101x (on-line).

11 A respeito de pesquisas antropológicas a partir de filmes, sugiro a leitura das aproximações metodológicas e epistemológicas no Dossiê sobre Antropologia do Cinema publicado pela Revista Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. v. 12 n 2 Julho-Dezembro 2017, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2017. ISSN 2318-101x (on-line). <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/issue/view/540>

Anteriormente quando nosso texto conversava com Bill Nichols sobre a voz, o autor nos dizia que ela está intimamente ligada à forma como o cineasta expressa uma perspectiva, como ele transmite, representa sua visão sobre questões, problemas e características do mundo histórico. Isto é, a perspectiva é do cineasta filmando (interlocutor) o Outro. No modelo autoetnográfico, a perspectiva ou o ponto de vista é do Outro. Ele é, ao mesmo tempo cineasta e o Outro, cuja visão subjetiva é mediada pela câmara.

Sendo assim, para efeitos de nossas análises filmicas nos apoiaremos em duas noções de cenografia geral utilizadas por Claudine de France em sua obra *Cinema e Antropologia* (1998). Primeiramente, a noção de *mise en scène*, definida pela autora como apresentação filmica, “O conjunto de leis em virtude das quais se define o que a imagem animada deixa necessariamente ver a qualquer espectador, e mais particularmente ao espectador antropológico” (1998 p. 20). Certamente, isso responde aos procedimentos cinematográficos que foram utilizados pelo cineasta para colocar em cena os cenários ou os feitos e gestos das pessoas filmadas. A segunda noção, apoiada pelos traços de cinematografia documental denominada *auto-mise en scène*:

“que designa as diversas maneiras por meio das quais o processo observado se apresenta ele mesmo ao cineasta no espaço e no tempo. Esta *mise en scène* própria, autônoma, em virtude da qual as pessoas filmadas mostram de maneira mais ou menos ostensiva, ou dissimulam a outrem, seus atos e as coisas que envolvem, ao longo das atividades corporais, materiais e rituais é, todavia, parcialmente dependente da presença do cineasta. A *auto-mise en scène* é inerente a qualquer processo observado”. Op. cit., p. 405-406.

Em Teko Haxy, Sophia e Patrícia vão além do modelo autoetnográfico, pois o tempo todo elas experimentam o ato de filmar, fazendo com que o “Eu”, ora torna-se “Outro”, ora torna-se ela mesma, a partir da troca de quem está com a câmara e de quem está sendo filmada. Esse é o artifício ou protocolo das situações filmadas, ou dispositivo.¹² Quer dizer, 12 Utilizo essa noção para esta produção documental, ao modo que o Jean-Louis Comolli (2001) o usa, “de inventar pequenos ‘dispositivos de escritura’ para se ocupar do que resta, do que sobra, do que não interessa às versões fechadas do mundo que a mídia nos oferece.” (2001, pp. 99-111) Outra referência que complementa à noção de Comolli nos é dada pelas pesquisadoras Consuelo Lins e Cláudia Mesquita

nesse sistema de comunicação, cada uma tem uma distinção de funções de apresentação filmica: Sophia com a câmara coloca Patrícia em *mise en scène* e que, por sua vez, apresenta a Sophia sua *auto-mise en scène*, e vice-versa. Essa lógica de apresentação filmica é confirmada pelas próprias realizadoras em texto publicado para a plataforma digital Verberenas:

Diante da câmara, criamos personagens, mas também colocamos nossos assuntos mais íntimos. Assumimos uma estética íntima – nosso diário relacional – um experimento visual feito por nós, duas mulheres de diferentes mundos que criaram um mundo dentro dessas diferenças. Nossa *auto-mise-en-scène*. (2019).

Em cena, ambas sempre descrevendo, comentando, falando o conhecimento que tem de si própria. Na imagem montada, vemos a *auto-imagem* das personagens que nem um jogo de espelhos. A respeito do conceito de *auto-imagem* a pesquisadora Sylvia Caiuby nos diz que:

“é um conceito relacional e se constitui, historicamente, a partir das relações concretas muito específicas que uma sociedade ou um grupo social estabelece com os outros (...) Essa *auto-imagem*, por sua vez, implicará características não fixas, extremadamente dinâmicas e multifacetadas, que se transformam, dependendo de quem é o outro que se torna como referência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo” (1993 p. 27-28).

É, nesse sentido, que o processo de realização do filme gera a troca entre culturas através de uma relação de alteridade, onde não há um pesquisador branco com conhecimentos superiores e nem um objeto “nativo” na posição inferior, mas sim uma relação horizontal, resultante de transformações a todo instante.

Assim sendo, do ponto de vista do dispositivo técnico, tentaremos colocar em evidência a relação de correspondência entre Sophia e Patrícia (*mise en scène* (2007) quando o dispositivo se remete “à criação, pelo realizador, de um artifício ou protocolo produtor de situações a serem filmadas – o que nega diretamente a ideia de documentário como obra que “aprende” a essência de uma temática ou de uma realidade fixa e preexistente.” No caso de Teko Haxy, o artifício foi experimentar o tempo todo, o exercício do ato de filmar a outra e a si mesmas. O objetivo inicial era de ser um filme realizado a partir de vídeo-cartas, para depois esboçar uma proposta autoetnográfica, porém cai no imprevisto e na permissão de uma mudança de ideias.

e *auto-mise en scène*), nesse jogo performático e autoetnográfico de simetria filmica, para encontrarmos em suas vozes, a fonte de narratividade própria da qual precisamos para tornar compreensível sobre o que elas falam. Essa estratégia de *mise-en-scène* se justifica, haja vista sua afirmação central de que a voz e imagem são indissociáveis no cinema documentário.

Teko Haxy pode ser dividido em sete sequências que consideramos mais importantes: a primeira, é constituída de vários fragmentos que mostram a imagem subjetiva de Patrícia a sua chegada ao aeroporto de Quebec, um dia de agosto de 2015; o deslocamento dela em uma canoa com motor dirigindo-se ao encontro com Sophia, também câmara subjetiva, aqui, no entanto, ela faz um leve movimento de câmara para se mostrar (auto-imagem) e; finalmente, Patricia, Sophia, Ariel e Gêssica de carro na estrada caminho à casa de Patrícia. A imagem desta última sequência é, particularmente interessante, porque, Ariel (esposo de Patrícia) faz uma *selfie* em grupo. Além de mostrar para o espectador a imagem do mundo histórico invertido (o motorista do lado direito e a faixa de percurso do lado esquerdo), nos apresenta os atores sociais do documentário.

A *segunda* parte é um outro tempo e espaço, em junho de 2016, e as atividades se desenrolam na aldeia Ko'enju (*Amanhecer do dia, em Guarani*). Logo de manhã, um dia de frio, vemos a Patrícia colocando em cena o rosto de Sophia que, após ter acordado, se dirigirem, ambas, à escola onde ela dá aulas. Os registros filmicos desse pequeno percurso em plano sequência são imagens subjetivas de Patrícia feitas no celular. Em segundo plano, o galo canta e a voz off em língua Mbyá guarani ela nos diz: “o nome dessa aldeia é ko'enju, agora estou indo pra escola, está frio, esta estradinha vai até a escola onde dou aulas, faço esse trajeto diariamente durante a semana”. A imagem faz uma pequena pausa e se desvia em direção à casa de sua mãe dizendo: “aqui é a casa de minha mãe, eu sempre passo aqui rapidinho antes de ir pra escola, para tomar café”. A sequência termina em um plano aberto em contraluz, mostrando, na sombra (frame 01), a troca do dispositivo técnico (celular) com Sophia. Esse frame funciona como uma alegoria daquilo que vira doravante acontecer no documentário, ora Patrícia é a realizadora ora a Sophia.



Frame 01



Frame 02

Percebemos nesse plano sequência de 01':15”, a adoção de dois comportamentos de Patricia e Sophia: a) a primeira, de significação social; vemos os deslocamentos que Patrícia realiza diariamente para desempenhar sua prática docente em sua comunidade. Uma das características da subjetividade é a empatia que cria com o espectador, neste caso, pela voz dela sabemos que é professora. O conhecimento disso nos causa afetos e, b) de estratégia filmica; para dar continuidade ao plano sequência que, após a troca da câmara com Sophia, a imagem ainda mostra a entrada de Patrícia na casa de sua mãe. Por essa estratégia, o olhar subjetivo de Patrícia, passa ela mesma a ser *mise en scène* na sequência final. Quer dizer, um duplo papel: o de filmar a ser filmado, e de cineasta a personagem.

A terceira parte, nos mostra o desenrolar das angústias e técnicas de matar uma galinha. São três sequências: se inicia com o lavado da panela por parte de Sophia (Patricia filmando); continua com a colocação da panela com água na fogueira e; finaliza com Patrícia matando a galinha. Estas duas últimas

sequências colocam em prática o conceito de dispositivo, ou seja, o ato de filmar uma a outra. Aqui são necessárias algumas interpretações e reflexões: a de ordem cultural, a qual é Patrícia que instrui a transmissão de saberes dessa atividade material. É ela quem comanda os registros fílmicos para colocar em cena a Sophia, e a orienta como lavar a panela, como acender o fogo e como matar a galinha. São atividades cotidianas na aldeia, nada de grandes temas culturais preexistentes. No entanto, uma sequência que nos revela a presença de um conceito que, ao que parece, guiava a experiência até esse momento, é quando Patrícia entra em plongée em cena, para ensinar na prática a Sophia, como se mata uma galinha, e ela diz se dirigindo a Sophia: “então, filma agora para fazer vídeo carta” (Frame 02).

Duas explicações podemos extrair dessa frase: Patrícia pensa que a câmara está desligada e, convoca a Sophia a filmar o que ela chama de vídeo-carta. Sophia, por sua vez, está com câmara ligada, permitindo o registro do corpo e a voz, mesmo em tempos considerados repetitivos ou fracos. Isto é, nem sempre a sua mise en scène coincide com a auto-mise en scène da Patrícia. As falas, neste caso, revelam a doação de Sophia ao exercício cinematográfico da escuta e ao tempo do outro; a filmagem torna-se uma atividade não apenas dos olhos, mas dos ouvidos, o tempo todo o dispositivo no documentário experimental também é construído desses momentos. Sabemos então, pelos registros contínuos que Sophia faz dos comportamentos destinados à atividade de matar a galinha que, as duas realizadoras ainda tinham em mente por em prática o conceito de vídeo-carta.¹³

A quarta parte do filme, são sequências realizadas ao pôr do sol, à beira do rio Uruguai, em Porto Mauá, na fronteira Brasil – Argentina, em julho de 2016. Com a câmara ligada, Sophia, novamente, surpreende Patrícia com início das atividades desse dia. A imagem enquadrada,¹⁴ tremida e em movimento, revela a

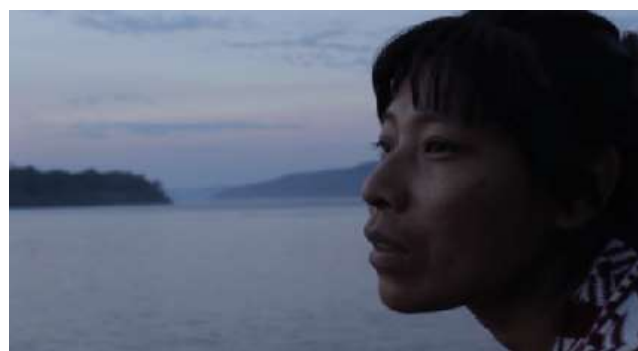
13 Não é pretensão fazer um levantamento das diferentes obras documentárias que tratam a respeito das vídeo-carta. Um trabalho que debate esse conceito é a pesquisa de Coraci Bartman Ruiz, *Documentário-dispositivo e vídeo-cartas: aproximações*. Nas próprias palavras da autora a vídeo-carta “é uma invenção, um artifício criado pelo documentarista para realizar um documentário, se colocar em relação com outro, colocar outros em relação entre si, criar imagens, sons, narrativa” (2009 p. 42).

14 François Truffaut dizia que as pessoas sempre olham em plano geral, o contrário acontece toda vez que olhamos com a câmera, pois podemos selecionar o plano, portanto, o espaço que queremos selecionar/mostrar. Essa seleção divide o espaço em dois planos: o que se vê

voz off de Patrícia que, surpresa diz, “Ah, já esta gravando já”. Sabemos pelas vozes delas que, calibram (configuram) o setup da câmara para os registros que continuarão a seguir. Após um corte, Sophia com câmara alta total¹⁵ (frame 03), mostra brevemente Patrícia, com um sorriso ingênuo, deitada no chão, dizendo “Tenho preguiça de traduzir”. Esse breve comentário indica que, o relato que ela iria começar, gostaria de fazê-lo em guarani, pois “as palavras em guarani são mais profundas que o português”. Coloca assim, em primeiro plano, sua marca identitária do povo Mbyá-Guarani. Sua fala nos revela sua dor profunda a respeito da conquista, da colonização, destruição da natureza e da herança indígena que o homem branco tenta apagar.



Frame 03



Frame 04

e o que não se vê. Isto é, o uso da câmera exige uma seleção do espaço (enquadramento) e supõe deixar parte da realidade fora do quadro (fora-do-campo). Ver declaração de François Truffaut em TRUFFAUT, François. *El cine según Hitchcock*, Madrid, ed. Alianza, (1998). Por estar ligado ao conceito de plano, na teoria e na história do cinema sempre suscitou diferentes abordagens e debates. Para nossos propósitos o enquadramento estará vinculado ao espaço fílmico, tal como é apresentado na tela, entre dois cortes e, mostra as manifestações visuais e sonoras delimitadas pela imagem.

15 Esse ângulo de enquadramento devemos interpretá-lo em seu sentido técnico e não ideológico, pois é em esse momento que a Patrícia começa a discutir sobre as barreiras de tradução de sua língua nativa.

O relato continua, Sophia mostra em close o rosto grandioso de Patrícia (frame 04). O plano tem o mesmo nível do olhar em ambas, o que possibilita a interpretação de suas demandas. Entre as já mencionadas, também narra a dificuldade que os indígenas enfrentam para atravessar a fronteira, onde o ponto de vista dos indígenas não se encaixa nas expectativas do Estado. Nas pesquisas particulares de Sophia Pinheiro, nos confirma essa interpretação quando diz “as fronteiras na realidade não existem – são imaginadas, impostas pela colonização para o controle identitário, político e territorial dos povos tradicionais. A fronteira não é meramente espacial, é um afastamento da compreensão do Outro.” (2017, p. 22)

Nessa parte da sequência, Patricia em nenhum momento olha diretamente para a câmera, pelo contrário, atribui um olhar distante, de algo fora do quadro, ou em direção a Sophia, que também está fora de campo, apesar sabermos de sua presença em posição de câmera. Para lembrarmos, Jacque Aumont distingue sobre o que está contido na imagem como campo e o que está fora do enquadramento como “fora de campo” (1995).

Uma reflexão ambivalente das imagens a respeito desta quarta parte do filme diz respeito ao seguinte: ainda que, a câmera em vários momentos se revele como agente interlocutor do espectador, percebemos que os enquadramentos de aproximação e intimidade da mise en scène da personagem (ator social), verifica também, exatamente uma descrição de subjetividade que Sophia tem de Patrícia e permite não só a identificação do espectador com ela, mas uma objetivação de sua imagem social e de suas demandas.

Na sequência que se inicia no minuto 18:23 e vai até 20:52, começa a quinta parte que acreditamos ser fundamental sua análise e interpretação antropológica. Diz respeito ao desenrolar da atividade corporal de tomar banho como prática de purificação. Quem comanda os registros filmicos é Sophia, desde a saída de carro da casa do Ariel até o final da sequência. Os desdobramentos desses comportamentos são da manhã de um dia gelado em junho de 2016, Patrícia, Gécica e Ariel vão tomar banho ao rio Inhacapetum, perto da aldeia Ko’enju. Ariel é quem mergulha primeiro e sai rápido. Logo, Patrícia com o corpo parcialmente nua, vai entrando aos poucos e solicita, em língua guarani, à entidade do rio levar “toda minha brabeza e minha

preguiça” “leva tudo que eu tiver de ruim” (frames 05, 06 e 07). O mesmo acontece com a Gécica, a imagem acompanha o mergulho dela, mas em voz off e alta, Patrícia repete as mesmas preces, mas como se trata de sua filha, acrescenta “leva a minha mania de chorar por qualquer coisa” e “todas as coisas que faço devagar” (frames 08, 09 e 10). Nesta última atividade, a mãe solicita à filha repetir as preces que ela fala para a entidade do rio.



Frame 5



Frame 6



Frame 7



Frame 8



Frame 9



Frame 10

Com essas práticas de purificação realizadas por Patrícia e Gessica, duas significações são colocadas em cena: primeiro, ambas realizam suas intenções, ou à maneira mais profunda, sua própria consciência do mundo e das coisas, invocando sistematicamente, e segundo uma lógica do gesto ritual, os seres ou um ser em particular, no qual acreditam encontrar a forma de realização perfeita. Com suas preces, celebram alianças, traduzindo um pacto ou a simples expressão de uma união íntima entre seres que habitam o mesmo espaço comunitário. Então, como extrair os componentes desse sistema de comunicação entre Patrícia e a entidade que mora no rio? Segundo Luc de Husch (1974), atento à função de comunicação do rito, a noção do destinatário ocupa um lugar central. Pelo mencionado, o destinatário (Tupã)¹⁶ é o primeiro elemento de referência e de orientação das preces de Patrícia, a ele convergem todos os seus pedidos e com ele se engaja um diálogo verbal.

Ao que tudo indica, é o único momento no filme em que a auto mise-en scène de Patrícia não tem correspondência com a mise en scène de Sophia, pois está orientada a outro destinatário, desta vez invisível, como o mostra visualmente os frames do 5 até o 10.

¹⁶ Em pesquisas realizadas a respeito da significação de Tupã na cosmovisão Mbyá Guarani, vemos que ele é uma entidade que mora no céu e envia trovões, relâmpagos e chuva. Para nossa interpretação nos valemos do significado que Judith Shapiro utiliza. Ver “From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology.” *American Ethnologist* 14, no. 1 (1987): 126-39. Accessed May 27, 2020. www.jstor.org/stable/645637.

A sexta parte é um dos momentos específicos, intensos e marcantes deste documentário experimental autoetnográfico, trata da apresentação filmica do diálogo entre as Patrícia e Sophia, onde esta última desaba a chorar, e revela sua tensão ao fazer o filme, questionando se não está extrapolando os limites éticos da imagem e de si mesma. Ela acredita que está pressionando Patrícia a fazer coisas que ela não quer. São cenas que acontecem em maio de 2016 na aldeia Ko'enju, conjeturo que seja a casa de Patrícia. Quem dirige a cena é Patrícia, com câmara subjetiva coloca Sophia em close up, são imagens às vezes focadas às vezes desfocadas, os dizeres dessa fala passo a transcrever:

“Eu fico nervosa, porque eu não sei se estou te pressionando, te fazendo fazer coisas que, às vezes você não quer, que às vezes não pensou em fazer isso...entendeu? (...) Não sei, tem toda a questão da imagem também, eu fico sempre tomando cuidado para não...explorar nem nada, não sei, assim. E aí eu fico sem saber porque você não fala direito...(risos em off de Patrícia), você é muito fechada as vezes...passa com uma cara (...) Não sei eu gostaria que você realmente me dissesse, ‘não, eu não quero fazer isso’ ‘ sim, eu quero fazer isso ... (risos em off de Patrícia).

Esse relato em forma de desabafo e com dúvidas, é uma provocação rouchiana que obriga a Patrícia a responder e interagir com Sophia. A partir dessa intervenção da câmara em Sophia, provoca reações reveladoras no “conflito” e nas trocas entre quem filma e quem é filmada. Logo, Patrícia, fora do quadro, mas em voz off responde:

“(…) Realmente, Sophia, não é nada com você, mas é que...Eu fico tipo aí...Eu quero, sei lá...me fechar num lugar só, ficar bem sem ouvir nada, assim...(…) todas essas coisas vão se acumulando pra mim, no meu corpo...Sei lá pra minha alma, pro meu espírito (...) Mas antes não, eu ficava muito, muito doente. Eu ficava sempre doente. Quem me cuidava era o Ariel ou às vezes minha mãe, quando tava aqui. Então, eu acho que...meio que eu quase caí de novo nessas coisas...Eu tava sempre doente... (...) Eu lembro que tinha uns cinco anos, que meu tio estava me levando pra Tamanduá. Ai depois de alguns anos fui de novo. (...) Eu me lembro que minha mãe falo que ela ia voltar pra Kuña Piru

e perguntou se eu queria ou não, aí não me lembro o que eu respondi, se queria ou não, não me lembro. Só me lembro depois que eu acordei de manhã, procurei pela minha mãe e ela não tava, alguém falou: tua mãe já foi embora, agora você vai ficar aqui em Tamanduá, porque você foi na escola e ela te deixou aqui...Me lembro que eu fiquei com saudade. Desde que voltei com nove anos, eu fiquei sempre doente. Eu tinha qualquer tipo de doença, sabe? (...) Então, a primeira que eu me lembro é que não estava caminhando mais (...) até os onze anos (...) Logo depois que voltei de Tamanduá, aí sempre estava em Opy, na casa de reza.”

Sophia surpresa rebate: “você ficou dos nove aos onze sem caminhar?” Patrícia continua:

“sim, tipo...era uma bola que saía e depois aquela bola sumia (...) caminhava um pouquinho e ela saía de novo. Aí lembro que fui no hospital várias vezes também... Aí, de uns anos pra cá, acho que fiquei um pouco mais forte.”

Tem uma pequena pausa, silêncio e, Sophia em sintonia com a narrativa de Patrícia diz:

“Não sei, parece que você está contando a minha história aí. Porque quando era pequena também ficava muito sozinha, né? Minha mãe me criou sozinha, filha única, mas... sem pai e tal...Então, ela saiu para trabalhar e me deixava muito sozinha...eu assistia muita TV (...) Eu não entendia porquê e tal...Depois que a gente cresce é que a gente entende. Tanto que não me lembro nada de minha infância...assim, acho que cortei, limei isso de minha vida (...) Quando nasci, tive pneumonia. E aí minha mãe...ela meio arbitrária com questões de saúde, principalmente, depois que tive meu problema de saúde sério... Ela me dava muito mamadeira, muita coisa e aí minha avó fala que isso esticou meu estômago, então era meio gordinha quando era pequena.”

Os diálogos acima reproduzidos merecem algumas breves reflexões: são, discursos autobiográficos femininos, que contribuem para trazer à tona sensibilidades e subjetividades “como espaços comunicativos e discursivos através dos quais ocorre o ‘encontro de subjetividades’, a interação de subjetividades em diálogo” (Versani 2005, p.87).

Patrícia e Sophia mergulhando nas características

intersubjetivas da experiência e da memória, colocam o diário íntimo filmico,¹⁷ como lugar comum de fala. Catherine Russell sugere através dessas características, um repensar do conhecimento autoetnográfico, onde “o papel da identidade nesses filmes exige uma noção ampliada de etnia como formação cultural do sujeito.” (2010, p. 239)

Em termos dos registros filmicos experimentais, mesmo que Patrícia não esteja na imagem, a sua voz off coloca em cena jogos de mise en scène muito singulares. Nessa sequência, uma característica fundamental do dispositivo construída por Patrícia é a não-presença e presença simultaneamente do corpo e da fala, respectivamente, dela (Frame 12 e 13). Essa não-presença é revelada pelo olhar de Sophia que a observa o tempo todo. À vista disso, a câmara ocupa o lugar do corpo não presente, porque é ocultado de Patrícia. Esta forma narrativa é uma característica da subjetividade definida como ocularização interna primária.¹⁸ Desse modo, em função do dispositivo narrativo, o “lugar” de onde Patrícia transmite suas lembranças e suas dúvidas a Sophia, é um lugar ocupado pelo espectador. Quer dizer, uma declaração de que o espectador pode ocupar um papel ficcional dentro de um filme documentário, mesmo experimental. As interações subjetivas desta sexta parte ainda continuam. Surge então, a indagação sobre padrões estéticos na cultura indígena e a ocidental. Sophia olhando para a Patrícia (câmara) pergunta:

“você acha que esses padrões estéticos Juruá, eles interferem no seu corpo? Igual eu disse da questão de ser gordinha quando era pequena... Ou até mesmo hoje de eu ser um pouco...mais cheinha assim, gordinha mesmo, acima do peso, sei lá...”

A voz em off de Patrícia, desfocando o rosto de Sophia, responde:

“Eu acho que Nhanderu Kuery mandou a gente do jeito que gente é, para a gente se aceitar assim. Eu não sei o que eu mudaria no meu corpo, no meu rosto...Eu não tenho nada para mudar, mas sei lá, acho que nenhum Guarani faria isso. Talvez eu esteja enganada, mas eu acho que nenhum indígena, na verdade. Eu fico as vezes pensando por que os brancos fazem isso...”

17 O diário filmico, na premissa de uma biografia pode ser entendido como um “cinema pessoal” e “moldado como uma forma de etnografia experimental” (RUSSEL, 2010, p. 239.)

18 André Gaudreault e François Jost. A narrativa cinematográfica. Brasília: Editora da UnB, 2009. P. 170

Por que querem ser perfeitos? O que é perfeito? O que é perfeito para os não-indígenas (simetria)? Ser uma pessoa perfeita, ter um rosto perfeito...Por que pra gente, perfeito é não ter maldade. Mas acho que o que realmente vale a pena definir como beleza (Frame 11 e 12) ou definir como perfeito, é o amor que você tem em seu coração. Que também é muito difícil, às vezes, para uma pessoa conseguir tudo isso.”



Frame 11



Frame 12

Duas observações sobre estes diálogos: sobre os padrões estéticos impostos pela sociedade inserida na cultura ocidental, quando interpelada à subjetividade de Sophia, “você acha que esses padrões estéticos Juruá, eles interferem no seu corpo?” Patricia diz: “perfeito é não ter maldade”. Tudo indica, que uma das particularidades entre os Mbya é a existência de cuidados nos diferentes períodos da vida que são destinados a fixar a alma no corpo. Essa voz representa o principal elemento identificador de um ser Mbyá-guarani e coloca no cerne de sua tradição, dicotomias natureza-cultura e sociedade-sobrenatureza, que os conecta diretamente com as divindades enquanto vivem em Teko Haxy, segundo Patrícia Ferreiro Pará Yxapy, na aldeia imperfeita.

Da estrutura de montagem¹⁹ desta sequência, surge outra possibilidade de construção narrativa no campo do documentário experimental. A saber, no minuto 33’35”, escutamos a voz de Patrícia dizer: “mas acho que o que realmente vale a pena definir como beleza”. É, a voz de uma frase que une dois planos. Começa com o olhar embaçado subjetivo de Patrícia (campo) (Frame 11) e termina com o olhar nítido subjetivo de Sophia (contracampo) (Frame 12), a sutura desses dois planos é dada pela voz de Patrícia, que dá continuidade à voz e descontinuidade à imagem. Se o campo/contracampo é um dispositivo importante de construção do espaço fílmico narrativo, seria uma boa oportunidade de se interrogar sobre, como a voz (áudio) coloca em cena, a costura de duas subjetividades no documentário experimental?

Uma possível resposta é dada pelo entendimento da montagem como elemento utilizado no documentário experimental. Vejamos; se a voz contínua (áudio) começa no campo subjetivo de Patrícia (plano A) e termina no contra-campo subjetivo de Sophia (plano B), pelo corte (montagem) o dispositivo irrompe a cena de A e, o espectador, abruptamente, sai de seu transe e deixa de ser o “lugar” onde Patrícia transmite suas subjetividades. Diferente da narrativa clássica cinematográfica que objetiva encobrir as marcas de sua materialidade/construção, em Teko Haxy, a montagem expõe as entranhas de seu dispositivo e permite mostrar a cara de quem fala em subjetividade (auto-imagem). Se mergulharmos nas interpretações antropológicas, lembremos novamente a obra *Jogos de Espelhos* (1993) de Sylvia Caiuby, algumas explicações do espelho como metáfora para a sociedade ver o processo de transformação que sofre com o contato de diferentes grupos sociais, através da sua auto-imagem, mas também se pode perfeitamente substituir o espelho pelo cinema e analisar as imagens nele produzidas. Ver-se-á histórias das mulheres apagadas na constante tentativa de se afirmarem como sujeitos e agentes ativos.

A última cena que selecionamos para nossas análises, trata dos registros fílmicos do desenrolar da aplicação de um saber tradicional Mbyá, em um processo terapêutico do uso de ervas como tratamento

¹⁹ Além de Patrícia e Sophia, Tatiana de Almeida também possui um papel importante no filme, como montadora, quem ajuda conduzir e transformar a narrativa do filme. Tatiana também é atuante no projeto Vídeo nas Aldeias.

para doenças e dores no joelho. A mise en scène destes registros fílmicos foi feita pela própria Sophia e, o motivo ela o menciona nos diálogos intersubjetivos que tem com a Patrícia no minuto 34’12”. Vejamos, ao rever as imagens do filme, Sophia em contra plongée e close up, nos lembra que aos 13 ou 14 anos de idade, por motivos que ela desconhece, começa a sofrer de artrite nos joelhos. A pesar dela ter passado por diferentes tratamentos convencionais e alternativos, ainda hoje a afeta.



Frame 13



Frame 14

As cenas desta sequência são imagens subjetivas de Sophia e nos revela as manipulações que Elsa, mãe de Patricia, realiza a preparação (Frame 13) e a aplicação da erva pengué-poã²⁰ (remédio para fraturas) no joelho da própria antropóloga/cineasta (Frame 14). Isto é, a mise en scène dos gestos e posturas da técnica material²¹ de Elsa, além de serem desdobramentos de manipulações no próprio corpo de Sophia, também são imagens apresentadas para o espectador do ponto de vista da própria cineasta. Isto é, o ângulo, o

20 Pengué poã é uma cactácea empregada para o tratamento de feridas e luxações. É também chamado o remédio das fraturas. Ver León Cadogan. En torno a la Aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá, in América Indígena, No 2, vol XX, México, 1960. Pp. 133-148

21 Técnica material definida assim por Claudine de France “Uma das particularidades das técnicas materiais consiste precisamente no duplo caráter exterior e material de seu objeto (a exterioridade é sem dúvida de uma importância capital para o cineasta colocado em cada instante diante da escolha de um enquadramento e de um ângulo que junta ou separa no espaço os elementos do conjunto eficiente composta pelo agente e seu dispositivo” Cinema e antropologia, 1989. p. 61.

enquadramento e a duração temporal dessas operações oferece outra opção às práticas que o etnólogo-cineasta tem, toda vez que precise colocar inteligível manifestações sensíveis da atividade humana, aqui denominada etnocinematografia de si. A meu ver, essa prática autoetnográfica é uma contribuição desta etnocineasta para o conduto de interconhecimento que é a situação antropológica. Ela oferece outra possibilidade àqueles que lançam mão do filme para suas pesquisas etnográficas no sentido inverso, desde que o olhar seja do próprio nativo.

À guisa de conclusão

Este trabalho é uma análise fílmica que toma como base empírica o filme Teko Haxy e, em seu discurso experimental procuramos desvendar e jogar alguma luz sobre as seguintes perguntas: De que falam essas vozes femininas? Quais são as formas estilísticas e estéticas que um documentário oferece quando se decide experimentar o “eu” feminino como exercício performático e autoetnográfico de simetria fílmica? Isto é, colocamos em evidência a relação de correspondência entre Sophia e Patrícia (mise en scène e auto-mise en scène) e vice-versa e, nesse jogo de espelhos, tentamos encontrar em suas vozes, a fonte de narratividade própria da qual precisamos para tornar compreensível do que elas falaram.

Então, primeiro, do que falam as cineastas? Perante os protocolos do dispositivo, o jogo relacional de provocações entre Patrícia e Sophia, e a inscrição de subjetividade das cineastas, se impõem sobre quaisquer outras apresentações dos processos e mecanismos dos quais se constrói Teko Haxy.

A fala de Patrícia às vezes em voz off, às vezes em autorretrato, às vezes pela mise en scène de Sophia poderíamos organizá-las da seguinte maneira: no enraizamento de sua existência Mbyá Guaraní e as injustiças que sua cultura sofreu e ainda sofrem pela colonização, pela presença do branco, pelo abandono do Estado; a intenção é combater e desmontar os discursos hegemônicos que ditam as formas de viver e criar obedecendo à incerta condição de se sentir “uma estranha no ninho” em seu território construído por estrangeiros. As escritas sobre si na imagem, são discursos identitários. As percepções e as experiências íntimas femininas inscritas na memória individual de Patrícia é memória coletiva dos Mbyá portanto, são

narrativas convertidas em formas de resistência. Paul Ricoeur (2012) estava certo quando dizia que, toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração. A consciência da relação de poder que ela tem sobre a câmara (apropriação) e a invenção do dispositivo o permitem. Foucault (1998) sempre nos lembra disso “lá onde há poder há resistência”.

Já, a fala de Sophia, com as mesmas considerações de dispositivo de Patrícia, quando ouvimos sua voz seja em off seja em no quadro, é para comentar pequenas ocorrências do dia-a-dia, relatar suas memórias ou, para fazer formulações do “eu” baseados em preocupações existenciais dela em relação a sua escolha como antropóloga, as angústias em relação ao “eu” de Patrícia e, em relação às lembranças sobre a problemas de saúde do joelho que sofre desde pequena. O dispositivo e a prática experimental do jogo de subjetividades utilizadas no filme, escancara essas inquietações de Sophia. Uma constatação disso é dada em dois momentos expressivos do filme: o primeiro, íntimo e pessoal de intersubjetividade na quarta parte do filme, permite um jogo relacional de espelhos entre Sophia e Patrícia. É como se, a narrativa das experiências de uma ecoasse na outra e vice-versa. Não é por acaso que as memórias de ambas focam na estética corporal, a infância e na saúde delas. A segunda constatação é dada pelo papel dominante de Patrícia no exercício experimental: dela partem, as normas ou protocolos do dispositivo que serão utilizados nos procedimentos cinematográficos para colocar em cena os jogos intersubjetivos entre elas. É ela que comanda os desdobramentos fílmicos. Existe uma admiração de Sophia pelo trabalho de Patrícia.

Nesse sentido, diríamos que Teko Haxy é um filme documentário experimental híbrido que se remete, de um lado, à coexistência de elementos de autetnografia, de diário, de autobiografia construída a duas personagens, portanto plural. A viagem, sempre presente no filme, está aderida a uma concepção de experiência transformadora, a uma abertura relacionas entre elas, sem mediações racionalistas da experiência, a uma estética da experimentação intersubjetiva que se produz através da ação no mundo. Por isso, Teko Haxy, não pode ser simplesmente classificado como um filme de estrada uma vez que o filme não é a mise-en-scène de uma viagem, mas de relações performáticas

engendradas a partir de deslocamentos no Estado do Rio Grande do Sul.

Portanto, o filme, pelas sequências analisadas, também é uma mistura entre biografia e etnografia que pode dar origem a uma conceituação que pode ser definida como autoetnografia cinematográfica. A partir de experiências individuais de cada um dos atores ancorados em suas percepções culturais onde se estruturam narrativas experimentais híbridas que procuram dar conta destes dois aspectos na simultaneidade, propondo de uma só vez e a um só momento a subjetividade da cultura e personalidade de Patrícia e Sophia. Ambas se afetam e são afetados pelo próprio fazer fílmico e pelas relações que este fazer implica. Com essas relações, o espectador tem acesso ao compartilhamento de um processo vivido pelas cineastas e pelos personagens envolvidos e, ainda experimenta junto com os atores sociais do dispositivo, alguns dos seus processos de individuação. De outro lado, é híbrido também, porque quando falamos em autoetnografia ou filmes autobiográficos performáticos, logo pensamos que são filmes em primeira pessoa que “falam”, do ponto de vista articulado do cineasta que, por sua vez, assume prontamente sua posição subjetiva. No entanto, gostaria aqui de fazer uma pequena reflexão: a estrutura gramatical de primeira pessoa pode ser no singular e no plural. Isto é, o “eu”, não existe sozinho, ele existe inserido em um “nos” plural baseado no coletivo. Meu argumento é que, o ser é sempre “estar com”, que o “eu” não é anterior a “nós”, que a existência é essencialmente coexistência. Nesse sentido, fico um pouco convencido o que Jean-Luc Nancy (2000) nos diz sobre o ser singular plural, em que o indivíduo “eu” não existe sozinho, mas sempre “com” outro, ou seja, ser “um” nunca é singular, mas sempre implica “outro”. Apesar de acreditarmos que o “eu” expressa nossa individualidade, ele também expressa nossa comunhão, nossa pluralidade, nossa inter-relação com um grupo, com uma sociedade, no nosso caso com uma determinada comunidade, pois nas narrativas de Patrícia, o “eu” dela é, o tempo todo, o “nós” do povo Mbyá.

Em segundo lugar, buscando responder a essas perguntas percebemos que, na sua construção fílmica, existem hibridismos estilísticos naquilo que chamamos de experimental. Planos sequências subjetivos caros ao “realismo” coexistem com auto-sublinhamentos

(auto-imagem) na sua construção não-narrativa ou, como diria André Parente (2000) “o filmico não se opõe ao narrativo”. Por exemplo, na análise de nossa segunda sequência, do olhar subjetivo de Patrícia, em plano sequência, passa a seu auto-sublinhamento do rosto (autorretrato) pela passagem da câmara às mãos de Sophia. Por esse movimento filmico o plano sequência além do percurso que Patrícia organiza na imagem, também mostra sua entrada na casa de sua mãe. Nesse exercício experimental, Patrícia passa ser *mise en scène* na sequência final. Quer dizer, Patrícia desempenha um duplo papel: de filmar a ser filmado, de cineasta a personagem. O subjetivismo de Patrícia converte o habitual e o cotidiano omitido em algo extraordinário.

Outra constatação estética e estilística é dada pelas noções de *mise en scène* e auto-*mise en scène*, como relações inerentes a toda apresentação filmica. Estas, em Teko Haxy, mesmo no exercício da experimentação parecem não fugir às manifestações que a profilmia²² oferece. No filme, esses atos da terceira e quarta parte, longe de eliminar ou abolir na montagem, a imagem final nos apresenta os comportamentos imprevistos e inesperados de Patrícia, quando é pega de surpresa pela presença da câmara ligada. Atos definidos por J-L. Comolli de *habitus* assim: “trama de gestos aprendidos, de reflexos adquiridos, de posturas assimiladas (...) segundo os campos onde a pessoa filmada intervenha (...), ela se veja engajada e tomada nas *mise-en-scènes* (2008 p. 84). Esses *habitus* sempre oferecerão recepções contraditórias do espectador, terão alguns que possam entender sua significação, terão outros que acharão desnecessárias suas inclusões na montagem final.

A inversa também é verdadeira, no desenrolar da quinta sequência, a falta de correspondência entre auto-*mise en scène* de Patrícia com a *mise en scène* de Sophia é dada pela presença de outro destinatário às preces oferecidas pela Patrícia. Explico, o primeiro elemento de referência e de orientação de Patrícia é um outro destinatário, o Tupã, a ele são oferecidos os gestos e as palavras de sua auto-*mise en scène*. É um momento de pura descrição etnográfica, mesmo nas práticas experimentais de apreensão cinematográfica de Sophia e Patrícia, ela é submetida à lei cenográfica

²² Segundo Claudine de France é “a maneira mais ou menos consciente com que as pessoas filmadas se colocam em cena, elas próprias e o seu meio, para o cineasta ou em razão da presença da câmera. Ficção inerente a qualquer filme documentário que adquira formas mais ou menos agudas e identificáveis” (1998, p. 412).

de saturação de toda descrição filmica, onde segundo Xavier de France noz diz que, “mostrar uma coisa significa mostrar outra simultaneamente” (1982). Isto é, mesmo na execução das regras do dispositivo, o fluxo contínuo de comportamentos, gestos e manipulações das personagens na imagem, sempre, apareceram atividades esfumadas ou, colocadas, em segundo plano ou terceiro plano.

Ainda três questões sobre a montagem em Teko Haxy. A primeira, sem muito rigor e sem um roteiro pré-elaborado constrói a filmagem no dia-a-dia, durante três anos e somente, na montagem que o filme ganha concretude sendo ele mesmo recriado originando um filme muito diferente do que havia sido filmado. A recriação do filme na montagem acentua a aventura rouchiana de juntar Cinema e Antropologia. Segunda, sobre a montagem final, não existe um fio condutor do desenrolar das atividades das cineastas, não existe uma à linearidade temporal que permita um início, meio e fim dos atos e comportamentos na execução dos protocolos do dispositivo. Não existem grandes temas preexistentes de interpretação ou reinterpretção antropológica. O único que preexiste são seus personagens. Como diria André Parente (2000), o filme, a sua maneira, torna-se o próprio acontecimento. Seus conteúdos estão baseados nas estratégias de provocação e de escolha do dispositivo. No filme, a prática de se filmar uma a outra e, a si e, suas contingências. Sobre a montagem das sequências, chamaríamos de montagem livre, como documentário não-narrativo, são nove sequências-experiências, independente da ordem cronológica sempre encontraremos duas cineastas ensaiando e insurrecionando à narrativa documentária.

Contudo, pelas nossas análises filmicas, a despeito de ser uma proposta experimental, existe dois elementos etnográficos (quinta e última partes) descritivos passíveis de uma interpretação antropológica. Nos referimos ao ritual de purificação praticada por Patrícia, essa sequência confirma que em determinados momentos o descritivo etnográfico faz parte do dispositivo e aplicação de medicina originária tradicional de pengué poã. Ambivalências das escrituras cinematográficas experimentais.

Referências Bibliográficas

AUMONT, Jacques et al. A estética do filme. Campinas, Papirus, 1995.

- BELLOUR, Raymond. Entre-imagens: foto, cinema, vídeo. Campinas: Papirus, 1997.
- CAIUBY, Novaes S, HARTMANN, Thekla O. Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, Apr. 2012. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100006&lng=en&nrm=iso>. access on 22 May 2022.
- CHANG, E. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, CA: West Coast Press. 2008
- CLIFFORD, James e MARCUS, E. George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. 1986
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e Poder – A inocência perdida: o cinema, televisão, ficção, documentário*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ELLIS, C., & BOCHNER, A. P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 733-768). London: Sage, 2000.
- FABRE, Daniel, JAMIN, Jean & MASSENZIO, Marcello. “Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie” (introdução do volume temático *Auto-biographie, ethno-biographie*), *L’Homme* 195-196, p. 7-20, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- _____. Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANCE, de Claudine. *Cinema e antropologia*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1998
- _____. *Do filme antropológico à antropologia fílmica*, Campinas: Editora da Unicamp, 2000.
- FRANCE, Xavier de: *Eléments de scénographie du cinéma*. Nanterre, Université de Paris X, Formation de Recherches Cinématographiques, collection Cinéma et Sciences Humaines, n° 8, 1989 [1982].
- GABARA, R. *From Split to Screened Selves: French and Francophone Autobiography in The Third Person*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- GALLOIS, Dominique e CARELLI, Vincent. “Vídeo e diálogo cultural: experiência do projeto Vídeo nas Aldeias”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 1, número 2, julho/setembro 1995.
- GAUDREULT, André e JOST, François. *A narrativa cinematográfica*. Brasília: Editora da UnB, 2009.
- HAYANO, D.M. Autoethnography: Paradigms, problems and prospects. *Human Organization*, 38 (1), 99-104. 1979.
- HEIDER, Karl.G. “What do people do? Dani Auto-ethnography”. *Journal of Anthropological Research*, 31, 3–17, 1975.
- HUSCH, Luc de. “Introduction à la ritologie générale”. In: Edgar Morin et Massimo Piattelli-Palmarini (eds.), *L’unité de l’homme, invariants biologiques et universaux culturels*. Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- LANE, Jim. *The Autobiographical Documentary in America*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2002.
- LINS, Consuelo. O filme-dispositivo no documentário brasileiro contemporâneo. In *Vários Autores. Sobre Fazer Documentário*. São Paulo: Itaú Cultural, 2007.

MARECHAL, Garance. Autoethnography, In book: Encyclopedia of Case Study Research (pp.43-45) Edition: First edition Publisher: Sage Editors: A.J. Mills, G. Durepos, E. Wiebe. January, 2010.

NANCY, Jean-Luc. Sendo plural singular. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

NICHOLS, Bill. Introdução ao documentário. Campinas: Papyrus Editora, 2007.

_____. The Voice of Documentary. In: ROSENTHAL, Allan. New Challenges for Documentary. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Editora Abril, 1984.

PARENTE, ANDRE. Narrativa e Modernidade, Os cinemas não-narrativos do pós-guerra. Papyrus Editora, 1994.

PEATRIK, Anne-Marie, “Ethnographies rivales: les Kikuyu dans le miroir de l’ethnologie coloniale (Kenya)”. Les Carnets de Bérose, n° 11, 2019 (330-362). [Versão em português disponível em <https://www.berose.fr/article1806.html?lang=fr>].

PINHEIRO, Sophia. “A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena patricia ferreira para yxapy”. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2017.

PLANTINGA, Carl. Moving Pictures and the Rhetoric of Nonfiction Film. In: BORDWELL, David e CARROLL, Noël. Post Theory Reconstructing Film Studies. Madison: The university of Wisconsin Press, 1996.

_____. Rhetoric and Representation in Nonfiction Film. New York: Cambridge University Press, 1997.

REED-DANAHAY, Deborah E. Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social. New York: Berg, 1997. xiv + 277 pp.

RENOV, Michael. The Subject of Documentary. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2004.

REYNA, Carlos P. Antropologia do Cinema: as narrativas cinematográficas na pesquisa antropológica In Teoria e Cultura: Revista do PPGCSO, UFJF. v. 12 n 2, p. 37-52 Julho/Dezembro, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2017.

RICOEUR, Paul. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. Kriterion, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 299-310, June 2012. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100015&lng=en&nrm=iso>. access on 03 May 2022.

ROUCH, Jean. “Jean Rouch with Enrico Fulchignoni”. In: Feld, S. Cine-Ethnography - Jean Rouch. (Visible Evidence, 13). Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2003 pp. 147-187.

RUIZ, Coraci B. Documentario-dispositivo e videocartas: aproximações. 2009. 117 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/284016>>. Acesso em 19/05/2020.

RUSSELL, Catherine. Autoethnography: Journeys of the Self, In Experimental ethnography: the work of film in the age of video. Londres: Duke University Press, 1999.

SHAPIRO, Judith. From Tupã to the Land without Evil: the christianization of Tupi-guarani cosmology. American Ethnologist, v. 14, n. 1, p. 126-139, fev. 1987.

TEKO HAXY- SER IMPERFEITA. Verberenas. Edição 04. Disponível em: <https://www.verberenas.com/article/teko-haxy/>. Access on 6 June 2022.

TRUFFAUT, François. *El cine según Hitchcock*, Madrid, ed. Alianza, 1998.

VERSIANI, Daniela. B. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

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

O corpo dissidente na Escola e na Universidade: narrativas (auto)etnográficas em correspondências

Eliézer Reis Vicente¹

Resumo

No presente texto, de caráter afetivo, recupero lembranças de minha infância e adolescência ocasionadas por um discurso preconceituoso de uma professora, aciono bibliografias ligadas a estudos de gênero e sexualidade em uma escrita-corpo por meio de uma experimentação cartográfica. As linhas que seguem, têm o objetivo de sensibilizar, principalmente os/as docentes para que entendam sobre a urgência do debate acerca das questões relacionadas à diversidade sexual, como também compreendam a escola/universidade como um espaço de resistência política apto para dismantelar conceitos e preconceitos relacionados às sexualidades tidas como “dissidentes”. Diante dos dilemas, dores e frustrações mencionados, faz-se oportuno argumentar que o ensino deve atuar como um caminho político-pedagógico frente ao entendimento de questões relacionadas a temas de gênero e sexualidades, assim como para a desconstrução de preconceitos relacionados à temática. Para tanto, é necessário que o professor se liberte dos dispositivos disciplinares, fazendo com que suas aulas se tornem verdadeiros caminhos para a desconstrução das verdades absolutas impostas pela heteronorma.

Palavras-chave: Gênero; Escola; LGBTQIAPN+fobia; (Auto)etnografia; Corpo dissidente.

The Dissident Body in School and University: (Auto)Ethnographic Narratives in Correspondence

Abstract

In this text, of affective character, I recover memories of my childhood and adolescence caused by a prejudiced speech of a teacher, I activate bibliographies related to gender and sexuality studies in a body-writing through a cartographic experimentation. The lines that follow have the objective of sensitizing, mainly the teachers so that they understand the urgency of the debate about issues related to sexual diversity, as well as understand the school/university as a space of political resistance able to dismantle concepts and prejudices related to sexualities considered as “dissident”. In view of the dilemmas, pains and frustrations mentioned, it is appropriate to argue that teaching should act as a political- pedagogical path towards the understanding of issues related to gender and sexuality, as well as towards the deconstruction of prejudices related to the theme. To do so, it is necessary that the teacher be free from disciplinary devices, making their classes become true paths for the deconstruction of absolute truths imposed by the heteronorm.

Keywords: Gender; School; LGBTQIAPN+phobia; (Auto)etnography; Dissident body.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás (PPG-IELT/UEG).

Introdução

“Antes mesmo de adquirirmos consciência do potencial repressivo que esse termo tenta impor, ele é lançado como um torpedo que tenta um aniquilamento. Um grito que ecoa do outro lado da rua ou no pátio da escola, um desenho tosco na parede de um banheiro público, uma pregação religiosa: Bicha!” (OLIVEIRA, 2018, p. 163).

As linhas que seguem para a construção deste artigo, que tenderá a ter um tom mais ensaístico, nascem de um discurso preconceituoso e homofóbico proferido por uma professora doutora em uma disciplina no programa de pós-graduação *stricto sensu* de uma universidade pública. Esse discurso, é claro, foi apenas o start para que essas linhas pudessem ser pensadas e escritas para que meus incômodos, dores, mas também de lutas alcancem outras pessoas que assim como eu, são alvos de violações por serem ou terem sido uma criança dissidente, ou seja, crianças que escapam “a movimentos de captura, movimentos que ensejam certa hegemonia” (COUTO JÚNIOR; POCAHY; OSWALD, 2018, p. 62), pelo olhar do outro, que nos veem como um corpo fora do lugar.

Dessa maneira, como diz o poeta Waldo Motta (1996, p 11), “Não quero apenas escrever, mas também ser o que escrevo”, portanto o texto que ora conforma-se não vem para explicar, mas para afetar, para dar vazão a uma multidão que habita quem escreve e quem lê. Escrever, aqui, trata-se de fazer da escrita um acontecimento. Uma (auto)etnografia. Quem pode o escrever?

Na ordem da invenção, da criatividade, do abrir possibilidades, fiquei pensando em como dar passagens aos afetos da experiência no ato de escrever. Por meio da experimentação de uma escrita a partir das afetações que não se prendem a uma prisão linguística. Com isso, nesse exercício de escrita, almejo que este texto “aconteça” para o leitor em meio a um *plano de intensidades* constituído pelo pesquisador, formado por linhas de intensidades que visam à produção e à problematização, “como potenciais intensificadores que, juntas em uma mesma composição [...] possam acoplar-se de modo a produzir problemáticas, conceitos, ações, etc.” (GONDIM; MIARKA, 2017, p. 117).

A materialidade que segue em fluxo neste artigo é oriunda de leituras que nos possibilitam refletir e

produzir uma escrita diferente. Assim, lanço-me à experiência da *cartografia*, em que o escrever se dá no caminhar.

Cartografia vem do grego *chartis* (mapa) e *graphein* (escrita), sendo aqui tomada no sentido dado por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, volume 1, em que o ato de “construir um mapa não é um decalque. [...] Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 21). Por *graphein* abordamos os fluxos das correspondências que seguem por meio de uma escrita/experimentação com aquilo que afeta, produz e vibra.

No mesmo horizonte, também escolho a autoetnografia como um recurso metodológico para expor minha relação com a escola e a universidade. Autoetnografia se refere ao ato de escrever um relato sobre um grupo de pertença, escrita essa feita a partir de si mesmo, isto é, da ótica do indivíduo que escreve. Para Santos (2017),

O que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento da experiência do sujeito pesquisador, tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) [...]. Dito de outra maneira, o que se destaca nesse método é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e dos autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços (SANTOS, 2017, p. 218).

De modo análogo, para Ellis, Adams e Bochner (2019, p. 22), “os autoetnógrafos [...] devem utilizar a experiência pessoal para ilustrar aspectos de uma experiência cultural e, assim, fazer com que as características de uma cultura sejam familiares para os do grupo e também para os de fora”. A autoetnografia, para estes autores, é uma perspectiva metodológica que reconhece a subjetividade, a emocionalidade e a influência do pesquisador na investigação, favorecendo com isso as representações de grupos minoritários, em que o autor se coloca para expor os fatos observados e vividos.

na memória para buscar os fatos e reconstruir sua cronologia, [... uma...] outra espécie de memória, uma memória do invisível feita não de fatos, mas de algo que [acabou] chamando de marcas” (ROLNIK, 1993, p. 241), que têm a potência de voltar a serem recordadas quando atraídas por ambientes onde encontram ressonância. Quando isso acontece, cria-se uma espécie de desassossego e conexões que se atualizam, gerando um novo modo de sentir ou agir: “que venha encarnar este estado inédito que se fez em nós. E a cada vez que respondemos à exigência imposta por um destes estados, nos tornamos outros” (ROLNIK, 1993, p. 241). A essa maneira a forma encontrada de expurgar os movimentos caminhados na superfície cartografada, como uma grafia do corpo, um discurso de apropriações. Nesse sentido e por ser um processo de subjetivação, assumo uma *escrita-corpo*, em que chamo a atenção, a partir de minhas próprias vivências, para violências de gênero praticadas nos espaços de escolarização e na academia.

Espero que o formato que foi escolhido para esse texto [e que segue permeado por Arte que também provocam e afetam] seja capaz de tornar-se um convite para o diálogo, de modo a contribuir para que os leitores e leitoras reflitam comigo não só sobre aquilo que causa dor ao outro, mas também daquilo que deve ser mudado/melhorado em nós mesmos como sociedade [como humanidade]. Destarte, as linhas que seguem têm o objetivo de sensibilizar, principalmente os/as docentes para que entendam sobre a urgência do debate acerca das questões relacionadas à diversidade sexual, como também compreendam a escola/universidade como um espaço de resistência política apto para dismantlar conceitos e preconceitos relacionados às sexualidades tidas como “dissidentes”, ou seja, todo aquele que escapa da “matriz heterossexual” conforme conceituada por Judith Butler: uma matriz excludente que visa tornar “abjetos” todos os corpos que não se encaixariam na suposta naturalidade da correspondência entre corpo biológico, sexo e orientação sexual, correspondência essa que seria uma “ficção” da qual os corpos não encaixados se tornam dissidentes.

Primeira correspondência: a bicha nasce do discurso!

Estimada Professora,

A senhora me enviou um chamado, mesmo que intencionalmente, para que eu não me calasse naquela nossa aula em novembro de 2021 e ainda continua a me chamar, a um apelar, para que eu não mais me cale, direciono-me e rememoro-me a este fatídico assunto, mais uma vez, agora por meio dessas correspondências.

Naquela aula recordo-me que o texto era A origem da família, da propriedade privada e do Estado (1884) de Friedrich Engels e fomos interpelados pela senhora com a sua opinião, embasada em sua fé e seus princípios ditos conservadores de que: “os gays são uma ameaça para a família tradicional; que eles querem impor a todo custo os seus pensamentos” e quando questionada por um dos meus colegas (também gay) de que poderia ter entendido errado o que você acabara de dizer e que nós gays, não queremos impor nada e que todo formato de família é válido, a senhora respondeu que: “Não! Nós não tínhamos entendido errado”. Mas que a senhora estava se referindo a gays “escandalosos” – ainda citou como exemplo, os gays que entram em igrejas impondo direitos –, e não como ele.

Na diferença do que se pensa – e para além das dores daquela aula –, a senhora naquele momento me convidou a nunca mais me silenciar diante de discursos como o seu. Naquela ocasião eu demonstrei minha frustração e lhe disse que seria muito para eu ter que ensinar uma doutora assuntos como este, mas penso que me equivoquei ao dizer isso, ademais através das minhas dores e a de milhares de alunos espalhados por aí que são silenciados com discursos homofóbicos e preconceituosos a esta maneira, poderia te ensinar algo e tentar com que você e outros/as professores e professoras reflitam sobre esses assuntos e assumam novas posições, até porque quando digo silenciados, são silenciados no sentido literal da palavra mesmo. Você sabe que somos o país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+² no mundo? Nesse mesmo ano do teu discurso, em 14 de maio de 2021, o Grupo Gay da Bahia (GGB) publicou o relatório que registrou

LGBTQIAPN+ é o movimento político e social que defende a diversidade e busca mais representatividade e direitos para essa população. Quem não se lembra da sigla GLS, que ganhou força na década de 90? Seu significado era pessoas gays, lésbicas e simpatizantes. Com o tempo, a sigla evoluiu, com a inclusão de pessoas de diversas orientações sexuais e identidades de gênero. E por isso hoje é LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Poli, Não-binárias e + que abarca todas as outras siglas e identidades que integram o movimento).

a ocorrência de 237 mortes violentas de LGBTs em 2020 no Brasil.

Nós bem sabemos que os ambientes escolares operam a favor de uma sociedade machista e extremamente conservadora, mas não se pode mais calar diante de discursos condizentes com os ditames patriarcais e sexistas de um ideário machista e heteronormativo, característico de nações resultantes de experiências coloniais, escravocratas, de bases cristãs e eurocentradas, que agem por meio de LGBTQIAPN+fobias legitimadas e naturalizadas em boa parte das representações simbólicas que sustentam a cultura brasileira. Discursos que impõem regras que devem ser seguidas por meninos e meninas. Regras que ditam como esses sujeitos devem se portar, de acordo com seu gênero afirmado pela genitália³ ou pela marca corporal (BUTLER, 2000).

A autora Guacira Lopes Louro (2008) em *Um corpo estranho* nos lembra de que somos todos viajantes que se movem pelos caminhos disponíveis rumo ao incerto. A pesquisadora chama a atenção para que deveriam abandonar a ideia de sujeitos unificados que avança de modo linear e progressivo. “Diferentemente da tradição humanista, não suponho que, gradativamente, o herói vá tomando posse de si mesmo” (LOURO, 2008, p. 12-13).

A autora afirma-nos que a metáfora da viagem lhe é cara não apenas pela ideia de percurso, mas também, pelas noções de chegada, de partida, de encontros e desencontros que impactam sobre o ser/estar do viajante. E antes mesmo de estarmos aptos para esse movimento, na verdade, antes mesmo de termos nascido, somos, contudo, sinalizados, definidos. “A declaração ‘É uma menina!’ ou ‘É um menino!’ também começa uma espécie de ‘viagem’, ou melhor, instala um processo que, supostamente, deve seguir um determinado rumo ou direção” (LOURO, 2008, p. 15).

O seu discurso daquele dia me desencadeou dores, lembranças ruins que me aconteceram durante a minha jornada escolar. E pensando que há tantos outros de mim ainda crianças à deriva nas escolas, há tantos de mim nas universidades, há tantos de mim na sociedade e conseqüentemente, há tantos de você, também nas escolas, nas universidades e na sociedade, que escrevo a você e a tantas outras pessoas que esta correspondência alcançar, contando um pouco das dores desencadeadas pelo seu infeliz discurso.

³ É importante ressaltar que “gênero” na perspectiva do sistema patriarcal, que opera a sociedade, está indissociável da sexualidade e atrelado ao aspecto da genitália.

No meu nascimento não houve os tais chás-revelação, nem ultrassom para saber se eu seria um menino ou uma menina, mamãe não fez antes. Foi surpresa. Mas meu pai deve ter pensado: “É um menino, vai ser meu companheiro de pescaria!” Ou sei lá, talvez nem tenha pensado. Mas digo isso porque eu não sei se os movimentos apontados pela Guacira Lopes Louro aconteceram desde o meu nascimento, mas afirmo, foram logo cedo.

O ano era 1999, eu fazia a quarta série do ensino fundamental na Escola Municipal Maria Aparecida dos Reis no município de Piracanjuba-GO. Recordo-me que naquele dia, quando bateu o sinal para o recreio, todos saíram da sala e fui cercado pela professora que queria me aconselhar a parar de andar com as meninas e fosse jogar futebol com os meninos, pois o meu comportamento estava equivocado e com isso, as “chacotas” iriam deixar de existir. Agora eu pergunto: você acha que eu sabia algo sobre sexualidade naquela época? Sabe o que uma criança faz quando isso acontece (ou melhor): o que eu fiz? Chorei, apenas chorei muito e passei a me enxergar como diferente. Sim! Eu era *diferente* dos demais meninos, mas eu não entendia aquilo e o “conselho” da professora só me serviu para acreditar que essa diferença não era algo bom. Resultado: eu deixei de sair para os recreios por um bom tempo, pois assim eu não andaria com as meninas e também não iria jogar futebol (esporte do qual nunca gostei), mas que demonstra masculinidade né!? Diante daquela situação, pensei: Vou deixar de andar com as meninas e vão parar de me chamar de viadinho, pois assim evitaria sofrimentos pelos termos homofóbicos⁴ proferidos por parte dos colegas. Mas não, isso não aconteceu. Eu continuei sendo *o viadinho, a bichinha, a mulherzinha*.

⁴ O termo homofobia, para Guacira Lopes Louro (2014), pode ser entendido como “o medo voltado contra os/as homossexuais, pode se expressar ainda numa espécie de ‘terror em relação à perda do gênero’, ou seja, no terror de não ser mais considerado como um homem ou uma mulher “reais” ou “autênticos/as” (p. 32-33). Daniel Borrillo (2010), por sua vez, informa que a homofobia “pode ser definida como hostilidade geral, psicológica e social contra aquelas e aqueles que, supostamente, sentem desejo ou têm práticas sexuais com indivíduos de seu próprio sexo”. Forma específica de sexismo, a homofobia rejeita, igualmente, todos aqueles que não se conformam com o papel determinado para o seu sexo biológico. Construção ideológica que consiste na produção constante de uma forma de sexualidade (hétero) em detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades e, dessa postura, extrai conseqüências políticas” (p. 34).

Ainda nesse período, por mais que fosse submetido a preconceitos, entendia a escola como um ambiente de inclusão de saberes necessários para melhor viver em sociedade. Meu entendimento, à época, estava correto – e ainda está. No entanto, acreditava que o real significado da frase “inclusão de saberes necessários para melhor viver em sociedade” era de que a escola proporcionava uma educação inclusiva e de qualidade, pautada no desenvolvimento intelectual dos educandos, bem como no respeito mútuo de todos que transitavam por esse espaço. Engano! O que não conseguia distinguir, na verdade, era o real significado da escola, descrito a partir do meu entendimento sobre a mesma, como um ambiente composto de técnicas, meios, aparatos e discursos impositivos e opressores, que atuam de forma impiedosa para a fixação coercitiva de uma identidade heterossexual, nos estudantes.

Os que se moldam com as regras conseguem viver em sociedade, enquanto os que não conseguem se adequar à norma são vistos pela comunidade escolar/universitária como seres abjetos, invisíveis a este espaço.

A filósofa feminista Judith Butler (2003), por sua vez, afirma que o patriarcado opera em prol das relações de poder predominantemente masculinas, que visam anular o feminino⁵ a partir de discursos misóginos, machistas, sexistas e LGBTfóbicos, outorgando visibilidade e poder aos homens heterossexuais, sobretudo aos brancos e ricos, como também colocando à margem aqueles e aquelas que destoem dos padrões impostos patriarcalmente. Ainda de acordo com a filósofa, a sociedade patriarcal atua de modo ditatorial, cruel e castrador para a manutenção da heteronormatividade, determinando a heterossexualidade como uma lei a ser seguida, como também impondo aos sujeitos a falsa assertiva de que só a heterossexualidade pode ser considerada como “normal”. Nesse cenário, quem defende a criança *queer*? (PRECIADO, 2013). Como pode a criança *queer* orgulhar-se de si mesma? Como pode a criança *queer* apreender que sua existência é válida?

Em algum momento fui a criança que Frigide Barjot se orgulha de proteger. E me revolto hoje em nome das crianças que esses discursos falaciosos esperam preser-

5 O feminino descrito por Butler (2003) não se limita apenas às mulheres, mas também a homossexualidade, travestilidade e transexualidade, que são entendidos pelo patriarcado como uma “aproximação” do feminino, o que causa medo, pavor e ódio nos sujeitos heterossexuais.

var. Quem defende o direito das crianças diferentes? Os direitos do menino que adora se vestir de rosa? Da menina que sonha em se casar com a sua melhor amiga? Os direitos da criança queer, bicha, sapatão, transexual ou transgênero? Quem defende o direito da criança a mudar de gênero, se for da vontade dela? Os direitos das crianças à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade? Quem defende os direitos da criança a crescer num mundo sem violência sexual ou de gênero? (PRECIADO, 2013, p. 96).

“Na verdade, eu não nasci estranha, nasci bebê, depois criança, mas era perceptível como a sociedade trabalhava de forma a excluir com brevidade e de modo definitivo quem dela ou nela causasse estranheza ou transgredisse suas regras” (GONÇALVES JUNIOR, 2018, p. 80). Mas sabe professora, eu ainda conseguia ter orgulho de mim mesmo, mas acredito que era um período que eu ainda não tinha uma identificação sexual e apenas carregava a certeza da diferença, mas por outro lado era o aluno exemplar procurado pelos demais da turma para os trabalhos de sala, pois como analisa Takara (2020), “as crianças dissidentes criam outras formas de existir, diante das limitações e das dificuldades, produzindo experiências outras” (TAKARA, 2020, p. 238).

Hoje percebo o quanto fui vítima de homofobia naquele período, que acreditava eu ter ficado lá no passado (nos tempos da escola). Jamais imaginei que fosse presenciar discursos desse nível em uma disciplina da pós-graduação, ainda mais sendo proferido por uma doutora.

As dores e os episódios de homofobia continuaram durante minha jornada escolar até chegar à aula que discutíamos o texto do *Engels* e diante disso, convidou-me a continuar nesta leitura, mas antes, conheça uma das obras do artista Salmon Toor (Imagem 1), nascido no Paquistão, que foi considerado o menino *maricas*, muitas vezes intimidado na escola e policiado em todos os outros lugares e que encontrou na arte uma maneira de aprimorar seu contexto como homem queer vivendo entre culturas.

Até o próximo papo!



Imagem1: Salman Toor, Bar Boy, 2019. Oil on plywood, 48 × 60 in. (121.9 × 152.4 cm). Whitney Museum of American Art, New York. Fonte: <https://whitney.org/collectionworks/63300> Acesso em: 05 mar 2022.

Segunda correspondência: nos corredores da escola: um gayzinho!

Caros leitores e leitoras,

Acredito que você que chegou até aqui, neste próximo rastro, seja uma pessoa que gosta do diálogo, que gosta de aprender e sente a necessidade de que precisamos (com urgência) trabalhar questões ligadas aos estudos de gênero e sexualidade.

Reconhecer-se no próprio corpo é, sem dúvida, o primeiro grande desafio de meninos e meninas que se percebem gays ainda na infância. A normatização do corpo, os trejeitos, um jeito sensível de ser, a postura corpórea, o tom de voz, as roupas, dentre tantos outros artefatos, se constituem enquanto objetos passíveis de serem administrados.

A contemporaneidade é marcada por procedimentos de normalização que se assemelham às formas de domínio ou controle que negam os que se constituem na diferença que, mantida pelo viés heteronormativo binário, tem sido respaldada por práticas pedagógicas. Takara (2020) argumenta que “[...] as crianças que são outras, as não representadas, são alvos dos processos de adestramento dos corpos que violentam e fragilizam o direito em letra garantido ao desenvolvimento pleno da pessoa” (TAKARA, 2020, p. 241).

Não podemos negligenciar o fato de esses corpos dissidentes estarem inseridos nas instituições que produzem os discursos normativos, a saber, a escola, onde eles se colocam enquanto potencialidades de desobediência de corpos que não se enquadram aos

regimes heteronormativos de gênero e sexualidade. De acordo com Foucault (2000), a verdade sobre o corpo é pautada em uma sucessão de declarações produzidas por um seleto grupo de detentores de saber, tomadas em nossas práticas cotidianas como verdades sobre o que é definido normal.

Gomes Junior (2020, p. 216) aponta a escola como sendo “espaço de controle da sexualidade infantil”. Nesse sentido, a compreensão de Foucault (1999b, s/p), é de que a escola é “uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar”.

Na perspectiva da educação, ou seja, da escola como espaço/ação de conformação e manifestação de normas, em uma perspectiva do sociólogo Durkheim a educação é

uma ação exercida pelas gerações adultas sobre as gerações que não se encontram ainda preparadas para a vida social e tem por objetivo suscitar e desenvolver na criança certo número de estados físicos, intelectuais e morais reclamados pela sociedade política, no seu conjunto e pelo meio especial a que a criança particularmente se destina (DURKHEIM, 1972, p. 41).

Não diferente, é na escola que serve, assim, como dispositivo disciplinar, na perspectiva foucaultiana de controle e governança dos corpos e das sexualidades. Isto posto, “[...] artimanhas biopolíticas de controle social vão se instaurando. Deste modo, tudo e todos devem ser enquadrados e aqueles que não condizerem com isto serão os sujeitos fora da norma, os socialmente entendidos como anormais” (CASSAL; CHIARADIA, 2017, p. 63).

Nas escolas, esses dispositivos são trabalhados, evidenciados e fixados pela disciplina. Michel Foucault (1987) afirma que a disciplina atua como um processo imutável e castrador, que é consumado nas escolas de maneira muito sutil e quase imperceptível, a partir de discursos que coadunam para a manutenção da sociedade patriarcal e, conseqüentemente, da heteronorma. O filósofo esclarece ainda que a disciplina “fabrica” os indivíduos, ditando por quais caminhos meninos e meninas devem percorrer para a construção (ou a fixação) de identidades hegemônicas. A escola, nesse sentido, se apropria de discursos e técnicas de poder que concebem

[...] os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos do seu exercício. Não é um poder triunfante (...) é um poder modesto, desconfiado, que funciona de modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado (FOUCAULT, 1987, p. 153).

Nessa perspectiva, Guacira Lopes Louro (2014) afirma que os currículos, as disciplinas, as avaliações, as normas e os procedimentos de ensino são mecanismos disciplinares e pedagogizantes que contribuem, de forma ágil, potente e extremamente significativa no processo de fabricação dos sujeitos heterossexuais. Ademais, esses aparatos também têm por finalidade demarcar e oprimir os estudantes, gays e lésbicas, fazendo com que os espaços educacionais se transformem em ambientes de exclusão, invisibilidade e, sobretudo, num local extremamente heteroterrorista⁶ (BENTO, 2011).

Na esteira dessas reflexões, é possível afirmar que a escola atua, de forma disciplinar, em prol de uma sociedade patriarcal, reforçando discursos heteronormativos, com a finalidade de contribuir para a produção da heterossexualidade compulsória. Esses mecanismos moldam os discursos e práticas docentes impossibilitando que temas arriscados para a formação dos sujeitos heterossexuais sejam inseridos nos ambientes escolares. Partindo desse ponto de vista é possível afirmar que aqueles e aquelas que não consigam se conformar de acordo com os padrões e valores impostos pelas leis e discursos normativos sofrerão as duras e cruéis consequências das suas desobediências, como também serão vistos como seres dissidentes, desviantes e monstruosos, o que poderá ocasionar em heteroterrorismos.

Dessa forma é possível entender que “[...] a escola está *fora do seu tempo* frente aos papéis de gênero. Geralmente as estereotipias que discriminam o homem e a mulher como desiguais, são tradicionalmente reforçadas no ambiente escolar [...]” (GUIMARÃES, 1995, p. 17, grifo nosso).

⁶ Os heteroterrorismos são formas de opressões verbais e físicas perpetradas, na maioria das vezes, por sujeitos heterossexuais contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, no intuito de anulá-los, oprimi-los, silenciá-los, invisibilizá-los e, também, assassiná-los.

O professor e pesquisador Samilo Takara (2020) salienta que “a escola e a família não cumprem seu papel de proteger e ensinar crianças dissidentes, mas são parte do dispositivo de normalização que agride, ofende e tortura experiências dissidentes de crianças” (TAKARA, 2020, p. 243).

Dessa maneira, heteroterrorismo é um discurso ou uma ação derivada da heteronorma. A partir de agressões físicas e verbais, o heteroterrorismo revela o seu poder punitivo, amedrontando crianças para que não se tornem gays ou lésbicas, como também anulando jovens e adultos LGBTQIAPN+ para que sejam excluídos dos ambientes sociais, sobretudo as escolas e as universidades.

Em vários momentos da minha vida escolar a escola agia como um espaço extremamente heteroterrorista. De acordo com Berenice Bento (2011):

[...] Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica. Se um menino gosta de brincar de boneca, os heteroterrorista afirmarão: “pare com isso! Isso não é coisa de menino!”. A cada reiteração do/a pai/mãe ou professor/a, a cada “menino não chora!”, “comporte-se como uma menina!”, “isso é coisa de bicha!”, a subjetividade daquele que é o objeto dessas reiterações é minada. [...] Quando um/a pai/mãe afirma “isso é coisa de bicha”, essa sentença tem múltiplos efeitos. A criança não entende o que é aquele “bicho-papão” que provoca a ira da/o mãe/pai. Sabe que não quer ser rejeitado. Sabe, portanto, que não poderá (ainda que não saiba como) agir como uma bicha. Essas interdições ficam ainda mais claras ao longo da vida (BENTO, 2011, p. 562).

O heteroterrorismo continuou constante em minha vida escolar. Piadas, ofensas, tapas na cabeça. Eu era sempre, o viadinho! Mas você pode estar se perguntando onde quero chegar contanto tudo isso, e irei lhes explicar.

Enquanto a escola e a universidade continuarem sendo para a maioria de nós, LGBTQIAPN+, quando não inalcançável, mais um espaço de opressão, não haverá mudanças significativas nos assombrosos números de violência que nos assolam. Enquanto a educação não rever a maneira como ainda se apresenta, ou não, a diversidade a seus educandos continuará se

repetindo as situações-problema dos quais enfrentei e que vários outros estudantes enfrentam diariamente.

Em consoante a tal endereçamento, salientamos que “a arte-educação nos possibilita um aprendizado através da genuína expressão do autoconhecimento [...]” pontua Denys Silva (2021), diretor do Espetáculo Manifesto da Diversidade (Imagem 2), disponibilizado gratuitamente no YouTube em que aborda a LGBTfobia.

Segundo Alex Gurunga (2021), que assina o texto e parte do roteiro da obra:

Fazemos uma relação entre as quatro fases da borboleta e a vida de uma mulher trans. O Ovo que representa o obstáculo do nascimento; a Lagarta que ilustra a fome por autoconhecimento e as dificuldades desde caminhar; o Casulo faz alusão à morte subjetiva e ao processo de transição tão dolorido que leva esta a se fechar para o mundo; e, por fim, a Borboleta que finaliza o ciclo com a saída desse ‘armário’ para se transformar no ser alado pronto para vivenciar a plenitude do seu verdadeiro Eu (ALEX GURUNGA, 2021, n.p.).

Na esperança de dias melhores, escrevo!



Imagem 2: Espetáculo Manifesto da Diversidade Fonte <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/manifesto-da-diversidade-aborda-lgbtqfobia-em-espetaculo-gratuito-transmitido-na-internet>. Acesso em: 05 mar 2022.

Terceira correspondência: essa coca é fanta!

A bicha nasce do discurso.

Quando se dá nome a bicha, “opera-se uma invocação, como um ritual no qual o que é tido apenas como espírito toma um lugar no chão concreto da experiência” (ZAMBONI, 2016, p. 67).

Ser chamado de bicha na infância, principalmente na escola, exigia uma tomada de posição. O silêncio, o pouco caso diante de tal provocação entornava em

reprovação. Não tardou para que a bicha dividisse a cena com o viado, o fresco, a mulherzinha, o gayzinho, [...], para mostrar que sexualidade se justificasse uma vigilância frequente sobre meu corpo.

Discursos religiosos, médicos e do direito ressoam por vários espaços e chegam aos ouvidos da bicha para informar o quanto ela está em desacordo com as normas e como está sujeita a ações coercitivas.

“Eu descobri a LGBTIFOBIA quando eu andava pela rua, ainda criança, e me chamavam de bixa, viadinho, mariquinha, frango, balde, mulherzinha, nojento, doente...Eu não entendia porque! Só sabia que doía, na verdade, MACHUCAVA MUITO, nos conta o ator Silvero Pereira em sua página no Instagram (Imagem 3).

Mas com [dor], sabemos, este repertório linguístico é bem maior.

Abominável, anormal, arrombado, arrombador, afetado, afrescalhado, afeminado, barbie, bibinha, biba, bicha, bicha louca, bichona, bichinha, bicha pão com ovo, bicha velha, bicha má, bicha quá quá, bhesha, bee, boiola, baiotola, contrário a natureza, desmunhecado, debochado, desviado, desenfreado, essa coca é fanta, efeminado, encubado, escandaloso, fresco, frutinha, gay, gayzinho, gayzão, gilete, invertido, mariquinha, maricon, mulherzinha, mona, morde fronha, mão quebrada, pecador, perturbador da ordem moral e da ordem pública, pintoso, pintosa, putinha, queima-rosca, safados, sodomitas, sem vergonha, transviado, rapaz alegre, vadio, viado, viadinho, viadão e tantos outros termos, narram situações em que fomos chamados ou ouvimos um dia.

Termos que atestam que o relacionamento sexual e afetivo entre pessoas do mesmo sexo não é humano, não é honesto e, por isso, não podem ser o centro, cabendo a eles o lugar de quem expressa pecado, perigo, anormalidade, fragilidade, inadequação, falta de caráter, etc.

A bicha do tempo presente, adulto que tem consciência do seu papel social, não veio com manual de instruções para o mundo. Nós vivenciamos uma infância que esteve na mira de discursos normalizadores e normatizadores. Discursos localizados em diversos espaços como a escola, mas o relato de hoje, não aconteceu neste lugar.

O ano era 2008 em uma tarde de domingo, estava eu trabalhando em uma panificadora em Piracanjuba-GO, e naquele dia atendi dois rapazes, educadamente

como sempre me propus nos meus trabalhos e agradei, ao invés de ser respondido com um “obrigado”, ou até mesmo com nenhuma palavra, como já aconteceu várias vezes, um deles, deu uma risada e disse: *essa coca é fãnta!*

Sabemos que o corpo é objeto privilegiado de análise das interdeterminações entre o pessoal e o social, uma vez que entendido nesta interface entre o indivíduo e a sociedade, está sujeito a regimes de normatividade (DIAS et al., 2017; ALMEIDA; JAEHN; VASCONCELLOS, 2018). Dito de outra maneira, o corpo está constrangido pelas regras que garantem certa normalidade na vida social em curso.

As mudanças que marcam a contemporaneidade trazem a tendência da separação entre o saber e o poder, anteriormente interligados (FOUCAULT, 1998). O intuito agora é a autonomia nos mais variados campos e diferentes instâncias. Nesse horizonte, as pessoas deixam de ser conduzidas por padrões a serem seguidos, passando a constituírem seus processos subjetivos.

Contudo, não podemos esquecer que há discursos que procuram disseminar lógicas por meio das quais valores tradicionais da família judaico-cristã são suscitados com o intuito de produzir uma verdade que engendra a necessária e urgente salvação desses valores natural e divinamente estabelecidos. Eles querem nos convencer a todo custo que somos errados: “Estou orando por você”, “Você precisa encontrar uma mulher para casar”, ou ainda, “isso é só uma fase”, “você precisa se comportar como *hominho*”.

A partir dos discursos relativos às sexualidades, principalmente dos corpos considerados dissidentes, é possível afirmar quem é reconhecido socialmente como normal e quem não é. Nessa perspectiva, o corpo ganha sentido socialmente, bem como aquilo que será assegurado como natural e permitido.

Os corpos em que se inscrevem as várias violências sofridas nos diferentes espaços sociais, uma vez que teve e ainda têm a sua vida marcada pela homofobia, eles não são permitidos entrar em todos os lugares. Olhares, cochichos, risadas, agressões tentam a todo modo nos expulsar. É como se ele [corpo] não se encaixasse em lugar nenhum. Isso porque os homossexuais [afeminados] são classificados como sujeitos ainda mais dissidentes, o que se evidencia através de “olhares” e “cochichos” havendo, ao mesmo

tempo, a tarefa de disciplinar os corpos através do constrangimento, na busca por uma padronização heteronormativa (LOURO, 2008).

Nesse horizonte, o cotidiano de tantas pessoas não heterossexuais é debatido constantemente pelo dispositivo da sexualidade em ação, que institui e destitui identidades, dita comportamentos, práticas, representações e, sobretudo, autorrepresentações firmadas no discurso midiático, nas pseudociências, na psicanálise, na repetição incessante de imagens estereotipadas, em modelos de ajuste, ou do senso comum, padrões de conduta e valores que devem permitir a inclusão social e o pertencimento a um determinado grupo.

Na esperança de dias melhores, escrevo!



Quarta correspondência: “escrevo para apagar meu nome”

Caros leitores e leitoras,

“Escrevo para apagar meu nome”, é a afirmação de Georges Bataille em *História do Olho*, de 1964. Eu, ao contrário, não me apago, aliás, prometi não me apagar mais: escrevo para me expor. Exponho o que sinto o que penso e o faço porque não considero prudente permanecer em silêncio diante de preconceitos sobre o outro.

Mas você pode se perguntar: Isso é um artigo ou uma coleção de registros de um diário? Mas te pergunto: É possível uma autoetnografia sem autoexposição? Pode o pesquisador se expor? A autoetnografia “é a problematização das resistências entre os ‘eus’ (auto) e

coletivo (etno) no ato de escrever (grafia)” (RAIMONDI; MOREIRA; BARROS, 2019, p. 3-4). Isto envolve, como reforçam os autores, o desaparecimento do “outro” e do “eu” como localizações espaço-temporais fixas, e o reconhecimento de um “eu-como-outro”.

No emaranhado de discursos, percebemos que nas línguas(gens) são reverberadas diversas formas de opressão. Com isso, pretende-se nessa correspondência falar com você, professor ou professora, seja da Educação Infantil a Educação Superior no sentido de propor rupturas, fortalecer (re)sistências e promover rasuras. Já sabemos que séculos de silenciamento não serão apagados, mas a relevância de saberes que proporcionam espaços para a escuta de vozes subalternizadas é fundamental para a construção de uma sociedade com menos preconceitos e mais acolhimentos.

As discussões sobre questões relativas aos gêneros e às sexualidades transcendem a esfera educativa formal (escolas e universidades), devendo ser pauta presente em todas as instâncias sociais.

Para que o gênero seja incorporado na esfera social como uma relação de poder, é essencial observar que existem várias tecnologias que subsidiam e naturalizam a dinâmica sexo/gênero, pois consideramos que “[...] a sexualidade não é apenas uma questão pessoal, mas social e política. [...] O fato de a sexualidade ser “aprendida”, ou melhor, é construída, ao longo da vida, de várias maneiras, por todos os sujeitos” (LOURO, 2000, p. 8), levando em consideração que o termo tecnologia não está apenas vinculado aos aparatos tecnológicos que legitimam os efeitos sociais do gênero, mas de todas as maneiras pelas quais essa lógica é propagada (principalmente por meio de discursos).

Expandimos essa discussão com Preciado (2002). Para o autor, as tecnologias de gênero apoiam a dominação das expressões femininas e a diversidade sexual como um todo, portanto, todos os que fogem da lógica dominante (gays, lésbicas, travestis, transexuais, entre outros) são vítimas dos efeitos aspectos sociais da naturalização dessas tecnologias, nas quais podemos expandir ainda mais a dicotomia de gênero, atribuindo as características específicas de outros marcadores sociais (religião, gênero, classe, etnia, idade) que intensificarão esses efeitos.

Ainda assim, se pensarmos na amplitude de maneira que legitimam as tecnologias de gênero, podemos pensar em quão questionáveis são as proposições

naturais implícitas nos discursos sociais (principalmente os fundamentalistas e religiosos) que precisamos desconstruir na medida em que ocorrem. Mecanismos de problematização e valoração da diferença. Na inserção dos corpos nos gêneros da lógica fundamental que os regula, podemos aprofundar as diferenças nas quais cada grupo propõe novas referências que objetivam identidades sexuais (PRECIADO, 2002).

Enquanto isso percebe como as relações de poder são pulverizadas nas relações sociais. Assim, é essencial trazer as produções de Foucault (1999) a respeito do poder sobre a vida, chamadas pelo filósofo como biopoder, dissolvidas nas várias disciplinas que se apresentam nas instituições sociais (escola, igreja, saúde, judicial, etc.). Considerando as interseções de gêneros e sexualidades inseridas no livro História da Sexualidade - volume I no qual o autor analisa como os discursos sobre corpos e desejo (normativo) criam regularidades sobre quem devemos ser e fazer. O conceito de dispositivo foucaultiano revela esse fato em redes e relações emaranhadas nas quais o biopoder, enquanto nega e inibe, produz efeitos. Desse modo, a ideia de uma repressão à sexualidade como algo que a proíbe e controla, a produz e deve mantê-la através de várias estratégias de poder.

Diante dessa perspectiva, não pretendemos apresentar a identidade sexual como rígida e rápida, mas sim fluida e singular, pois o problema está instalado no momento em que essas construções ocorrem diante de imposições sociais que moldam e anulam essas expressões singulares.

Para que as discussões sobre sexualidade e gênero sejam inseridas em contextos educacionais, os/as educadores/as devem estar cientes das curiosidades que o sexo pode proporcionar, questionando até suas próprias experiências, para que os efeitos dessa discussão sejam refletidos na infância e, no caso dos/as educadores/as infantis, é necessário discutir e problematizar as questões de gênero e inclusão, assim como no contexto do trabalho (SILVA; LUZ, 2010).

Bem sabemos que numa sala de aula, quase tudo acontece de modo muito rápido. Mesmo com um planejamento bem estruturado, as situações acontecem num “contexto da incerteza” (ZABALZA, 2003). Dentre os muitos fatores geradores desse “contexto de incerteza”, a atenção aqui se volta para certo “tipo” de assuntos imprevistos que “invadem” aulas, imiscui-se nos diálogos do professor com a classe, ou que

“acontecem” pelos cantos da escola, mas terminam por fazer sentir sua presença no meio das aulas.

Dadas à dispersão e a diversidade de possíveis acontecimentos, não me atrevo a fazer conclusões válidas para todas as situações escolares e/ou universitárias, ainda mais em um país tão grande e tão complexo culturalmente. Mas alguns princípios gerais do trabalho na escola podem ser alinhados: a) abordar temas relativos a gênero e sexualidade exige nas escolas a presença de professores com formação específica, feita geralmente na modalidade de formação continuada ou em serviço; b) a abordagem pedagógica de questões de gênero e sexualidade não deve ser confundida com uma ação pautada em valores religiosos; c) a autonomia didática e pedagógica das escolas públicas serve para que definam programas e abordagens nos temas do gênero e da sexualidade, que não necessariamente precisam ser a continuidade da moral das famílias; d) os alunos não são mais egressos de famílias homogêneas. Temos hoje na sociedade brasileira uma diversidade enorme de agregados familiares. Não é mais o caso de se falar em família, no singular, e sim em famílias, no plural, e valorizar os arranjos que suportam o cuidado familiar das crianças, respeitando suas diferentes moralidades; e) as competências escolares, notadamente saber ler, argumentar, escrever, selecionar ideias, compreender o ponto de vista do outro, implicam atitudes pessoais difíceis de obter. Nesse caminho, é imprescindível o trabalho de um professor, que é um adulto de referência, especialmente, para temas de sexualidade e do gênero.

No horizonte das discussões encampadas, é gratificante perceber que tem havido muita procura dos professores e das professoras por formação na área de sexualidade e do gênero. Isso atesta que muitos educadores percebem essas questões e se preocupam com elas e com a violência escolar delas derivada. Todavia, o desejo de apreender mais da questão, e de fazer algo na escola, está por vezes animado de uma prática bem-intencionada, mas que é pouco fundamentada. Ou seja, suas intenções são boas, querem proteger quem sofre com a discriminação, mas são ações que se podem caracterizar como benemérito, movidas pela compaixão.

Por fim, convém não perder de vista que a escola tem duas grandes tarefas, a saber: a alfabetização científica e a socialização das crianças e dos adolescentes. As políticas de promoção da diversidade

sexual e da equidade de gênero não são políticas para minorias na escola. Em outras palavras, elas não são feitas “apenas” para os meninos afeminados ou mais sensíveis, “apenas” para as meninas que gostam de outras meninas, “apenas” para os meninos e as meninas que optam por modos transexuais. Existe uma vinculação clara entre o respeito à diferença sexual e de gênero e a qualidade das aprendizagens escolares. Políticas de equidade promovem um ambiente escolar mais sadio para todos e todas, diminuindo preconceitos e situações de baixa autoestima que potencialmente podem afetar qualquer aluno, pois todos nós temos apanágios pessoais que podem nos tornar alvo de estigma, gerando tensão social, que diminui as chances de rendimento escolar.

Para finalizar essa correspondência também com Arte, trago o trabalho LGBTFOBIA/CALENDÁRIO que foi construído partindo da necessidade de denúncia e de visibilidade ao aumento considerável dos casos de assassinato e violência contra a população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais no Brasil, país que ocupa a amarga posição de primeiro lugar como país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+ no mundo, e que aqui, vem representar também o emaranhado de discursos que reverberam opressão.

Na esperança de dias melhores, escrevo!



Imagem 4: LGBTFOBIA/CALENDÁRIO, exposição do Artista Eduardo Barbosa no Museu de arte da Universidade Federal do Paraná (MUSAUFPR). <https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/10/lgbtfofia-cubic3.pdf>. Acesso em: 05 mar 2022

Última correspondência: conclusões transitórias

É chegado o fim destes *rastros*, que se denomina de conclusões transitórias, pois neste momento de escrita, transita pelos caminhos dos afetos e esperança de um dia escrever memórias diferentes das que foram relatadas aqui.

Memórias, escritas, pensamentos, problematizações, afetos, dores, experiências demarcam os limites e possibilidades impostos aos corpos tomados como estranhos (queer) por não se adequarem às normas de gênero e sexualidade e, a partir das narrativas, me pareceram apontar que as práticas discursivas dizem respeito às práticas sociais, produzidas através de relações de desigualdade, traduzidas em regulações, negociações de si e práticas de rupturas. Ainda que [nosso] corpo dissidente cause constrangimento, é por meio dele que escrevemos nossa história e nossa existência no mundo, já que não há como separar este corpo do resto da vida, assim, nós podemos usá-lo como ato de (re)sistência e de (re)existência da própria vida.

Como dito no início do texto, essas linhas escrita-corpo buscam sensibilizar docentes para que debata, em suas aulas, o tema diversidade sexual. Para tanto, foram inseridos relatos, a partir da minha vivência como estudante, como uma criança dissidente, uma criança viada, que foi discutido e revelado como os mecanismos de opressão atuam na sociedade, em particular, nas instituições escolares. Diante dos dilemas, dores e frustrações mencionados, se faz oportuno argumentar que o ensino deve atuar como um caminho político-pedagógico frente ao entendimento de questões relacionadas ao tema de gênero e sexualidades, assim como para a desconstrução de preconceitos relacionados à temática. Para tanto, é necessário que o/a professor/a se liberte dos dispositivos disciplinares, fazendo com que suas aulas se tornem verdadeiros caminhos para a desconstrução das verdades absolutas impostas pela heteronorma. Para isso, é necessário que os/as docentes façam de suas aulas verdadeiros espaços de resistências políticas.

A sociedade, a escola, e agora tenho certeza de que a universidade também precisam bafejar as diferenças existentes para o centro da discussão. Refletir a educação no prisma das diferenças, através de um currículo que assegure práticas pedagógicas de inclusão, se apresenta como um desafio para a escola contemporânea. Dentre as inúmeras funções atribuídas à educação, ensinar a respeitar as diferenças, buscando educar para um convívio harmonioso é, sem dúvida, um dos maiores

desafios. Construir uma educação que tenha por base à inclusão, seja qual for à diferença, é fazer com que a escola/universidade desconstrua rótulos, estereótipos e preconceitos que ao longo do tempo foram naturalizadas, assumidos como verdade única, possibilitando assim que heteroterrorismos e as invisibilidades dos corpos dissidentes que ocupam estes espaços sejam refletidas, discutidas e desmanteladas, propiciando o respeito mútuo de todos e todas que transitam pelo espaço educacional.

Na esperança de dias melhores, transito, escrevo e finalizo!

Referências bibliográficas

Associação Nacional de Travestis e Transsexuais - ANTRA. Mapa dos assassinatos de travestis e transsexuais no Brasil em 2017. 2018. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2018/02/relat-c3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf >. Acesso em: 12/08/2022.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 19, n. 02, p. 548- 559, mai/ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v19n2/v19n2a16>. Acesso em: 02 de ago. 2022.

BORRILLO, Daniel. Homofobia: história e crítica de um preconceito. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

CASSAL, Luan Carpes Barros; CHIARADIA, Cristiana de França. Sexualidade, Brincadeira e Escola no processo de normalização da infância. Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp 59-76, mar/jun. 2017.

COUTO JUNIOR, Dilton Ribeiro; POCAHY, Fernando; OSWALD, Maria Luiza Magalhães Bastos. Crianças e infâncias (im)possíveis na escola: dissidências em debate. Periódicus, v. 1, n. 9, 2018.

- ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoetnografia: un panorama. In: CALVA, Silvia M. B. (org.). Autoetnografia: uma metodologia cualitativa. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019, p. 17-41.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 1: A vontade de saber. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. 20ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GOMES JUNIOR, João. Reminiscências da infância viada: Reflexões sobre o controle escolar da (homo) sexualidade. Revista Brasileira de Estudos da Homocultura, v. 03, n. 09, 2020.
- GONDIM, Diego de Matos; MIARKA, Roger. A Constituição de um Plano de Intensidades: aprender e matemática e diferença e escrita-avalanche e... Perspectivas da Educação Matemática, v. 10, n. 22, p. 115-131, 2017.
- GONÇALVES JUNIOR, Sara Wagner Pimenta. A Travesti, o Vaticano e a sala de aula. Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos, ano 19, n. 1, 2019.
- GUIMARÃES, Isaura. Educação sexual na escola: mito e realidade. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1995.
- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). O corpo educado. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autentica, 2000. LOURO, Guacira Lopes. Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós- estruturalista. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MOTTA, Waldo. Bundo & outros poemas. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.
- OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! Periodicus. n. 9, v. 1, p. 161-191, maio/out. 2018.
- PRECIADO, Paul Beatriz. Manifiesto contra-sexual. Madrid: Opera Prima, 2002.
- PRECIADO, Paul Beatriz. Quem defende a criança queer? Revista Gení, n. 16, p. 1- 9, 2013.
- RAIMONDI, Gustavo Antonio, MOREIRA, Claudio; BARROS, Nelson Filice de. O corpo negado pela sua ‘extrema subjetividade’: expressões da colonialidade do saber na ética em pesquisa. Interface – Comunicação Saúde Educação, Botucatu, v. 23, n. 2, 2019.
- ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. Cadernos de Subjetividade, v. 1, n. 2, p. 241-251, 1993.
- SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. Plural – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214- 241, 2017.
- SEFFNER, Fernando. Da Reforma à Contra-Reforma: o cristianismo em crise. São Paulo: Saraiva, 2009.
- ZABALZA, Miguel. “Os dilemas práticos dos professores”. Revista Pátio, Rio Grande do Sul, v. 7, n. 27, p. 8-11, ago./out. 2003. Disponível em: www.revistapatio.com.br. Acesso em: 02 nov. 2022.
- SILVA, Isabel de Oliveira e; LUZ, Isa Rodrigues. Meninos na educação infantil: O olhar das educadoras sobre a diversidade de gênero. Cadernos Pagu, 34, 17-39, 2010.
- TAKARA, Samilo. Narrativas de infâncias em desvios: disputas à educação para o pleno desenvolvimento da pessoa. Revista Brasileira de Estudos da Homocultura, v. 03, n. 09, 2020.
- ZAMBONI, Jésio. Educação bicha: uma a(na[l]) rqueologia da diversidade sexual. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

Peregrinação e Autoetnografia - (Des)cobrimo as masculinidades no Alto Minho

Douglas Santos da Silva¹

Resumo

A proposta deste artigo é apresentar a autoetnografia como método de pesquisa qualitativo no processo etnográfico, buscando, ao mesmo tempo, entender as confluências entre religião, arte, gênero e sexualidade numa sociedade no Alto Minho, em Portugal. Um auto popular com narrativa católica que leva ao palco as construções sociais locais, e que acaba por criar um ritual iniciático masculino para a manutenção dos “bons cidadãos”. O meu corpo queer e as minhas experiências que foram marcadas em mim por eu não caber na masculinidade hegemônica são revisitados, buscando compreender as dinâmicas das mais diferentes masculinidades. Para a composição deste artigo, no que tange à masculinidade hegemônica e às demais masculinidades, trago a perspectiva da teoria queer para a reflexão, argumentando que também há exclusão na hierarquia das masculinidades, quando indícios de virilidade estão ausentes.

Palavras-chave: Autoetnografia. Masculinidades. Peregrinação. Representatividade. Queer.

Pilgrimage and Autoethnography – (Dis)covering masculinities in Alto Minho

Abstract:

The purpose of this article is to present autoethnography as a qualitative research method within the ethnographic process; and at the same time, it seeks to understand how religion, art, gender, and sexuality come together in Alto Minho, Portugal. A popular play displaying a Catholic narrative brings to the stage the local social construct and engender a masculine rite of passage that nurtures what is defined as “good citizens”. My queer body and the experiences that made a mark on me for not fitting in the hegemonic masculinity are revisited, seeking to understand the dynamics of different masculinities. For the writing of this paper, where hegemonic masculinity and other masculinities are concerned, I bring the queer theory perspective, arguing that there is also exclusion within the masculinity hierarchy, when signs of virility are absent.

Keywords: Autoethnography. Masculinities. Pilgrimage. Representativity. Queer.

Introdução

Este artigo é fruto da minha etnografia do O Auto da Floripes, uma encenação popular que ocorre no Lugar das Neves, no Alto Minho, a região mais ao norte de Portugal, realizada em 2019, onde duas questões fundamentais são abordadas. Primeiramente, descreve como a arte e a religião tornam-se aparatos da construção do indivíduo masculino, através de um rito iniciático de jovens homens, sob a égide do que é ser um bom cidadão. Além disso, estuda a masculinidade hegemônica como forma estrutural de hierarquização, que controla os gêneros e as sexualidades através da exclusão do contexto social, criando um sistema de exclusividade que define o que seja pertencer àquela comunidade.

¹ Doutorando em Antropologia na Escola de Ciências Sociais e Humanas (ECSH) do ISCTE-IUL (Portugal).

Ao utilizar a autoetnografia como suporte de reflexão sobre os vários caminhos em que o terreno pode-se desdobrar, as experiências e marcas que carrego em meu corpo e em minhas narrativas se entrelaçam, em algum ponto, com as vivências locais. A partir daí, busco compreender o lugar de um corpo queer no contexto masculino português. Desde já, é preciso deixar claro que utilizo o termo queer num sentido lato, ou seja, apliquei os estudos queer como metodologia epistemológica contra hegemônica não apenas atrelada aos gêneros, mas como a leitura de diferentes corpos em um determinado tempo numa sociedade específica. A ideia central é trazer ao debate a disrupção da normatividade através da minha saída do armário durante a peregrinação, e as implicações dialéticas em corpos estigmatizados e marginalizados com narrativas próprias.

A peregrinação e a religião usualmente são utilizadas como ideias complementares. O ato de peregrinar significou, nesta autoetnografia, exatamente o encontro de uma confluência entre religião, arte, gênero e sexualidade. As questões de gênero no auto popular, e na história, deixam-nos claro o posicionamento do patriarcado e suas influências nas hierarquias sociais, agindo sobre os corpos e suas expressões, tentando eliminar a fluidez, posicionando e determinando as sexualidades e marginalizando tudo que não cabe nas categorias aceitas. Essas regulações provocadas e reafirmadas anualmente pela interpretação de um teatro popular, com narrativa religiosa e com transmissão de valores morais rígidos, acabam por criar um sistema de exclusão e exclusividade de corpos “estranhos” à normatividade, e, por consequência, os corpos queer.

Contextualizando a religião e a arte em palco

A encenação do Auto da Floripes é aguardada ansiosamente por todos os moradores da região que circunda o Lugar das Neves, sendo ela um dos símbolos que foram constituídos como marco de identificação local. A cena que vai ao palco é a de Floripes, a única personagem feminina, pertencente à família turca, rival dos cristãos, e que, por amor a um cristão, trai sua família e se converte ao catolicismo. Entre o palco e os ensaios pude verificar uma outra forma de conversão: a existência de um rito iniciático de jovens homens, que prepara rapazes para serem “bons cidadãos”. Conflito e conversão parecem-me transversais à construção

social, não apenas no Lugar das Neves (SANTOS DA SILVA, 2020).

Os estudos da performance permitiram-me dinamizar alternativas para a leitura da sociedade, através de diferentes visões, sejam elas enquanto performer ou audiência. Richard Schechner (1985) evidencia formas de utilização dos aparatos teatrais, em que as performances, através do conceito de “transporte” e “transformação”, permitem ser analisadas sob a óptica da performatividade de Judith Butler (1993). Desta forma, observar o Auto da Floripes em ação torna-se uma leitura clara de padrões reproduzidos socialmente numa sociedade portuguesa.

As festividades carolíngias que ocorrem na Península Ibérica, e em outros países onde o contato colonial teve lugar (CATALA-PEREZ, 2012), são conhecidas como as “Festas de Mouros e Cristãos”, retratando o empenho de Carlos Magno e os Doze Pares de França na expulsão dos mouros, ou muçulmanos ou, ainda, turcos, da Europa. A valoração mítica dos cavaleiros integrantes das Cruzadas, salvadores e responsáveis pela unificação da Europa através do cristianismo (PATŔCKA, 1996), acaba por revelar um tempo cosmogônico onde, segundo Mircea Eliade, “o ‘essencial’ não está mais vinculado a uma ontologia (de como o Mundo – o real – veio a existência), mas a uma História (ELIADE, 1972, p. 78).

A performance ocorre anualmente no dia 5 de agosto, e é devotada à Santa Nossa Senhora das Neves, padroeira do Largo das Neves. O referido Largo é constituído pela confluência de três freguesias²: Barroelas, Mujães e Vila de Punhe. O enquadramento da festa 3 em agosto se dá na sucessão dos eventos católicos que se iniciam logo após o Carnaval e a Quaresma, precisamente no período da Páscoa com o “Compasso Pascal” (SANTOS DA SILVA, op. cit.). Enquanto antropólogo e brasileiro, do Rio de Janeiro, ousou comparar a organização dessa festividade com a preparação das escolas de samba. Efetivamente, os ensaios da encenação do Auto da Floripes, as negociações para o local do palco e o sistema audiovisual, as compras de fogos de artifício, entre outros preparativos, podem ser comparadas às etapas descritas por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1994) sobre a construção, a preparação e as complexidades do dia a dia do carnaval carioca.

² É decisão do autor manter os termos originais associados à epistemologia local. A utilização de freguesia, em português de Portugal, refere-se a um distrito.

Participei de todos os dias da festa, ajudando nas vendas de bebidas alcoólicas em uma das muitas barracas. O largo ficava cheio de pessoas todos as noites, devido à presença de artistas nacionais e locais, que traziam animação e música pop. O maior público era de jovens, moças e rapazes, os quais consumiam uma grande quantidade de cerveja. O que me fazia lembrar exatamente o período carnavalesco, onde a diversão constituía o momento de expurgar as duras rotinas e as performances sociais. Observavam-se brigas entre jovens alcoolizados, desavenças com moradores de outras freguesias e “namoros incipientes e as suas primeiras intimidades” (SANTOS DA SILVA, 2020, p. 36) às escondidas.

As moralidades trazidas através da narrativa do auto carolíngio parecem-se com as constantes no cotidiano local, tal qual se fazia com o teatro medieval épico, ou a forma de ‘transportar’ a audiência para um momento em que os discurso das moralidades eram ditados como nas comédias gregas e certos tipos de performances teatrais indianas (SCHECHNER, 1985). De acordo com interlocutores durante o trabalho de campo, a representação do auto parece possuir estruturas semelhantes às do período vicentista. A premissa dos autos vicentinos é a exacerbação do sentido da moralidade durante as suas representações, “destinada a orientar, educar, instruir, executar e manter a integração conformativa e performativa do indivíduo na sociedade” (RAMOS, 2019, p.43).

O dualismo/binarismo entre sagrado e profano, cristãos e turcos (ou mouros), bem e mal, masculino e feminino, fazem parte da narrativa em cena e da construção dos reconhecimentos sociais locais. E tanto o catolicismo quanto os aparatos que operam na performance teatral acabam por conceber um sistema de exclusão e exclusividade, precisamente enfatizando a dominação do masculino. Os homens que, quaisquer que sejam as motivações, não se encaixam no modelo de comportamento familiar e social codificado, no código de vestuário estabelecido e mostram gostos musicais particulares correm o risco de não corresponder à concepção local de masculino. Robert Connel (1995) observa que a masculinidade como padrão hegemônico produz, dentro do próprio grupo, uma hierarquia das masculinidades, com o intuito de marginalizar e dominar as outras masculinidades.

A autoetnografia e a experiência queer – revisitando masculinidades

De acordo com Martins e Palinhos (2013, p. 126), a presença de uma maior adesão de homens ao grupo de comediantes³ devia-se fundamentalmente ao funcionamento de uma espécie de “rito iniciático” para os jovens homens. Recordo Victor Turner quando afirmava que:

Estas formas culturais propiciam aos homens um conjunto de padrões ou modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. (TURNER 1974, p. 156).

Ainda segundo interlocutores, “fazer parte do Auto da Floripes é quase um escol [...], uma espécie de distinção” (SANTOS DA SILVA, op. cit. p. 49). Integrar a equipe de comediantes era uma espécie de passagem hereditária de papéis, ou seja, os pais que atuavam como comediantes passavam as indumentárias e os seus papéis para seus descendentes, fossem eles filhos ou outro membro do complexo familiar. Esse comportamento observava-se em famílias cujo estatuto social era reconhecido como exemplar, como garantia de futuros bons cidadãos.

Durante o período em que estive no terreno pude presenciar os ensaios e interagir com a “malta”⁴ de comediantes masculinos do Auto da Floripes. Tornou-se evidente a existência de uma *communitas* geracional (TURNER, 1974) e a ritualização da transmissão de conhecimento dos mais velhos para os mais jovens sobre a interpretação, de que são exemplos o jogo de virilidade nas batalhas com espadas e *cimitarras* e a vocalização das quadras cantadas. Ressalto que a construção da imagem mítica da batalha, da disputa e da militarização acaba por reafirmar a necessidade da masculinidade transmitida através da “virilidade” impressa. Como consequência, há dificuldade, ou mesmo intransigência, na aceitação de variações de masculinidades (REESER, 2010). Além disso, transmitiam-se os comportamentos socialmente esperados de um homem “minhoto”: responsável com horários, com a família e com compromissos sociais. Essa posição do que é ser homem (CONNEL,

3 O termo comediante é utilizado pelos interlocutores para definir os atores, performers ou brincantes do auto popular.

4 Como vulgarmente se designa um grupo no português de Portugal, o que se assemelha ao “o pessoal” – como coletivo – do português do Brasil

1995), que exalta tanto o corpo como as relações sociais, pode ser entendida como a distinção e o distanciamento, na visão da masculinidade hegemônica, dos comportamentos que remetem ao feminino e às mulheres (BADINTER, 1993).

Tal como Miguel Vale de Almeida (1995), em seu livro *Senhores de si: Uma interpretação antropológica da masculinidade*, a ideia de debruçar-me sobre as questões de gênero dentro do contexto do auto popular nunca me surgiu como primeira opção. Todavia, as reverberações que o campo opera na subjetividade do investigador(a)/pesquisador(a) são de tal modo intensas, que inevitavelmente nos impacta e sensibiliza. Ainda que as questões raciais e coloniais estivessem presentes durante o trabalho de campo, não pude ignorar as questões de gênero, tendo sobretudo em conta a representação da virilidade contida na concepção de uma masculinidade hegemônica. Eu, sendo um homem *gay*, sempre tive de lidar com os problemas do que é ser e representar o “homem”, ainda mais num contexto machista e sexista no qual fui criado, uma comunidade em Duque de Caxias, periferia do Grande Rio. Essas pungências entre campo e pesquisador fizeram-me recordar a importância da visão crítica fornecida pelos estudos da teoria *queer* e do questionamento da masculinidade, como nos recorda Richard Miskolci:

“[...] seria mais promissor tirar a própria heterossexualidade da sua zona de conforto, trazer ao discurso suas normas e hegemonia cultural centrada nela, de forma a questionar até mesmo o que seria normal” (MISKOLCI, 2012, p. 10).

Inverter a posição de repensar os conflitos sociais não pela defesa do oprimido, mas pela indagação ao opressor, tal como Richard Miskolci esclareceu acima, pareceu-me mais apropriado. José Muñoz (2015) sugeriu que o *queerness* é um domínio do futuro e a rejeição do aqui e agora com possibilidades da construção de outros mundos. Acredito que olhar para a masculinidade hegemônica sob a perspectiva dos estudos *queer* seria uma oportunidade para compreender as diferentes masculinidades expostas numa certa sociedade e num determinado tempo. Partindo do pressuposto do *queerness*, como o termo englobante de uma gama de corpos “estranhos”, utilizar das experiências que carrego da minha vivência

para o processo autorreflexivo ajudou a visualizar analiticamente as situações.

Volto a recordar o trabalho de Vale de Almeida (1995) pela similaridade de como o nosso terreno se foi desdobrando, talvez porque, assim como eu, Miguel Vale de Almeida também é militante da causa LGBTQIA+. Tanto ele como eu, no terreno de pesquisa, nós nos aproximamos de pessoas que vivenciaram a experiência de estar à margem em suas próprias comunidades: paralelamente, os nossos primeiros interlocutores foram homens ligados ao estilo musical *rock'n roll*, uma parte dos que são mal conceituados por pessoas mais conservadoras. Cito ainda os boêmios com os quais me relacionei, e pessoas que também passaram pelo crivo local do que é pertencer ou não ao Lugar das Neves.

Revisitando o passado, o me assumir *gay* para a minha família ou para o círculo de amigos próximo acabou por me afastar do núcleo de relação mais próximo. Essas dinâmicas sociais, que privam corpos marginalizados de um determinado contexto social, não os afastam totalmente. Sempre há uma ligação na rede de contatos com outros pontos relativamente próximos do núcleo basilar. Da minha perspectiva, assumo os homens fora da masculinidade hegemônica do Lugar das Neves como *pessoas fractais*. Em outras palavras, a pessoa fractal “nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação à unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (WAGNER, 2011, p. 4). Para Erving Goffman (1985), em sua sociologia quase que interacionista simbólica, seria possível classificar esses homens marginalizados como mediadores, confidentes, colegas ou não-pessoas (GOFFMAN, 1985).

Entretanto, os homens do Lugar das Neves a que me refiro consideram-se como pertencentes ao Lugar das Neves, detentores de uma cultura comum e orgulhosos de fazerem parte da comunidade, e, por isso, participam nas relações que asseguram a integração social. O seu reconhecimento pelo domínio social hegemônico não os afeta, porque, segundo eles próprios, acabam por contribuir mais para a comunidade do que o grupo que necessita de aprovação social para o equilíbrio do respectivo status social. Contudo, foi com esses indivíduos fractais e à margem, cujo reconhecimento de pertença social é precário — devido aos seus comportamentos sociais não preencherem os requisitos

do que é ser local e homem cristão íntegro — que manteve maior proximidade no terreno.

Eu próprio, no início da minha entrada ao campo, representava diferentes construções imagéticas — talvez por saber intimamente que fugia aos padrões locais, que constituía a alteridade rejeitada e marginalizada, ou talvez apenas por receio de que, se descobrissem minha *queerness*, seria uma barreira de entrada no terreno. Somente quando prescindí da necessidade de ser reconhecido como o jovem antropólogo de Lisboa e tentei ser aceito como sou, foi possível adquirir a confiança e a empatia dos meus interlocutores. Foi a partir dessa altura que me distanciei do microambiente, fechado e exclusivo, e me arrisquei no macro ambiente da teia de relacionamentos do Lugar das Neves.

1. A autoetnografia como a peregrinação interior: o encontro das subjetividades

A peregrinação, usualmente entendida como a ação de caminhar, possui, nesta autoetnografia, duas conotações: uma significa o caminhar físico com destino a algum lugar sagrado; outra como metáfora do caminho interior em busca da própria destinação. Destino e destinação não são por si só o fim, a chegada, mas também o trajeto e todo o seu desenvolvimento. Tanto eu, o antropólogo, como os outros peregrinos, compartilhamos o mesmo trajeto físico, que tinha como objetivo alcançar o mesmo destino geográfico; durante a jornada terminamos por nos afetar mutuamente, resultando em percursos íntimos e destinações pessoais distintas. Daí o entendimento de que toda peregrinação é, ao mesmo tempo, pessoal e coletiva, ainda que isso possa parecer paradoxal. A seguir, descrevo a experiência da peregrinação em si.

Encontrava-me já absorvido pelo grupo *fractal* de homens do Lugar das Neves. Compartilhamos várias noites regadas a cerveja, em conversas de mesa de bar e em diálogos profundos, voltando sempre ao meu tema de pesquisa. Todas as noites, quando eu saía para o Lugar das Neves, já sabiam qual seria meu itinerário: o bar dos boêmios, dos turcos, ou dos que não se enquadram no padrão normativo social. Todavia, também eu me sentia um dos turcos ou mouros, e mais tarde assim eu seria rotulado. Aquele era e último bar a fechar as portas no Largo das Neves. Durante as minhas primeiras inserções no campo, eu não costumava ficar até o final, porque não estava totalmente confortável

com a malta. Outro fator que pesava nas minhas visitas ao bar era o desconforto de estar a interpretar ainda um personagem: o investigador de Lisboa, brasileiro. A distância que eu criara, num primeiro momento, entre observador e observado, no intuito de não distorcer o trabalho de campo, foi nesse sentido desastrosa. A alteridade, na qual as teorias antropológicas persistem em nos moldar, acabam por objetivar imensamente os nossos sujeitos de estudo, criando uma situação em que eles não se revelam plenamente, o que limita muito a qualidade e a quantidade do que podemos perceber.

Reed-Danahay (1997) no seu livro *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social* traz à academia uma nova perspectiva para as ciências sociais ao abordar a importância da autoetnografia como parte integrante da observação. Deparei-me com a possibilidade de relatar a minha experiência no terreno através do trabalho autoetnográfico. Arthur Bochner (1997) viu a autoetnografia como uma alternativa à “ciência social ortodoxa” (BOCHNER, 1997, p. 433). O reconhecimento também opera entre os atores do trabalho de campo, antropólogo e entrevistados, e, para que se sintam abertos para um diálogo verdadeiro, não pode haver questionamentos sobre a vida e a integridade do observador. Não haveria possibilidades da minha permanência no campo sem a minha abertura para me dar a conhecer. João Pina-Cabral (1989) descreve o comportamento da sociedade do Alto Minho com todo o primor ao relatar a importância da amizade e respeito (PINA-CABRAL, 1989, p.175). Eu não poderia agir de forma diferente com meus interlocutores, pois a abertura que tive foi quase de integração num seio familiar. Os debates sobre estudos de representação tornam-se um trabalho duplo de autorreflexão e reconhecimento, *by whom about whom* (cf REED- DANAHAY, 1997, p.1), através da autonarrativa no terreno. Ao contrário de como estudado por Malinowski (1989), que mantivera cadernos com anotações particulares e notas, por vezes menosprezando os seus sujeitos de estudos, decidi por tratar os meus interlocutores com a igualdade e reciprocidade que me eram devolvidas nas nossas conversas e ao longo da minha estadia no Lugar das Neves.

Sobre as relações estabelecidas durante o trabalho de campo, cabe aqui o relato de uma experiência um tanto complicada, no que diz respeito à forma como diferentes posturas no terreno conduzem inevitavelmente a

resultados distintos na relação entre antropólogo e os seus interlocutores. Compartilhei, inicialmente, o espaço geográfico do Lugar das Neves com mais um antropólogo, que estudava uma temática diferente da minha. Arthur Bochner levantou questões sobre as disputas dentro das instituições acadêmicas pela guarda de segredos de pesquisas, e sobre os “métodos” e os “caprichos” dos investigadores (BOCHNER, 1997, p. 422). No entanto, quando conheci trabalhos como os de Rita Cachado e Inês Lourenço⁵ (2016), eu acreditei ser possível uma atitude mais compreensiva e colaborativa entre acadêmicos. Verifiquei, todavia, que não é essa a forma privilegiada de abordagem. Efetivamente, as perspectivas e possibilidades de comparação entre cientistas da mesma área de estudo provocaram-me inquietações e um certo desconforto. Afinal, a região do Alto Minho, por possuir múltiplas possibilidades de empreendimentos antropológicos, também acaba por criar um certo desconforto com tantos estudiosos em busca de informações e exotizações. É meu entendimento que a minha aceitação pelo grupo se deu por um tratamento que tentei que fosse igualitário e aberto com meus interlocutores, além de outras questões de histórias de vida que contribuíram para um melhor entendimento mútuo; e suponho que a percepção local sobre o meu colega de disciplina resultou eventualmente de uma abordagem distinta do terreno e dos sujeitos. Pretendo, aqui, apenas pontuar inquietações, e não fazer juízos definitivos de caráter ou reclamar louros numa competição inexistente.

Desde o meu primeiro contato com o terreno, fui aos poucos tendo noites de conversa cada vez mais longas, com trocas cada vez mais generosas de experiências. Encontrava-me hospedado em uma casa familiar na Freguesia de Barroselas, umas das três freguesias que intersectam o Lugar das Neves. Vivenciar e experienciar o dia a dia de uma família é dividir com ela toda a sua história. É na casa que se guardam símbolos de recordações como fotografias, brinquedos, e naquela casa em particular, o quarto da filha que já não vivia com a minha anfitriã. O interesse em conhecer a vida do brasileiro - neste caso eu - era um dos temas de conversa preferidos. “O brasileiro não é estranho ao povo minhoto, pois somos primos de pátria”, como me afirmou o Sr. Cândido (SANTOS

5 Intitulado “Aparentemente no mesmo terreno. Notas sobre um trabalho de campo colaborativo”, de Rita Cachado e Inês Lourenço (2016) in MARTINS, Humberto; MENDES, Paulo (orgs.), 2016, Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

DA SILVA, 2020, p.71), o jardineiro da família que me acolheu durante o trabalho de campo. Todavia, nem sempre essa era a representação feita sobre mim. Como sabemos, relações perenes de colonialidade continuam a marcar a agenda dos espaços relacionais entre portugueses e brasileiros, como o português falado, as práticas sociais e o “jeito malandro”.

Durante a minha visita ao terreno, após o almoço de Páscoa regressava à casa e fiz um balanço de muitas das minhas experiências até então. Foi curioso e estimulante compreender como as vivências do trabalho no terreno intersectam com nossas histórias de vida pessoal. Percebi que muitos dos reconhecimentos imprecisos e imperfeitos que fazemos, tanto como observador quanto observado, são frutos de uma não abertura mais efetiva do ser. E que o meu trabalho, enquanto antropólogo, era deixar o outro “abrir-se genuinamente”, tal como entendi através dos escritos de Heidegger ao caracterizar como se observa uma tradição. E, segundo as palavras de Favret-Saada (1990, *apud* GOLDMAN, 2008), a experiência em “ser afetado” pelas narrativas do campo e criar ligações entre teoria e prática é o que constitui a formação do antropólogo. Ou seja, o antropólogo que observa o mundo em total objetivação neutra, encerrado em seu laboratório e deslocado da vida, dificilmente tecerá uma antropologia rica, dinâmica, pulsante e aprofundada sobre aqueles com quem partilha momentaneamente vivências.

Decidi, por fim, seguir as propostas antropológicas de Jeanne Favret-Saada (2005) do que fazer com os sujeitos de pesquisa, sendo eu um sujeito dentro da narrativa também. Afinal, se a premissa de que somos todos iguais é a base para um relacionamento recíproco, por que eu não o faria também? Passei a levar em conta, então, as minhas próprias histórias de autoconhecimento e autorreconhecimento. Posicionar-se com base nos conhecimentos de classe social, etnia e gênero, permite ao antropólogo não tratar os seus interlocutores de maneira equivocada ou como alteridade distanciada e radical (PEIRANO, 1999). Em síntese: a minha progressão no terreno, do distanciamento à proximidade, do desconhecimento à aceitação, do questionamento dos meus interlocutores ao questionamento de mim próprio, em suma, a minha experiência vivida como antropólogo e como pessoa, fez-me pensar nas potencialidades da autoetnografia como processo e método de pesquisa que tenta reduzir

a hierarquia de conhecimento e de poder no trabalho de campo.⁶

Acredito que a antropologia contemporânea deva estabelecer como parâmetros os lugares de fala dos sujeitos e o reconhecimento de poderes instituídos por símbolos de dominação. Eu, enquanto jovem, brasileiro, jovem antropólogo e gay, transito entre os mais diferentes pontos de contatos que perpassam sobre a configuração e decisão de fazer o meu trabalho de pesquisa com o suporte da autoetnografia. Neste caso, a possibilidade de enfrentar “dilemas” ou “pequenas crises” (DELAMONT, 2009, p.51) fez com que pudesse compreender mais sobre diferentes grupos que interagem no espectro comunitário. Ao abordar temas como as subjetividades dos jovens na manutenção da tradição do Auto da Floripes, a minha visão enquanto jovem aproxima-me da dos interlocutores que são o *target* do trabalho de campo. A nacionalidade brasileira expôs-me a um contexto diferente do meu lugar “nativo”, a realidade portuguesa, e todas as forças da evocação de um processo pós-colonial perpassou as questões tanto de reconhecimento quanto de alteridade. E, por fim, a minha orientação sexual está diretamente ligada aos reflexos da dominação masculina no contexto minhoto. Evocar esses conhecimentos e vivências pessoais tornaram-me cada vez mais um *outsider* do grupo hegemônico estudado.

Um fator decisório que se fez bastante presente durante o processo de autorreflexão no trabalho de campo foi a interpretação do “tempo” em antropologia. Ressalto que não falo sobre o tempo cronológico, mas sim do tempo no qual todas as partes envolvidas se encontram no momento da troca de conhecimentos, das vivências e experiências. Vale lembrar que, por mais que meu terreno estivesse contido num contexto relacional de hierarquia entre norte e sul global, país desenvolvido e outro em desenvolvimento, a realidade, neste caso, é um contexto rural. A configuração cultural destas aldeias se difere da realidade vivenciada na cosmopolita Lisboa. E tentar perceber a carência das representatividades de outros corpos nessas sociedades é também certificar-se de que há descontinuidade de conhecimento em assuntos mais aprofundados que não compreendem o dia a dia dos locais. De acordo com Anand Pandian:

“Seeking contemporaneity with others, we ultimately confront the challenge of becoming contemporaneous with ourselves, of somehow coinciding in thought with the texture, depth, and pull of our own experience – a coincidence without which novelty is impossible to see, let alone think.” (PANDIAN, 2012, p.558).

A dinâmica sobre o “tempo”, conforme sugerido por Pandian (2012), poderia ser mais um decisor nas questões ligadas à alteridade entre mim e os meus interlocutores. Assuntos geracionais surgiram durante a investigação e poderiam ter dificultado todo um processo de descoberta ontológica com os sujeitos presentes no meu trabalho de campo.

A título de ilustração do que quero dizer sobre o tempo necessário para uma situação maturar e vir a ser uma experiência rica no campo, conto a seguinte história: a certa altura, regressando à casa onde estava hospedado, depois de um dos almoços para que havia sido convidado, encontrei-me com a minha anfitriã, que estava sentada numa cadeira no alpendre da casa, e iniciámos uma longa conversa. Eu já não me sentia confortável com a maneira distante com que a tratava, enquanto, em contrapartida, ela me tratava como um confidente. Conversávamos sobre família, sobre educação e chegávamos a grandes risadas quando o assunto alcançava o teor político. Entre copos de vinho e risadas, decidi falar-lhe sobre a minha orientação sexual. A sua resposta foi o que já imaginava e foi seguida da exclamação: “sempre quis ter um amigo gay, afinal todos dizem que os gays são os melhores amigos para as mulheres”. Assuntos ligados à sexualidade são tidos como um tabu. Saber do interesse de minha interlocutora sobre o tema, fez-me pensar em como a minha postura de assumir a minha orientação sexual pública seria tratada a nível comunitário. Concluindo, essa maior abertura entre mim e minha anfitriã certamente não teria sido possível no início. Foi necessário um tempo de maturação para que fosse estabelecida uma ponte, um maior contato genuíno, o que muito enriqueceu o meu trabalho no terreno.

A quase imposição de transitoriedade das diversas saídas do armário para pessoas gays se dá a cada novo encontro e exigem novas formas e esquemas para cada situação. Eve Kosofsky Sedgwick, em um dos textos primordiais dos Estudos Queer, elucida que o “armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays” e que acaba por ser também

⁶ Parafraseando Reed-Danahay (2017), iniciantes na autoetnografia que experienciaram em suas trajetórias desigualdades sociais e problemas com a justiça social possuem uma maior facilidade de criar pensamentos autoreflexivos.

uma “característica fundamental da vida social” (SEDGWICK, 2007, p.22).

Na perspectiva de utilizar-me como “cobaia” na construção do trabalho etnográfico, não pretendi narcisicamente narrar a minha história de vida. A intenção era perceber as alterações ocorridas no contexto social, visto que, antes de entrar no terreno, eu teria construído inevitavelmente uma pré-construção, uma pré-imagem destes sujeitos. Era minha intenção evitar qualquer confronto com meus interlocutores, o que ameaçaria este trabalho. Norman Denzin, em seu livro *Interpretive Biography* (1989), destaca as diferentes formas que constituem o panorama do que ele chama de “método biográfico”. Entre as formas descritas pelo autor, localizo aqui a minha situação etnográfica como aquela em que: (...) “*is that the writer does not adopt the “objective outsider” convention of writing common to traditional ethnography*”, e na qual o autoetnógrafo incorpora suas próprias vivências e experiências durante a escrita (*apud* REED-DANAHAY, 1997, p. 6).

Encontrei-me numa situação mais confortável para assumir-me perante os locais. O passo seguinte seria o de ser transparente para os grupos de homens com os quais tinha mais proximidade. Esses homens eram os mesmos que constituíam as *peessoas fractais* no Lugar das Neves. A composição do grupo era diversificada. Essas *peessoas fractais* em algum momento passaram pelo crivo local das suas posturas e comportamentos, que divergem dos mais conservadores. Durante a adolescência, o estágio liminar, eles usavam um vestuário diferente, cabelos longos e os seus gostos musicais eram tidos como estranhos. O estilo musical a qual me refiro é o *rock’n roll*, que, nos anos 80 e 90, constituía uma espécie de contracultura aos padrões hegemônicos sociais. Ficaram, como eu próprio, noutros parâmetros, conhecidos pelos seus modos *diferentes*. Foi com esses homens que conheci o ícone da música portuguesa António Variações, cantor expoente do pop-rock português e grande influência na divulgação de uma identidade *queer* portuguesa⁷.

Entre conversas e finos⁸, verificávamos muitas questões semelhantes das nossas vivências. Apesar de eles serem todos heterossexuais, havia algo que nos unia: a questão das vivências enquanto *peessoais*

⁷ Consultar Guerra, Paula, (2017), “António e as Variações identitárias da cultura portuguesa contemporânea”. Ciências Sociais Unisinos 53(3):508-520.

⁸ Termo comumente utilizado na região norte de Portugal para indicar cerveja, no singular *fino*.

fractais, cada um atrelado às suas realidades, eu no meu contexto brasileiro e eles no contexto minhoto. Todavia, os gostos por estilos musicais e pensamentos filosóficos e políticos aproximavam-nos. Permito-me ir mais além, e dizer que as nossas conversas genuínas nos conectavam de forma mais profunda.

Numa das noites em que ficamos até de madrugada conversando sobre reflexões da vida, antes de um deles me oferecer uma carona de carro até a casa onde eu me hospedava, decidi revelar a minha opção sexual. E soltei a frase:

- “...Não posso tratar-vos de maneira diferente da qual sou tratado, por isso preciso de dizer isso. Não que vá alterar alguma coisa na maneira como interajo com vocês, mas vocês são tão sinceros comigo, que, se eu não puder ser sincero convosco, eu estarei me enganando.”

A decisão de revelar a minha orientação sexual já não era puramente uma questão de natureza antropológica, mas de natureza pessoal, ética: o respeito pela equidade na interação entre sujeitos que realmente possuem apreço um pelo outro, seres humanos que se afetam mutuamente, como diria Favret-Saada (2005). Retomo, no entanto, a questão antropológica de reconhecimento que intersecciona tanto a minha vida como a do meu interlocutor. Enquanto homem gay na minha comunidade de origem, passei por momentos de exclusão de ambientes heteronormativos, incluindo as equipes de futebol das quais eu fazia parte. Essa exclusão teve também lugar no interior das minhas relações familiares, dominadas por uma masculinidade hegemônica, e que, por isso, exigiam de mim um comportamento compatível com a heteronormatividade dominante. Uma sociedade que está do outro lado do oceano Atlântico reverbera, não obstante, em diversas sociedades contemporâneas ao redor do globo. O que acontece no Alto Minho não é característico apenas desse lugar. Num mundo globalizado, as sociedades contemporâneas, sejam elas aldeias ou grandes centros, como explicitado por Milton Singer (1955), são afetadas pela circulação de indivíduos entre lugares. É o que Singer (1955) e Redfield (1955) nomeiam *litte culture/traditions e great culture/traditions*.

Regresso ao Lugar das Neves. A identificação da minha orientação sexual aproximou-me ainda mais do meu interlocutor. Eu já não era mais tão estranho, o que pareceu diminuir o dualismo insider/outsider (REED-DANAHAY, 2017, p.152). Nada se alterou

na minha relação com o interlocutor, e fui introduzido no seu meio familiar. A confiança que me tomou foi imensa: já não fazia a mínima questão de usar máscaras com os meus interlocutores. Queenbala Marak (2015), ao enfatizar o contraste de David Hayano sobre os empreendimentos antropológicos coloniais, diz que antropólogos contemporâneos frequentemente são agregados facilmente como membros das culturas que estudam. Talvez seja este o processo ontológico sobre o qual tantos filósofos se debruçaram, e se debruçam, para gerar o entendimento sobre o outro na sua verdade.

Passei a ser apresentado a toda a sociedade por esse grupo de *peessoas fractais*. Entre esses homens e mulheres estão ex-integrantes do Auto da Floripes e familiares de comediantes. Foi através deles que consegui um lugar privilegiado durante a Festa das Neves: uma das barracas que vende bebidas alcoólicas, que se encontrava sempre repleta de clientes, os quais, na sua maioria, fazem parte das redes de contato dessas *peessoas fractais*. Foi nesse ambiente que percebi o quanto evoluiu o meu envolvimento no campo.

O trabalho de campo acabaria com o período festivo, logo após o período da Festa devotada à Padroeira local. Eu acreditava já ter todos os dados referentes ao empreendimento antropológico que pudesse dialogar entre os reconhecimentos e o ritual de iniciação no grupo de comediantes. Mas eis que fui surpreendido por meus interlocutores com um convite que não poderia recusar: integrar a equipe que faria a peregrinação a Santiago de Compostela. A peregrinação interior, para mim, se iniciou antes mesmo da peregrinação religiosa. A peregrinação do espírito ocorre no momento autorreflexivo no qual eu me abro para o outro. Antes, enquanto apenas o antropólogo, eu estava no estágio liminar das relações de reconhecimento. A escolha dos integrantes para a peregrinação foi decidida pelo interlocutor com quem eu tinha maior proximidade, influenciadas pelo reconhecimento da confiança e da intimidade. Inclusive, deixando outros locais de fora. Ele e os seus companheiros já tinham traçado a rota da caminhada, verificado alojamentos e fixado a data da peregrinação, que teria lugar a 7 de setembro de 2019, exatamente um mês após o fim do meu trabalho de campo.

2. A peregrinação externa: intimidade e religiosidade

Os debates em torno da religiosidade estão incorporados na cultura do Alto Minho, mais especificamente sobre o catolicismo. Sempre me questionavam a respeito da minha religião, e eu não escondia que não partilhava das suas preferências religiosas. Para alguns interlocutores era difícil a compreensão da minha decisão de não ser católico. Fui identificado como agnóstico e ateu, não sendo eu católico. Apesar de que, para alguns dos meus interlocutores, cheguei a explicar sobre a umbanda, religião brasileira de matriz africana, e toda as formas dos sincretismos criados para fugir as perseguições e imposições católicas no período do Brasil colônia. Todavia, o refletir sobre a importância das religiões afro-brasileiras como um espaço *queer/cuir* de produção de distintas formas de sexualidade (PEREIRA, 2019, p.40), acabou por me ajudar na análise das multiplicidades dos corpos além do sistema binário masculino/feminino. Compreender as histórias que Portugal não conta, e que por vezes parece-me querer esconder, também nos ajuda no empreendimento decolonial, que em grande parte deve-se pela movimentação diaspórica contemporânea entre as ex-colônias e o país colonizador.

A autoetnografia e a peregrinação estão em contato há algum tempo, onde a experiência da pessoa antropóloga e da sua religião se entrecruzam. Ressalto a importância dos trabalhos de Jill Dubisch (1995) e Francirosy Campos Barbosa (2021); um trabalho voltado para a experiência católica, e o outro na vivência muçulmana. Uma antropologia da peregrinação pode ser entendida pela interpretação do lugar do peregrinar, suas iconografias e iconófilos, buscando compreender sistemas e comportamentos religiosos (TURNER & TURNER, 1978). No meu caso, a peregrinação está nas relações e nas intimidades (intimacy) que a reflexão entre diferentes corpos possa gerar.

A peregrinação foi uma forma de aproximação maior com meus interlocutores, que se iniciou no 7 de setembro, tendo como ponto de partida a Capela da Nossa Senhora das Neves. A única imposição que me foi feita era de que o percurso deveria ser realizado da forma mais purista, como os antigos peregrinos homens costumavam fazer: a pé. Entre as suposições do que é ser purista estava também a abdicação de artigos de “luxo” (cremes hidratantes, xampu, condicionador) e que deveríamos pernoitar em tendas de campismo. O itinerário seria um caminho ainda desconhecido

do comum dos peregrinos, e isto implicava caminhos íngremes e por zonas com altas árvores. A única certeza que havia era acompanhar as setas amarelas e as imagens de conchas que indicavam a direção para Santiago de Compostela. Todos os membros da equipa tinham uma mochila com menos de cinco quilos de itens pessoais, aparatos para a montagem das tendas e artigos de primeiros socorros. O trajeto foi de quase 200km, a ser percorrido em 7 dias.

Ao aceitar o convite de fazer uma peregrinação, despertou em mim um grande desconhecimento. As vezes em que ouvi falar sobre peregrinações eram sempre atreladas ao sentimento de “pagamento de promessas”, dívidas com o Divino. A transformação que vem do alto para baixo; a contemplação da mudança na fé. E isto vai de acordo com o que diz Francirosy Campos Barbosa, que “o fato é que a peregrinação é o seu encontro com o sagrado e o modo que isso se faz é muito particular” (BARBOSA, 2021, p.38). No caso em específico do Lugar das Neves, as Cruzadas têm ligações também com a narrativa carolíngia do Auto da Floripes. De acordo com Alphonse Dupront (2013), a peregrinação pode ser entendida como a peregrinação suprema, ou a última grande guerra santa, para libertar os lugares santos dos infieis – leia-se aqui dos muçulmanos.

As paisagens que contemplei durante o percurso eram lindas, muitas das quais me emocionaram. Entre rios que serpenteavam pela mata, atravessamos campos de um verde tão intenso como se vê em poucos lugares. Noites de céu tão estrelado, que pareciam envolver-me numa espécie de êxtase, e conversas que, por mais que eu fosse um *outsider*, sugeriam que eu já pertencia ao Alto Minho e à sua sociedade. De início, as conversas e o convívio eram inicialmente de natureza muito pouco ou nada íntimas.

Um dos membros da equipe, um homem mais conservador e de características mais tradicionalistas, foi o primeiro a sofrer com as intempéries da caminhada. Ao caracterizá-lo como tradicionalista, digo isto nos aspectos conservador das tradições e da constituição familiar cristã composta por pai, mãe, filhos e laços de subordinação. O sol parecia não dar tréguas, a mochila que, no início, pesava cinco quilos, depois de dois dias de caminhada aparentava pesar dez vezes mais. Comecei a entender o verdadeiro sentimento de companheirismo, pois o nosso pacto era não deixar ninguém para trás. Quando eu visualizava

este companheiro mais conservador de viagem com dificuldades, voltava-me até ele e dividíamos o peso das suas coisas. Quando nos deparávamos com o cansaço alheio, utilizávamos esta tática para não sobrecarregar aqueles que, sobre os ombros, levavam os seus próprios pesos.

A peregrinação externa interagiu diretamente com a interna. Os pesos e as dores do corpo, a fragilidade de um corpo e de um orgulho viril, e que necessita de ajuda, são abandonados. Notei que, por vezes, o fato de não querer receber ajuda, mesmo tendo de aceitar, funcionava neste companheiro mais conservador como um processo de “morte do corpo material” (DUPRONT 2013, p.26). E que os signos de masculinidade, assim como os do social e da religião, neste momento, não se faziam tão importantes. A peregrinação exterior reverberou no interior de todos nós, e nos fez descobrir que a organicidade da nossa interação elucidou, em todos nós, o verdadeiro sentido de religiosidade: a escuta (DUPRONT *op. cit.* p.28). E a escuta, a forma de expressar o que é privado em público, o que é íntimo em coletivo, que a teoria queer propõe como método de partilha — o *intimacy* (BERLANT, 1988).

O que ainda não tinha sido partilhado com todos era a questão da minha sexualidade, na sequência de um acordo entre mim e o meu interlocutor mais próximo. Decidimos abrir esta questão no meio do percurso, pois queríamos saber quais seriam as reações adotadas. Concordei sem hesitação. Numa peregrinação tida como símbolo de virilidade, coragem e esforço extremos – componentes frequentemente associadas à masculinidade hegemônica –, a minha orientação sexual constituiria, segundo o meu interlocutor, em uma quebra dos padrões sociais e morais locais. Todos os dias iniciávamos a peregrinação ao amanhecer, e terminávamos por volta das 19 horas. Buscávamos lugares seguros para estabelecermos nossa base, com uma tenda de *camping* dividida por cinco, na qual dormíamos ao lado uns dos outros. Apesar de eu não ter tido experiências no serviço militar, esta peregrinação era tal como uma oportunidade de vivenciar os dias de recruta. A verdade é que todos acreditávamos que estaríamos a vivenciar um tempo de *communitas* particular (TURNER, 1974).

Compartilhávamos roupas, itens de higiene como sabonetes – os neutros – durante a lavagem das meias, copos, cigarros e conversas cada vez mais pessoais. Dividíamos os mesmos banheiros e

vestiários, e nas poucas vezes em que nos hospedamos em hotéis, também dividíamos o espaço. Éramos cinco, não tínhamos espaços na trilha para que todos caminhássemos lado a lado, portanto, dividíamos em dois grupos compostos, geralmente, por 2 indivíduos em um e 3 em outro; às vezes algum de nós andava sozinho, fazendo a sua própria peregrinação interna.

Aproximava-se a chegada a Santiago de Compostela, faltavam apenas dois dias de caminhada. E nesta penúltima noite, entre cerveja e vinho, as conversas sobre as minhas vivências no Rio de Janeiro deram lugar aos assuntos mais debatidos: violência, trabalho, família. Partíamos para uma seara de informações em que ficava cada vez mais difícil de escapar os temas sobre sexualidade. Chegada à altura de falarmos sobre o papel da Floripes, a presença e a importância de se debater a questão de gêneros, de falarmos sobre a minha tese e a minha vida. O meu interlocutor mais próximo, que agora já se tornara amigo, fez um sinal com a cabeça para iniciarmos a questão da minha sexualidade. Foi quando eu disse, em voz alta:

- Sim, eu sou *gay*.

O silêncio que vinha do interlocutor conservador foi inquietante, pois ele já tinha feito alguns comentários de cunho preconceituoso sobre os “paneiros”⁹. Perguntou-me, algo incrédulo, se a minha afirmação era verídica, entre risos e bebidas. Respondi:

- Sim, sou *gay*. E durante o trajeto que fizemos desde o Lugar das Neves eu sempre fui *gay*.

Ele ficou desajustado, em uma mistura de vergonha e embaraço, enquanto todos nós continuamos a conversar. Interrompeu-nos dizendo que eu não aparentava ser *gay* ou que era “um *gay* diferente”. A minha tentativa de explicar que a categorização feita sobre os gays nada diz sobre a sua essência teve como resultado o seu pedido de desculpas. O semblante do meu interlocutor “tradicionalista” recordou-me do epítáfio sobre intimidade (intimacy) *I didn't think it would turn out this way* (BERLANT, 1998, p.281). Minhoto, conservador, criado numa tradição binária sem conhecimentos sobre a fluidez de gêneros e de corpos que a sociedade disponibiliza, parecia ter apenas a imagem de uma construção social imposta. Homem é homem, mulher é mulher e “paneiro” é o homem que gosta de outros homens. E o “paneiro”, no ideal da dominação masculina em que cresceu, é a imagem de um homem afeminado ou, como eles dizem localmente,

9 Termo português utilizado de forma jocosa e insultuosa para identificar homens gays.

travesti, incapaz de assumir missões viris, corajosas e esforçadas como a peregrinação que estávamos a realizar. O sistema (sistema cisgênero) ainda insiste em operar com as marcas binárias de gênero (OLIVEIRA, 2018) no Lugar das Neves.

Algo semelhante vivido por mim na sociedade brasileira, tanto no contexto familiar quanto no social. Nunca fui tão masculino para ser lido como um homem. Durante a infância fui o que consideravam afeminado, bichinha ou qualquer outro termo preconceituoso. E a minha defesa, na época, para o ataque sofrido também foi o de ser preconceituoso com as pessoas que em suas performatividades eram mais afeminadas do que eu. Um círculo vicioso de hierarquização e punição por ter sido punido. Se a antropologia e o trabalho de campo tradicional são marcados pela célebre frase *being there*, para localizar a pessoa investigadora in loco, a autoetnografia deveria utilizar o *I've been through* para mostrar a importância da experiência num contexto de autorreflexão. Não que essa seja a forma mais correta, porém é uma outra forma de se fazer antropologia.

Judith Butler, no seu livro *Problemas de Gênero* (2003), analisou a distinção entre sexo/gênero e evocou a “descontinuidade radical dentre corpos sexuados e gêneros”, pois estas dualidades moralizadoras são culturalmente construídas (BUTLER, 2003, p.24). No Lugar das Neves, esse sistema moralizador é passado, como alguns dos meus interlocutores disseram, através da tradição. A honra¹⁰ familiar¹¹ é o sentimento da tradição que, para diversas sociedades, é tida como garantia de coesão. O que não pode ser esquecido no entendimento de honra é que ela não vem de uma externalidade, cabendo apenas ao indivíduo ser responsabilizado pela sua própria honra (SCHOPENHAUER, 2002). Naquela noite, compreendi como são tratados os termos de reconhecimento, não apenas do minhoto conservador,

10 O debate sobre a questão da honra como tradição é abordada por Conceição Malheiros, no texto no Livro da Festa das Neves de 2010:16, onde ela escreve [...] “Refiro-me agora, evidentemente às duas primeiras expressões, honra e homem, que dizem respeito a séculos de tradição e de cultura, em que o Homem dominava a sociedade, a família, e tinha honra na palavra dada; à mulher restava a honra de obedecer, respeitar o pai, o marido, ser honrada e ciosa de seus deveres femininos. Mas hoje, com outro papel na família e na sociedade, dado pela independência econômica, a mulher tem outras responsabilidades e até são nomeadas para cargos públicos com maior ou menor responsabilidade; por exemplo este de ser presidente, pela primeira vez, da Festa de Nossa Senhora das Neves. Honra? Mérito? Demérito? Oportunidade?”

11 João Pina-Cabral (1989) descreve a importância dos vínculos familiares para a sociedade do Alto Minho.

mas do ser humano na sua gênese. Lembro Berger (2015):

A compreensão de que existe uma humanidade por trás ou sob os papéis e as normas impostas pela sociedade, e que esta humanidade tem profunda dignidade, assim, não é uma prerrogativa moderna. O que é particularmente moderno é a maneira em que a realidade desta humanidade intrínseca está relacionada com as realidades da sociedade. (BERGER, 2015:11).

Após mais dois dias de peregrinação, já era possível avistar a cidade de Santiago de Compostela, na Galícia espanhola. A euforia apoderava-se de todos nós. Ellis *et all* (2010) explicita a influência que subjetividade e emoção têm na construção da autoetnografia. Neste momento eu começara a ficar cada vez mais reflexivo, numa espécie de epifania, porque por mais que eu não tivesse conexão com a religião católica, estava tomado por sentimentos profundos de humanismo. Percebi a importância da religião para aqueles que dedicam, em grande parte, suas vidas direcionadas à Nossa Senhora das Neves.

Conclusão

De acordo com Bochner & Ellis, a autoetnografia como método ajuda no desenvolvimento reflexivo e criativo para repensar o sofrimento humano, as injustiças, os traumas, as subjetividades e os sentimentos (BOCHNER & ELLIS, 2016, p.45). As vulnerabilidades expostas pelos interlocutores(as) foram, em certa medida, também as minhas, em algum momento da minha peregrinação de vida. Meu corpo queer, ou seja, o corpo que nunca coube nas normatividades impostas pelo sistema social hegemônico, as vivências que intersectam o gênero, a raça e a classe social colocaram-me na posição de um outsider no meu próprio cotidiano.

A nível pessoal e profissional, a autoetnografia possibilitou-me um caminho de peregrino reverso, introspectivo e, em certo ponto, socializador, através do ato de “revisitar as minhas próprias experiências de vida” (BOCHNER & ELLIS, 2016). Compreender o tempo dos “outros”, e entender que eu mesmo sou o “outro” em diversos momentos, expôs-me aos diferentes tipos de alteridades (PEIRANO, 1999) que uma pessoa pesquisadora possa encontrar.

Finalmente, o debate inicial sobre gênero, orientação sexual e sexualidade, iniciado pelos próprios interlocutores sobre a minha própria presença em campo, revelou-se como uma oportunidade de conhecer mais sobre a (falta de) representatividade na diversidade de corpos na sociedade. No entanto, a oportunidade de aprendizado e enriquecimento foi mútua. Após as conversas durante a peregrinação, as aberturas sobre homossexualidade na família ou dos comportamentos homoafetivos de outros sujeitos na sociedade viraram constantes. Além disso, o diálogo promovido pela minha incursão em campo revelou que a falta de representatividade de corpos queer na sociedade de estudo se dá pelo silêncio em relação à honra familiar. Daí a realização clara de que, inevitavelmente, tanto investigador como interlocutor se impactam mutuamente, quando o trabalho de campo é genuíno. E, de fato, não poderia deixar de ser diferente, porque nesse momento de vivência conjunta ambos existem numa mesma teia ontológica.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de. Senhores de Si: Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.
- BADINTER, Elisabeth. XY: Sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Front. 1993. Tradução Magia Ignez Duque Estrada
- BARBOSA, Francirosy Campos. Hajja, Hajja: A experiência de peregrinar. São Bernardo do Campo: Ambigrama Editorial. 2021.
- BERGER, Peter. “Sobre a obsolescência do conceito de honra” seguido de “Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. In: RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, vol.14, (41). 2015. 7-20 p.
- BERLANT, Lauren. “Intimacy: A Special Issue”. In: Critical Inquiry, vol.24 (2): 1998. 281- 288 p.
- BOCHNER, Arthur. It’s About Time: Narrative and the Divided Self. In: Qualitative Inquire vol. 3 (4), Sage Publications, Inc: 1997. 418-438 p.

- BOCHNER, Arthur; Ellis, Carolyn. *Evocative Autoethnography: writing lives and telling stories*. England: Taylor & Francis/ Routledge, 2016.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On discursive limits of “sex”*. Routledge:London. 1993
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Tradução: Renato Aguiar.
- CATALA-PEREZ, Daniel. *La Fiesta de Moros y Cristianos: herencia cultural compartida entre España y América Latina*. In: *América Latina, Globalidad e Integración*. (ed.) Antonio Colomer Viadel. Madrid: Ediciones del Orto, 2012.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval: Dos bastidores ao desfile*. 3.ed. ver. Rio de Janeiro: EdUFRJ. 2006
- CONNEL, Robert W. *Políticas da Masculinidade*. In: *Educação & Realidade* vol.20 n.2: 1995. 185-206 p.
- DELAMONT, Sara. *The only honest thing: autoethnography, reflexivity and small crises in fieldwork*. In: *Etnography and Education*, vol. 4, (1). Taylor & Francis, 2009. 51-56 p.
- DUPRONT, Alphonse. *Du Sacré*. Paris: Éditions Gallimard. 2013 .
- DUBISCH, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. New Jersey: Princeton University Press. 1995.
- ELLIS, Carolyn; Adams, Tony E. & Bochner, Arthur P. (2010), “Autoethnography: An overview. In: *Forum Qyakutatuve Sizualforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108> . Acesso em 28 mai.2022, 12:57
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada*. In: *Cadernos de Campo* n.13. 2005. Tradução Paula Siqueira, revisão Tânia Stolze Lima. 155-161 p.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes. 1985 Tradução de Maria Célia Santos Raposo.
- GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica*. *Etnográfica* [Online], vol. 10 (1). 2016. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/3012>. Acesso em 28 mai. 2022, 13:00
- MARAK, Queenbala. *Writing the ‘Self’: Introducing autoethnography*. In: *Man in India*, vol.95, (1). 2015. *Serials Journals Publications*. 1-10 p.
- MARTINS, Moisés de Lemos; PALINHOS, Jorge. *Teatro Popular Auto da Floripes – Auto da Floripes e as Origens e Significado do Teatro do Espaço Lusófono*. *Ensaio Geral* vol.5, (10). Belém, 2013.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças – 2 ed. rev. e ampl.*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012. Série Cadernos da Diversidade 6.
- MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia: The then and there of queer futurity*. 10 th anniversary edition. New York: New York University Press. 2019.
- OLIVEIRA, João Manuel. *Trans-Ações de gênero, operando contra o sistema*. *Ex aequo* vol.38. 2018. 9-16 p.
- PANDIAN, Anand. *The Time of Anthropology: Notes from a Field of Contemporary Experience*. In: *Cultural Anthropology*, vol.27. 2012. 547-571 p.
- PEIRANO, Mariza G.S. *A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil*. Série Antropologia, 255. 1999.
- PINA-CABRAL, João. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. 1ª ed. Portugal: Publicações Dom Quixote. 1989.
- RAMOS, Noémio. *Gil Vicente – Auto das Barcas: Inferno – Purgatório – Glória*. *História da Europa* 14. Lisboa: Lógos Biblioteca do Tempo. 2019.
- REDFIELD, Robert. *The Social Organization of Tradition*. In: *The Far Eastern Quarterly*, vol. 15, (1). 1955. 13-21 p.

REED-DANAHAY, Debora. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Berg Publishers, 1997. _____. Bourdieu and Critical Autoethnography: Implications for Research, Writing, and Teaching. In: *International Journal of Multicultural Education*, vol 19(1). 2017. 144-154 p.

REESER, Todd W. *Masculinities in Theory: An introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing. 2010.

SANTOS DA SILVA, Douglas. *Sob o Véu de Floripes, sobre o tecido social: a construção do self através do ritual de iniciação*. Lisboa: ISCTE-IUL, 2020.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemologia do armário*. In: *Caderno Pau* (28), 2007. Tradução: Plínio Dentzien; Revisão: Richard Miskolci e Júlio Assis Simões. 19-54 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Mil Fontes, 2002. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. Revisão da tradução Karina Janini.

SINGER, Milton. *The Cultural Pattern of Indian Civilization: A preliminary report of a methodological Field Study*. In: *The Far Eastern Quarterly*. Vol 15, (1), 1955. 23-36 p.

REDFIELD, Robert. *The Social Organization of Tradition*. *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, (1), 1955. 13-21 p.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press. 1978.

WAGNER, Roy. *A pessoa fractal. Ponto Urbe* [Online], 8. 2011. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/173> ; DOI: 10.4000/pontourbe.173. Acesso em: 28 mai. 2022, 12:31:00.

História de vida e memórias: Cultura, Gênero e Processos Migratórios entre Brasil e Espanha

Violeta Maria de Siqueira Holanda¹

Resumo

Este artigo destaca a história de vida e as memórias em uma perspectiva interessada nas experiências culturais, nas relações de gênero e nos processos migratórios. A pesquisa é foi desenvolvida no período da pandemia por covid-19, que mobilizou na autora oportunidades de autorreflexões baseadas em sua permanência na cidade de Sevilha, no fatídico período de 2020 a 2021. Envolve a produção da autoetnografia e o registro de memórias em diálogo com brasileiros(as) que vivem no sul da Espanha (região de Andaluzia). Em destaque, a história de vida do pai de santo Bruno Pires Figueiredo, batizado no candomblé de tradição Bantu (Angola) como Tateto Diadelê de Dandalunda (Oxum). Bruno vive na Espanha há mais de quatorze anos e possui um terreiro no bairro sevilhano La Negrilla. Atualmente, constitui-se como uma importante liderança espiritual, acolhendo latino-americanos, em especial, brasileiros e, evidentemente, espanhóis, sobretudo, sevilhanos. Contar histórias de vida resgata nossa humanidade e denuncia as estruturas dominantes que nos violam cotidianamente. O registro dessas memórias contribui na visibilidade das diferentes formas de violência e discriminação, mas também ajudam na conscientização, na desestigmatização relacionada aos imigrantes e na (re)educação para uma sociedade mais justa e solidária.

Palavras-chave: História de vida; Memórias, Gênero, Imigração.

Life history and memories: Culture, Gender and Migratory Processes between Brazil and Spain

Abstract

This article presents life history and memories from a perspective interested in cultural experiences, gender relations and migratory processes. The research was developed during the period of the covid-19 pandemic, when the circumstances provoke intense self-reflections in the author based on her stay in the city of Seville, in the fateful period from 2020 to 2021. It involves the production of autoethnography and the recording of memories in dialogue with Brazilians who live in southern Spain (Andalusia region). In evidence, the life story of Bruno Pires Figueiredo, a male priest of Afro-Brazilian religious baptized in the Candomblé of Bantu tradition (Angola) as Tateto Diadelê de Dandalunda (Oxum). Bruno has lived in Spain for over fourteen years and has a shrine of Candomblé in the Seville neighborhood of La Negrilla. Currently, he constitutes an important spiritual leadership welcoming Latin Americans, especially Brazilians and Spaniards, above all Sevillians. Telling life stories rescues our humanity and denounces the dominant structures that violate us daily. The record of these memories contributes to the visibility of the different forms of violence and discrimination, but also helps in raising awareness, in the fight against stigmatization related to immigrants and in (re)education for a more just and solidary society.

Keywords: Life history; Memories, Gender, Immigration.

Introdução

¹ É docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), vinculada ao Instituto de Humanidades e ao Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia UFC/Unilab.

“La ciencia más útil es aquella cuyo fruto es el más comunicable”.

Leonardo da Vinci

Em meados de 2020, fomos surpreendidos(as) pela pandemia do covid-19, um vírus com alto grau de letalidade, identificado inicialmente na China, que se espalha com grande velocidade por todo o planeta. A insuficiência respiratória é a implicação mais séria causada pelo vírus, provocando uma elevada demanda por cuidados de terapia intensiva em tempo recorde, o que exige dos governos medidas sanitárias emergenciais, bem como da sociedade civil organizada a alteração de seu cotidiano por meio do distanciamento social e do cuidado de si e com o(a) outro(a). Para a contenção do vírus, exige-se uma consciência de responsabilidades individuais e coletivas que, provavelmente, a humanidade levará algum tempo para compreender e efetivar, verdadeiramente. Este artigo foi escrito no difícil período da pandemia por covid-19, que mobilizou em mim, de forma pessoal e profissionalmente, oportunidades autorreflexivas, a partir de minha estadia na Europa neste ano fatídico.

Cheguei à Espanha no início de fevereiro para um estágio acadêmico em Antropologia na Universidade de Sevilha, região de Andaluzia, sul da Espanha. A região de Andaluzia sempre me chamou a atenção por sua proximidade à África e devido à sua herança histórica intercultural. Minha jornada por aqui está situada em minha condição de pesquisadora, latino-americana, mulher, mãe e feminista, acompanhada de uma criança de 12 anos. Viver em uma outra cultura é experienciar outras vidas possíveis, muitas vezes distintas de tudo o que você já aprendeu ou conviveu antes. O fato de estar momentaneamente em situação de intercâmbio na Europa despertou em mim percepções variadas no lidar com o(a) outro(a) (em sua maioria, sevilhanos) e comigo mesma. Após muitas vivências — boas e ruins — e, oportunamente, diálogos com brasileiros(as) que vivem no sul da Espanha por períodos distintos, decidi pesquisar e compartilhar as histórias de vida de alguns deles(as), a partir de um viés interessado nas experiências culturais, nas relações de gênero e nos processos migratórios. Para fins deste artigo, apresento a história de vida do pai de santo Bruno Pires Figueiredo, batizado no candomblé de tradição Bantu (Angola) como Tateto Diadelê de Dandalunda (Oxum).

Considero que as trajetórias de vida, minha e de meu interlocutor, estão circunscritas em

relações historicamente situadas e constituídas, que confluem tensões entre indivíduo e sociedade, embora as narrativas aqui apresentadas apontem autorreflexões eminentemente em primeira pessoa, por meio da autoetnografia. O método autoetnográfico reconhece a relação estabelecida entre os sujeitos da pesquisa (investigadora e interlocutor) de forma mais significativa, reconhecendo as subjetividades e emotividades envolvidas na produção científica. Jones et al (2015) explica que a autoetnografia propõe a pesquisa social numa prática menos alienadora, em que o pesquisador não precisa suprimir sua subjetividade. Expressa-se pela forte reflexividade, que representa a consciência de si e a reciprocidade entre o pesquisador e seu campo de pesquisa, o que conduz uma introspecção guiada pelo desejo de entender ambos. Portanto, revela-se uma postura perante o texto, pois não existe neutralidade quando escrevemos algo, assim como quando lemos nós trazemos todas as nossas relações para as páginas (JONES, 2015).

As experiências culturais, as relações de gênero e os processos migratórios estão situados e afetam pessoas (na relação com o “outro” e as estruturas sociais) de diversas formas, de acordo com os seus marcadores sociais e identitários de diferença, tais como de origem e pertencimento étnico-racial, de classe social, de gênero e identidade de gênero, de orientação sexual, de idade, dentre outros, em sua relação particular ou interseccional² Ter essa consciência na escrita etnográfica é apontar um caminho descritivo de “vidas precárias”, aproximando-se da definição conceitual que a autora Judith Butler (2015) atribui:

Viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle. (...) Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver. Com efeito, todo impulso tem de ser sustentado, apoiado pelo que está fora de si mesmo, e é por essa razão que não pode haver nenhuma persistência na vida sem pelo menos algumas condições que tornam uma vida vivível. (BUTLER, 2015, p. 40).

2 Os “marcadores sociais e identitários de diferença” (BRAH, 2006; THERBORN, 2010; PELÚCIO, 2011) — gênero e identidade de gênero, origem, classe, raça, etnia, idade, orientação sexual —, bem como suas “interseccionalidades” (CRENSHAW, 2002; PISCITELLI, 2008) são conceitos trabalhados pela teoria crítica feminista que nos ajudam a compreender as diversas contradições sociais, particularmente, àquelas relacionadas ao patriarcado, ao machismo, ao racismo e às lesbohomotransfobia, bem como analisar as conseqüências da interação entre duas ou mais formas de subordinação produzidas no contexto de sociedades capitalistas e pós-colonialistas.

A partir dessa concepção, compreende-se que há vidas que possuem mais ou menos chances de perecer, a depender da forma como se inserem em redes sociais e econômicas. Buther (2015) atribui o termo precariedade (*precarity*) como um impulso político a fim de prolongar ou restringir a vida. Não é um dado biológico ou individual, sendo determinado politicamente e se tratando de um efeito socialmente compartilhado do poder. A precariedade é um resultado das relações de poder que permeiam os sujeitos, produzindo mais ou menos probabilidade de viver uma vida. Nas palavras da autora:

Precariedade designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio falhas e tornam-se diferentemente expostas às violações, à violência e à morte. Essas populações estão em elevados riscos de adoecimento, pobreza, fome, deslocamento e expostas à violência sem proteção. (BUTLER, 2015, p. 25).

Diante da percepção de que as condições sociais definem a probabilidade de viver uma vida, escolho politicamente e qualitativamente os relatos das vidas que serão expostos neste artigo, com consentimento, por meio de uma escrita narrativa e participativa minha e de meu interlocutor. Portanto, a história de vida será apresentada em termos de notas etnográficas de uma pesquisa de campo intensa e interativa. Serão relatados testemunhos de situações particulares e subjetivas, comprometidos com descrições sob os efeitos do cotidiano. Embora a escrita esteja configurada em termos de reflexões teóricas prévias, e recorte político que considera os marcadores sociais e identitários e suas interseccionalidades, incluindo um roteiro prévio de entrevista com “perguntas interessadas”, as narrativas serão expostas de maneira livre, seguindo também o “roteiro de vida” narrado. Trata-se de um trabalho de memória, cujos fios que compõem sua trama entrelaçam passado e presente, dando relevo às experiências individual e coletiva.

Inicialmente, ao buscar algumas referências com pessoas próximas que já haviam saído do Brasil para viver em outros países, fui aconselhada por um colega, que partiu para os Estados Unidos há dez anos, a jamais me aproximar de brasileiros(as) em minha nova estadia na Europa. Segundo ele, o ideal seria imergir na cultura espanhola, afastando-me dos conterrâneos, para que meu aprendizado da cultura e do idioma do “outro” fosse o mais intenso e diferenciado possível. No entanto, havia algo muito diferente entre nós que marcaria profundamente a forma de estar e perceber a nova cultura. Meu colega

é um homem jovem, solteiro, branco e loiro de olhos claros, quem o observa imediatamente, não o identifica como brasileiro. Minha condição é completamente outra, conforme dito anteriormente, sou mulher, de meia-idade, latino-americana, acompanhada de uma criança afro-brasileira. Ademais, pesa sobre nós a dificuldade em relação ao idioma espanhol, o que tensiona negativamente situações que se anunciam.

Por outro lado, essa mesma condição me coloca em um lugar privilegiado enquanto observadora crítica, por me permitir ser capaz de perceber e sentir conflitos cotidianos que remetem a uma ordem estrutural de reprodução da violência herdada por contextos de colonização e racialização de corpos, sobretudo, àqueles em situação de migração.³ Estudos clássicos e contemporâneos apontam os efeitos nefastos da colonização e do racismo na construção do imaginário moderno ocidental (Du Bois, 1935; Frantz Fanon, 1952; Edward Said, 1978; Gayatri Spivak, 1985; Achille Mbembe, 2000; Rita Segato, 2010). Recentemente, Pedro Góis (2018) analisa que a globalização e o avanço das tecnologias de comunicação e informação (TICs) impulsionam os fluxos migratórios, em especial, os fluxos internacionais. Ainda segundo o referido autor:

Face ao impacto destas novas realidades nas estruturas sociais, na coesão social e no exercício da democracia, os Estados, as sociedades nacionais e a comunidade internacional têm respondido de formas diferentes, por vezes de forma divergente. Temos assistido a uma maior conscientização sobre o contributo positivo dos migrantes para o desenvolvimento econômico e sustentável (quer no país de destino quer no país de origem), à implementação de políticas de valorização dos direitos humanos e de boa governança no quadro das migrações ao emergente desenvolvimento do transnacionalismo, tanto a nível das políticas como das práticas transnacionais das diásporas. Ao mesmo tempo temos vindo a assistir, ao longo da última década, à radicalização de

3 Em sua análise sobre os centros de detenção de estrangeiros em países da Europa (Espanha, França, Grécia e Itália) e a reprodução da necropolítica, o filósofo e escritor Sergio Calderón Harker (2019) dialoga com importantes autores que refletem sobre os efeitos da colonização e racialização de corpos no contexto europeu. Segundo o autor: “o corpo de migrantes na Europa é, como diz Jacques Rancière, um mau corpo. A figura do migrante, como pilar do “novo racismo das sociedades avançadas”, torna-se o “ponto onde coincidem todas as formas de identidade da comunidade consigo mesma”. Ou seja, como antecipava Mbembe (2000), o migrante é aquele corpo outro contra o qual se constitui a comunidade democrática europeia. O migrante é o estranho, estrangeiro, bárbaro, cuja própria existência atenta contra minha própria sobrevivência, é o sujeito colonizado sobre o qual a necropolítica atua.

discursos e de práticas de cariz xenófobo e racista que voltam a um discurso de imigração zero; a uma racialização e xenofobia dos discursos políticos; a práticas de securitização e fechamento de fronteiras ou de escolha seletiva de imigrantes, acolhendo os mais ricos e qualificados e fechando a porta a todos os outros.” (GÓIS, 2018).

Cabe destacar também o importante impacto do processo migratório internacional em terras andaluzas, considerando sua localização geográfica e proximidade com Marrocos, fronteira com o norte da África. Segundo estudo realizado pela Fundação Sevilla Acoge em colaboração com a Junta de Andaluzia (2018), uma das características da migração internacional em Andaluzia é a presença de mulheres africanas migrantes acompanhadas de menores dependentes que realizam a travessia em condições adversas.

Las mujeres que viven en extrema precariedad en el triángulo Tánger/Tetuán/Ceuta con menores a su cargo, en campamentos emboscados o en las ciudades cercanas a la frontera... hacen un largo trayecto migratorio desde origen hacia el Magreb, quedando obstaculizadas indefinidamente en los países de la ribera sur del Mediterráneo por las dificultades que imprime la política restrictiva y de control de flujos de la UE... Cuando arriban a este destino, muchas de ellas se encuentran en estado de extrema vulnerabilidad: embarazos sobrevenidos durante el camino, hijos a cargo de corta edad, abandono del progenitor biológico del menor, pobreza severa, insalubridad, y desnutrición... (FUNDACIÓN SEVILLA ACOGE, 2018).

Esse cenário complexo do lugar do migrante no contexto europeu, em especial das mulheres e suas crianças, me faz estar mais sensível e atenta aos processos contraditórios na produção da existência. Para sobreviver socialmente e aprender a cultura do “outro”, encontrei justamente nos(as) brasileiros(as) a acolhida por meio de relatos compartilhados de experiências diversas no ser/estar brasileiro(a) em terras estrangeiras. As biografias revelam tensões e contradições próprias de imigrantes em realidades sociais adversas.⁴

4 MASANET, Erika & BAENINGER, Rosana (2011) analisam o quadro crescente de imigrantes brasileiros na Espanha a partir dos anos 2000, especialmente, entre 2006 e 2007. As autoras utilizam dados do Padrón Municipal de Habitantes, do Instituto Nacional de Estadística (INE) da Espanha, e apontam que o país contava com 146.941 imigrantes brasileiros em 1.º de janeiro de 2010, sendo 57.472 homens (39,1% do total) e 89.469 mulheres (60,9%). Entre os fluxos de brasileiros no exterior, a Espanha se destaca pelo domínio da imigração feminina. Em 01/01/2010, o grupo brasileiro ocupava o 15.º lugar no total da população imigrante na Espanha e o 7.º lugar entre os países

Obviamente, cada pessoa vive e ressignifica suas trajetórias gestadas a partir de suas vivências, sejam elas individuais e/ou coletivas. Esse texto é fruto desse encontro, meu e do meu interlocutor escolhido, vivendo no sul da Espanha. São relatos de vida, dores e amores, no exercício desafiador de meu trabalho enquanto pesquisadora.

Realizei uma pesquisa de cunho qualitativo, com entrevistas em profundidade, focando em narrativas de história de vida a partir de roteiros revisados e autorizados por ele, por meio de termo de consentimento livre e esclarecido, bem como o acompanhamento do próprio processo da escrita. Ou seja, todas as entrevistas foram transcritas e repassadas para revisão final. As entrevistas foram realizadas em locais agendados previamente. Durante vários diálogos e, principalmente, várias escutas, as passagens escolhidas foram aquelas que se relacionavam mais fortemente ao tema da pesquisa, com maior destaque para as experiências culturais, as relações de gênero e os processos migratórios.

Quanto à perspectiva de gênero, me aproximo das reflexões de Miriam Grossi (1998) que a considera “uma categoria usada para pensar as relações sociais que envolvem homens e mulheres, relações historicamente determinadas e expressas pelos diferentes discursos sociais sobre a diferença sexual” (GROSSI, 1998, p. 5). Isso significa dizer que entendemos o gênero como relacional, situado social e historicamente. Atualmente, o debate de gênero também incorpora outras características situadas nas relações sociais, como raça, classe, sexualidade, idade, entre outras. Portanto, um estudo de gênero deve ter um olhar atento às relações socialmente constituídas que envolvem homens e mulheres, mas também suas interseccionalidades, conforme dito anteriormente. A aproximação com a produção crítica do conhecimento feminista corrobora para visibilizar trajetórias subalterizadas socialmente.

Do ponto de vista metodológico, a produção do conhecimento científico na perspectiva crítica feminista incide na denúncia do caráter ideológico, colonial, racista e sexista em que se constituiu a ciência. Retoma à atenção ao discurso humanista da teoria moderna que cunhou as noções de Sujeito e Identidade, numa perspectiva essencialista e universalista, desconsiderando as especificidades de gênero (e suas interseccionalidade) de diferentes sujeitos que ocupam outras fronteiras políticas e geográficas. Segundo Margareth Rago (2006),

da América Latina, atrás do Equador, Colômbia, Argentina, Bolívia, Peru e Venezuela. (MASANET & BAENINGER, 2011: 68-69).

[...] o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, atacam as feministas; os conceitos com que trabalham as Ciências Humanas são identitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir de um conceito universal de homem que remete ao branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental. Portanto, as noções de objetividade e de neutralidade que garantiam a veracidade do conhecimento caem por terra, no mesmo movimento em que se denuncia o quanto os padrões de normatividade científica são impregnadas por valores masculinos, raramente filóginos[...].(RAGO, 2006).

Neste contexto, expresso a necessidade de uma produção do conhecimento plural, dialógica, que assuma e evidencie o “lugar de fala”⁵ de quem o produz. Rago (2006) adverte que a epistemologia feminista inaugura um campo e uma forma de produção do conhecimento que altera a relação sujeito-objeto, questionando o alcance universal, racional e objetivo como modelo único de produção da ciência. Evidencia-se, portanto, a dimensão subjetiva, emotiva e intuitiva, superando a divisão corpo/mente, sentimento/razão. Ainda segundo a autora,

[...] o feminismo propõe uma nova relação entre teoria e prática. Delineia-se um novo agente epistêmico, não isolado do mundo, mas inserido no coração dele; não isento e imparcial, mas subjetivo e afirmando sua particularidade. Ao contrário do desligamento do cientista em relação ao seu objeto de conhecimento, o que permitiria produzir um conhecimento neutro, livre de interferências subjetivas, clama-se pelo envolvimento do sujeito com seu objeto. Busca-se uma nova ideia da produção do conhecimento: não o cientista isolado em seu gabinete, testando seu método acabado na realidade empírica, livre das emoções desviantes do contato social, mas um processo de conhecimento produzido por indivíduos em interação, em diálogo crítico, contrastando seus diferentes pontos de vista, alterando suas observações, teorias e hipóteses, sem um método pronto. Reafirma-se a ideia de que o caminho se constrói caminhando e interagindo. (RAGO, 2006).

Em meu processo de interação com Bruno Pires Figueiredo deixo fluir a história de um brasileiro nascido em Belo Horizonte, Minas Gerais, que vive em Sevilha há quatorze anos. Sua relação com a família biológica foi bastante difícil durante a infância, tendo em vista que seus pais nunca aceitaram sua homossexualidade. Buscou na religião a superação de seus conflitos e a consolidação de uma nova família afetiva, sendo acolhido no candomblé de tradição Bantu e “rebatizado” de Tateto Diadelê de Dandalunda⁶ (Oxum). Hoje, ele possui um terreiro⁷ no bairro La Negrilla, o único espaço religioso afro-brasileiro cadastrado em toda Andaluzia como um grupo de ações filantrópicas. Assim, Bruno é considerado uma importante liderança espiritual na região, acolhendo uma comunidade expressiva de latino-americanos, em especial, brasileiros; mas também venezuelanos, argentinos, colombianos, paraguaios, cubanos e, evidentemente, espanhóis, sobretudo, sevilhanos.

Diadelê de Dandalunda, um pai de santo em Sevilha.

Desde que saí do Brasil, sabia que Sevilha era terra de Dona Maria Padilha, uma figura enigmática dos romances relativos à História da Espanha, ciclo de D. Pedro I, conhecido popularmente como “o cruel”. Dona Maria Padilha foi amante de D. Pedro I. Ambos pertencentes ao reinado de Castela, viveram na Península Ibérica no séc. XIV. Ela se tornou o centro de intrigas do reino, sobretudo, após a morte da rainha Branca de Bourbon (MARLYSE, 1993). Para alguns, a morte de Branca de Bourbon foi encomendada por Dona Maria Padilha, famosa por contratar feiticeiros para, através da magia, conquistar os desejos do amor.

Um dos feitiços mais conhecidos foi o de um presente, um cinto de ouro, que Dona Maria Padilha ofertou a rainha e, aos olhos do rei, pareceu cobra viva (MÉRIMÉE, 2015).

6 DIADELÊ DE DANDALUNDA é o nome de batismo de Bruno Pires pela iniciação no candomblé. Todo iniciado recebe sua “digina” (nome de santo).

7 O Terreiro (Ilê, Roça ou Barracão, no candomblé) é a denominação do espaço físico e sagrado das religiões afro-brasileiras. Nesse exercício, o babalorixá/yalorixá (no candomblé Ketu), tateto/mameto (candomblé Bantu) ou pai/mãe de santo (umbanda e candomblé) assume um compromisso com o sagrado e a responsabilidade de liderança de uma comunidade de terreiro, orientando aqueles/as que pedem auxílio espiritual e repassando a tradição para os/as novos/as filhos/as de santo (iaô em linguagem ritual).

5 Ver em Djamila Ribeiro (2017).

Os romances informam que por paixão a Dona Maria Padilha, o rei abandonou sua jovem esposa, D. Branca de Bourbon, que solitária ficou até a sua morte. No Brasil, a trajetória de Dona Maria Padilha está relacionada às tradições das religiões afro-brasileiras.⁸ Os registros apontam que ela saiu da Espanha em navios negreiros para a América. É reconhecida como Exu Dona Maria Padilha. É a rainha das encruzilhadas, da feitiçaria e dos assuntos relacionados ao amor. No Ceará, estado de minha origem, há um ponto cantado de umbanda que diz: “Padilha, ela é uma rosa. Ela é uma rosa que nasceu no meu jardim. Padilha tem o perfume de rosa. Maria Padilha é uma serpente venenosa” (ANJOS, 2019). A curiosidade pela história dessa figura enigmática com origem na Espanha que migra para o Brasil por meio dos cultos religiosos, permanecendo, ainda hoje, no imaginário popular por todo o país, é o que propicia o meu encontro com Diadelê de Dandalunda, em Sevilha.

O encontro

Comecei a conversar com colegas brasileiros sobre o tema e perguntava acerca da possibilidade da existência de algum terreiro em Sevilha, evidentemente, com a presença espiritual de Dona Maria Padilha.⁹ Para minha surpresa, após alguns dias de chegada à cidade, um colega professor visitante me informou que identificou um terreiro localizado em um bairro da periferia de Sevilha, chamado La Negrilla. De imediato, agendamos um encontro e fomos conhecer o terreiro de candomblé de Diadelê de Dandalunda. Como o próprio nome indica, é regido por Dandalunda,¹⁰ deusa da

8 As religiões afro-brasileiras são aquelas originadas na cultura de diversos povos africanos trazidos como escravizados ao Brasil, que apresentam diversas filiações, como Yorubá, Ketu, Bantu, Jeje, Terecô, dentre outras. As religiões afro-brasileiras também possuem, em maior ou menor grau, influências de religiões vindas da Europa (catolicismo, kardecismo) ou dos povos ameríndios (religiões indígenas). As expressões mais conhecidas entre essas religiões são o candomblé e a umbanda.

9 D. Maria Padilha compõe uma falange (faixa de vibração espiritual) importante das Pombagira. Segundo Reginaldo Prandi (1996), estudiosos de religiões de matrizes africanas no Brasil: “A Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e europeias. Pombagira é considerada um Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan, Nagô pernambucano) é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.)” (PRANDI, 1996: 139).

10 No terreiro, há um orixá/guia espiritual principal que rege à espíritualmente, os destinos/obrigações a serem cumpridos, são entidades que estão relacionadas à energia e a força da natureza, mas também

fertilidade, do ouro, da beleza e das águas doces numa forte lembrança e conexão com a própria cidade de Sevilha, que é banhada pelo rio Guadalquivir. A ligação de seu espaço religioso com as entidades femininas foi confirmada por Diadelê, que informou sobre a importância de Dona Maria Padilha no panteão das religiões afro-brasileiras, o culto do orixá principal de sua casa, Dandalunda, além da significativa influência de sua cigana Dona Sete Estradas.

Ainda sobre a relação de Dona Maria Padilha com Sevilha, identifiquei um museu importante – palácio de Alcázar, como antigo castelo de sua moradia, com objetos e histórias lendárias de seu passado, além da localização de seus restos mortais na catedral da cidade, juntamente aos do rei D. Pedro I. Identifiquei também o registro da presença frequente de visitantes brasileiros nos locais de memória de Dona Maria Padilha. Por outro lado, para os espanhóis, a representação de Dona Maria Padilha parece não ter a mesma importância em termos de crenças espirituais, nem mesmo como parte do imaginário popular do sevilhano. Diadelê Dandalunda relata que Dona Maria Padilha foi uma mulher forte, corajosa, possuidora de muitos segredos, guardados no solo de seu castelo. Gostava da boemia e seus banhos e cânticos eram famosos por toda a Espanha. Embora tenha morrido ainda jovem, por consequência da peste bubônica, deixou um legado que se relaciona com as práticas ciganas e com as magias voltadas para o amor.

Os encontros no terreiro de Tateto Diadelê de Dandalunda ficaram cada vez mais frequentes, incluindo agendamento prévio para entrevistas, convites para momentos pontuais de cultos, bem mais raros em circunstância dos cuidados frente à covid-19,

ao controle de forças sociais e da pessoa humana. No candomblé, os orixás/guias têm suas raízes/origens em África, foram trazidos pelos povos ancestrais durante o período da escravidão, que ressignificam o lidar com o sagrado a partir dos contextos sócio-culturais no Brasil. Alguns orixás/deuses/as do candomblé são: Oxalá, Xangô, Oxum, Ogum, Yansã, Oxossi, Obaluaíê, Iemanjá, Nanã, Obá, Oxumaré, dentre outros. Na tradição Bantu, primeiro candomblé chegado ao Brasil, nas denominadas “casa de Angola” os orixás recebem o nome de “inkises”, linguajar kimbundo. A casa de Diadelê de Dandalunda segue a tradição Bantu, sendo Dandalunda (Oxum) a dona de seu ori (cabeça) e de seu Axé. Dandalunda na tradição Bantu, Oxum na tradição Ketu. Prandi (1996) afirma que “Oxum sincretiza com Nossa Senhora das Candeias. Senhora da vaidade, ela foi a esposa favorita de Xangô. Os filhos e filhas de Oxum são pessoas atrativas, sedutoras, manhosas e insinuas. Elas sabem como manobrar os seus amores; são boas na feitiçaria e na previsão do futuro. Adoram adivinhar segredos e mistérios. São orgulhosas da beleza que pensam ter por direito natural. Podem ser muito vaidosas, atrevidas e arrogantes. Dizem que sabem tudo do amor, do namoro e do casamento, mas têm muita dificuldade em criar seus filhos adequadamente, muitas vezes até se esquecendo que eles existem. Não gostam da pobreza e nem da solidão. Saudação: Ora yeyê ô!” (PRANDI, 1996:14).

além da comemoração de seu aniversário pessoal, que contou com a presença significativa de filhos(as) de santo, sobretudo, brasileiros(as). O evento do aniversário foi muito marcante para minha pesquisa, na medida em que foi nesse ambiente que começo a perceber a presença brasileira em Sevilha, sua diversidade e, sobretudo, a curiosidade de conhecer as trajetórias de vida ali relacionadas.

Quando me apresento aos(às) convidados(as) e explico o meu interesse pela pesquisa sobre histórias de brasileiros(as) em Andaluzia, logo fui identificada pelo grupo como “a escritora”, numa referência carinhosa e, por vezes, necessária, frente ao desejo de contar e dividir as experiências relacionadas à travessia Brasil-Espanha. Embora em alguns momentos da festa tenha explicado que eu era antropóloga e não escritora,¹¹ essa explicação já não fazia sentido para o grupo e, confesso, naquele momento, para mim também. Aceitei humildemente a denominação de escritora e o enorme desafio de contar suas histórias a partir de então.

A trajetória

Bruno Pires Figueiredo nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, e não gosta de revelar sua idade. Sua relação com a família biológica foi bastante difícil durante a infância, tendo em vista que seus pais nunca aceitaram seus modos afeminados, seu distanciamento das brincadeiras com os meninos e o desejo de estar acompanhado por meninas. Foi uma criança com alguns problemas de saúde relacionados a asma e bronquites recorrentes, difíceis de serem curados. Até que um dia sua mãe o levou para uma consulta com um médico espírita, que mantinha um quadro de Pai Joaquim (preto velho da umbanda) em sua sala de atendimento, e indicou para que ela procurasse por ajuda espiritual. Foi então que a mãe de Bruno o levou, pela primeira vez, ao contato com as religiões de matrizes africanas, ainda criança de 7 anos.

¹¹ A Antropologia tem como interesse de pesquisa realidades culturais diversas, enfocando e problematizando formas de pensar e agir distintas, fruto das relações sociais estabelecidas. O principal instrumento de coleta e de análise de dados da Antropologia são as etnografias. Atualmente, a reflexividade do(a) pesquisador(a) diante das realidades pesquisadas, tem se constituído como importante pauta do ponto de vista da produção científica. A escritora recria a realidade ou gera a ficção através da Literatura. O talento para a escrita e a criatividade que se projeta na mente de seus potenciais leitores são ferramentas importantes da produção literária. Embora possa utilizar inspirações da vida social em sua realidade, a liberdade poética permite uma maior flexibilidade e autonomia do ponto de vista da elaboração da obra de ficção.

Sempre fui uma criança diferente, não gostava de brincar com meninos, meu universo sempre foi feminino, do amor e da doação. Ainda pequeno acendia vela e começava a rezar, minha mãe perguntava o que estava acontecendo, e eu dizia que era uma mulher que me pedia para orar. (BRUNO PIRES, 2020).

Diante de sua homossexualidade definida, Bruno decide expandir seus horizontes de relacionamentos, e começa a frequentar, durante a adolescência, o terreiro de candomblé da Mameto Kitulá (Teresinha Lopes da Silva), filha de Matamba (Yansã), seu ilê ficava localizado no bairro de Betânia, em Belo Horizonte. Ali ele teve a oportunidade de conviver com diferentes pessoas que frequentavam o terreiro — pessoas importantes da política, da sociedade mineira, mas também pessoas menos favorecidas economicamente, pretas, LGBTQs, prostitutas, ladras etc. Bruno sente que aquela comunidade representa um espaço de inclusão e a adota como sua “família do coração”, buscando entender e respeitar a diversidade, mas também os possíveis conflitos e dificuldades de cada um(a), independente da condição social, de gênero, étnico-racial, entre outros.

Bruno se interessa cada vez mais em aprender os processos rituais e a lida cotidiana no terreiro. Estava sempre envolvido nas atividades de preparação e realização dos rituais. Aprendeu, desde cedo, a se relacionar com as diferentes personalidades que constituíam o terreiro, sobretudo, entre os irmãos e as irmãs de santo e com a líder espiritual a quem devia obediência. No entanto, apesar de todo o seu envolvimento no terreiro de candomblé de Mameto Kitulá de Matamba, ainda não se sentia preparado para “raspar a cabeça” (ritual de iniciação das religiões afro-brasileiras), embora tenha agendado por diversas vezes com sua mãe de santo, mas desistido nas vésperas do ritual. Ele era muito vaidoso, tinha receio sobre a necessidade de raspar a cabeça, além da consciência da responsabilidade espiritual que teria que assumir a partir de então.

Foi no terreiro de candomblé do senhor Tateto Londeji (Marco Antônio), filho de Logun Edé (orixá filho de Oxum), ilê localizado no bairro Floramar, em Belo Horizonte, que Bruno, finalmente, joga os búzios e tem seu caminho traçado por seu orixá guia Dandalunda. Segundo ele:

Eu vinha passando muitos problemas e fui acolhido nessa segunda casa de santo. Dandalunda me disse que se eu desse para ela o que ela sempre me pediu (sua feita, ori) ela ia me dar outro destino fora do Brasil, porque ela

sabia que ali o filho dela chorava muito, e ele havia nascido para cuidar de outras pessoas. Dandalunda informou que fui escolhido no ventre de minha mãe. (BRUNO PIRES, 2020).

Além de sua personalidade regida pelo orixá Dandalunda, no jogo de búzios é revelado que o destino de Bruno não seria permanecer no Brasil, mas cumprir obrigações no além-mar. Finalmente, ele realiza o ritual de iniciação no candomblé, permanecendo vinte e um dias recluso e noventa dias para a caída do linguí (quelê),¹² numa preparação ritualística para sua saída com Dandalunda. Uma nova etapa em sua trajetória de vida se inicia e seus caminhos confluem para novas direções. Na casa de Tateto Londeji de Logun Edé, o recém batizado Diadelê de Dandalunda expande cada vez mais seu ciclo de amizades e inicia seu trabalho de atendimento espiritual, conquistando também sua clientela.

No processo de atendimento em consultas espirituais, Diadelê de Dandalunda fortalece a confiança e o respeito junto a pessoas que futuramente seriam importantes para seu deslocamento até a Espanha. Uma delas, cliente da cigana Dona Sete Estradas (como dito anteriormente, uma das entidades femininas importantes incorporadas por Diadelê de Dandalunda), estreita os laços de amizade com o pai de santo e, após vários encontros de orientações, surge a oportunidade dessa cliente/amiga migrar para Granada, sul da Espanha. Assim, inicia-se a troca de informações, cartões postais e o convite recorrente para visitas em terras andaluzas. Essa amiga/cliente que reside em Granada também será uma das filhas de santo de Tateto Diadelê de Dandalunda num futuro próximo.

Outra cliente de Diadelê de Dandalunda, com condições financeiras privilegiadas, proprietária de uma loja de decoração em Belo Horizonte, em que ele era solicitado para fazer limpezas espirituais, o convida para uma viagem de comemoração de seu aniversário na Espanha, e pergunta se ele aceitaria a sua companhia e ajuda.

Por fim, um amigo próximo também o auxilia com apoio moral e ajuda financeira para que, efetivamente, Diadelê de Dandalunda tivesse condições mais estáveis

¹² Kele ou quelê é um “colar” usado pelo iniciado no Candomblé. É confeccionado com “miçangas” fio de conta, intercalado com firmas de porcelana, pedras tipo ágata e cristal, terracota, búzios, lagdba, até mesmo sementes. Sua cor varia de acordo com o orixá de cada iniciado na feitura de santo. O Kelê é uma aliança que tem a finalidade de unir o sagrado com o iniciado, num simbolismo de casamento perfeito com o seu orixá, usando restritamente no pescoço, na iniciação, obrigação de três, sete, quatorze e vinte e um anos de feitura. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Kel%C3%AA>.

para sua travessia rumo à Espanha. O trâmite com a documentação de turista, com data determinada de ida e volta, é tranquilamente aprovado.

Conforme previsto, o destino inicial da viagem escolhido foi Granada. Diadelê de Dandalunda se sente acolhido e, na mala, leva algo muito precioso que guarda até hoje: seu jogo de búzios. Após os dias de comemoração do aniversário de sua acompanhante, e de visitação por terras andaluzas, sendo Sevilha a primeira cidade visitada turisticamente, ele decide permanecer na Espanha e não retornar para o Brasil. Através dos jogos de búzios e de consultas com sua cigana Dona Sete Estradas, Diadelê de Dandalunda inicia sua rede de clientela e consolida sua permanência em Granada.

Permaneceu durante um ano, pois o destino guardava novas surpresas para Diadelê de Dandalunda. Durante uma visita para consulta espiritual de uma enfermeira vinda de San Sebastian, norte da Espanha, foram retiradas fotografias dos momentos de descontração em um jantar. A enfermeira retornou para San Sebastian e mostrou as fotografias de sua viagem para o médico com quem trabalhava que, imediatamente, se interessou pela imagem de Diadelê de Dandalunda. Entrou em contato e foi ao seu encontro em Granada. Assim, uma nova relação de amizade e amor nasce entre os dois. Como num passe de mágica, o médico se apaixonou e pediu para que o acompanhasse para viver como namorados em San Sebastian, uma cidade turística localizada no país Basco, norte espanhol.

Estadia por San Sebastian e (im)permanência

“Como D. Maria Padilha e D. Pedro I, nos apaixonamos perdidamente.”

Bruno Pires

Diadelê de Dandalunda se estabelece em San Sebastian durante oito anos, sempre acompanhado por seu companheiro, o médico da cidade. O casamento foi um evento importante, sendo considerado um dos primeiros registros de união civil entre pessoas do mesmo sexo na Espanha. Durante os preparativos burocráticos para o casamento, ele solicita ao consulado no Brasil sua documentação para a efetivação do registro civil. No entanto, o consulado protela sua solicitação diante da ausência de jurisprudência relacionada no país. Foi então, que o governo espanhol, independente da documentação a ser enviada pelo Brasil, efetiva a consumação do casamento civil. Ele consegue seu visto de permanência na Espanha, definitivamente.

O relacionamento com uma pessoa mais velha teve seus altos e baixos, sobretudo, por conflitos relacionados a questões culturais e em circunstância do ofício religioso desenvolvido por Diadelê de Dandalunda. Embora seu companheiro sempre o tenha apoiado em suas atividades religiosas, inclusive permitindo que o mesmo abrisse seu primeiro barracão (espaço religioso do candomblé) em sua residência, o agora sacerdote Tateto Diadelê de Dandalunda passa a ser cada vez mais requisitado por filhos e filhas de santo, além das obrigações constantes que requerem muita energia e empenho, situações, muitas vezes, que causaram ciúmes e incompreensão por parte de seu companheiro. A casa estava sempre cheia, as obrigações exigiam preparações ritualísticas prévias, como feitura de alimentos em quantidade e acompanhamento sistemático aos recolhimentos dos(as) novos(as) filhos(as) de santo (yabás).

Tive algumas dificuldades no relacionamento, era muito jovem e não tive maturidade para entender os problemas com o convívio naquele momento. A cidade era muito fria, eu sentia muita falta do calor do sol. Isso me deprimiu bastante. (...) Foi lá meu primeiro barracão, o espaço foi adaptado porque anteriormente era uma bodega da casa antiga, era uma casa toda de pedra. Foi feito um banheiro, um quarto de iniciação, uma cozinha pequena e um espaço do salão, e do lado de fora tinha um jardim com as ervas onde eu mantinha o contato com a terra. Vinham poucas pessoas da cidade, mas vinham pessoas de cidades próximas como Vitória, Lugo, Biobal, além da própria Andaluzia, que chegavam até lá. (BRUNO PIRES, 2020).

Por fatalidade do destino, o companheiro de Diadelê de Dandalunda vai a óbito, o que causa uma intensa crise diante da dúvida em permanecer ou retornar para o Brasil. Em uma cerimônia para exus, a cigana Dona Sete Estradas deixa o recado de que não é o momento de sair da Espanha, que uma nova missão estava por vir, e que seria necessário aguardar os acontecimentos. Ao relatar suas dúvidas e angústias à amiga brasileira que residia em Granada, um novo conhecido dela, um espírita kardecista, mira a fotografia de Diadelê, que se encontrava fixada na geladeira, e tem uma premonição sobre seu sofrimento, pergunta porque aquele jovem chorava tanto e, diante das explicações da amiga, decide procurá-lo e o ajudar.

Após uma semana, o amigo espírita entra em contato com Diadelê de Dandalunda e tem conhecimento sobre suas dificuldades em San Sebastian. Informa que iria buscá-lo para viver no sul da Espanha e que poderia organizar o seu barracão, pois ele estaria a caminho

em seu caminhão baú. O amigo percorre mais de mil quilômetros no traslado para Sevilha com todo o barracão sagrado na carroceria; este conhecido nunca cobrou nada financeiramente pelo favor prestado. Ainda hoje, ele mantém as relações de amizade e sempre que pode, frequenta a casa de Diadelê em datas comemorativas. O pai de santo que sempre está acompanhado de sua cigana Dona Sete Estradas e, agora, de seu barracão sagrado chega a Sevilha de forma tranquila, sem maiores dificuldades e com grande potencial para constituir uma nova rede de clientela.

Em La Negrilla, Sevilha

A trajetória de Diadelê de Dandalunda, suas experiências relacionadas ao contexto das religiões afro-brasileiras, vivenciadas no percurso migratório Brasil-Espanha, parece remeter a outro fluxo migratório historicamente constituído, o da diáspora cultural africana.¹³ Essa base de aprendizado espiritual que tem origem na África atravessa os mares no contexto do comércio escravo europeu, se assenta e se ressignifica no Brasil, retorna à Europa, oportunamente por meio da Nação Angola (Bantu), que é a filiação ancestral do terreiro de Tateto Diadelê de Dandalunda. Importante perceber também que Sevilha é uma cidade historicamente marcada pelo trânsito de navios negreiros às Américas.

O terreiro está localizado no bairro da periferia de Sevilha denominado La Negrilla, um local que, durante sua chegada, era pouco habitado e de difícil acesso. A casa possui um espaço grande, de esquina, sendo ocupada na parte térrea pelo barracão, onde se realizam as consultas individuais e os cultos coletivos; no primeiro piso, alguns dormitórios, sala, banheiros e cozinha; na parte superior, um terraço com plantas e local para realização de eventos a céu aberto;

13 Diáspora, segundo a Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, por Nei Lopes (2011) é uma palavra de origem grega que significa “dispersão”. Designando, de início, principalmente o movimento espontâneo que, compulsoriamente, por força do tráfico de escravos, espalhou negros africanos por todos os continentes. O primeiro, gerado pelo comércio escravo, ocasionou a dispersão de povos africanos tanto pelo Atlântico quanto pelo oceano Índico e mar Vermelho, caracterizando um verdadeiro genocídio, a partir do século XV – quando talvez mais de 10 milhões de indivíduos foram levados, por traficantes europeus, principalmente para as Américas. O segundo momento ocorre a partir do século XX com a emigração, sobretudo para a Europa, em direção às antigas metrópoles coloniais. O termo “diáspora” serve também para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que construíram (Extraído de Nei Lopes, Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana).

foi no terraço onde aconteceu o aniversário que estive presente. A casa é completamente decorada com imagens, máscaras e adornos religiosos que remetem ao contexto afro-brasileiro, mas também ao catolicismo espanhol. Um gato peludo de estimação acolhe os visitantes que são minuciosamente observados por ele.

O espaço do barracão tem um salão de reunião pública e um acesso para a rua, onde o portão maior abre apenas uma vez ao ano para a saída das oferendas a Dandalunda (Oxum) e Kayala (Yemanjá). A festa para as duas entidades é comemorada em outubro, em uma adaptação às datas do Brasil (2 de fevereiro e 15 de agosto), tendo em vista que o fluxo de pessoas estará menor nas praias próximas a Sevilha, no final do verão, onde são realizados os rituais de entrega das oferendas. As festas de Dandalunda e Kayala costumam reunir um contingente significativo de pessoas, em um número aproximado de cem. Em virtude da pandemia por covid-19, as cerimônias de obrigação aconteceram pontualmente com a presença de um grupo menor.

A relação com a vizinhança é relativamente tranquila, embora o bairro tenha crescido nos últimos anos e a disputa por espaços se apresenta mais acirrada. Pontualmente, a janela da casa já foi apedrejada por adolescentes durante a realização de um ritual e a manifestação do toque dos atabaques (tambores). Geralmente, as queixas estão relacionadas à invasão por parte dos visitantes do terreiro dos locais de estacionamento. Tateto Diadelê de Dandalunda sempre adverte no período de grandes eventos para a atenção que seus convidados(as) devem ter com relação aos locais de estacionamento. Antes da pandemia, havia um desejo de mudança da “roça” (lugar sagrado do terreiro) para um sítio mais afastado, com mais espaço e privacidade para os frequentadores(as). Os planos foram adiados para o próximo ano. Ao longo de pouco mais de quatro anos de estabelecimento no bairro La Negrilla, o envolvimento de adeptos é cada vez maior, principalmente, durante as festas de obrigação aos inkisses (orixás), caboclos e exus.

O trabalho social também tem se mostrado de grande importância na comunidade, que durante a pandemia por covid-19, no período do Estado de Alarma,¹⁴ foram

14 O estado de alarma está incluído no artigo 116 da constituição espanhola e se aplica em situações de verdadeira emergência, com graus superiores de estado de exceção e estado de sítio. Aplica-se por um período inicial de 15 dias. O primeiro decreto chegou no dia 14 de março, medida que teve que ser prorrogada pela sexta vez e vai durar até 21 de junho. Mesmo assim, a desescalada já começou e vai variar, dependendo da fase em que cada província se encontra. Disponível em WEB Oficial GOAL. Coronavirus. España en estado de alarma, todo lo que debes saber: ¿Qué

ofertadas duzentas cestas básicas para a comunidade do entorno, em um esforço coletivo de solidariedade e compromisso com o próximo. Durante a pesquisa e o acesso às fotografias de Diadelê de Dandalunda, constatei que o ilê acolhe uma comunidade expressiva de latino-americanos, em especial, brasileiros; mas também venezuelanos, argentinos, colombianos, paraguaios, cubanos e, evidentemente, espanhóis, sobretudo, sevilhanos. O pai de santo ainda revela a presença internacional de pessoas de toda a Europa, parte da África e dos Estados Unidos.

Aqui em casa, em Sevilha, vem gente de toda a Europa, Portugal, Alemanha, Itália, França, Inglaterra, Suíça, e até Marrocos, Estados Unidos. As pessoas buscam a espiritualidade e o aprofundamento do conhecimento dos Inkisses (orixás), da tradição da força da natureza. Se nós estamos vivendo uma pandemia atualmente, isso se deve pelo afastamento do ser humano da natureza, da sua própria essência... E, numa casa regida por forças femininas, também há diariamente um trabalho de acolhimento e força espiritual às “Marias de Padilhas” dessa geração, que são as mulheres maltratadas pelos maridos, pelo racismo, pelo desemprego, pela condição sexual, pelo sofrimento da noite nos programas. Enfim, minha missão é acolher sempre! E auxiliar para que o ser humano se reconecte com sua essência, com o meio ambiente, no resgate de sua própria natureza, isso é Inkisse (orixá)! (BRUNO PIRES, 2020).

Atualmente, Diadelê de Dandalunda não se vê retornando para o Brasil. Seus planos futuros pertencem à Espanha. Ele costuma visitar seu país de origem para descanso e encontros pontuais com antigos amigos e irmãos de santo dos terreiros frequentados em Minas Gerais. Nesses circuitos migratórios de visita, também há muita troca de informações, aprendizagens e intercâmbio internacional de mercadorias do sagrado, como guias especiais, pedrarias, adornos e elementos em geral que compõem os rituais. Diadelê de Dandalunda não guarda mágoas de sua família biológica por eventuais intolerâncias ou por homofobia no passado, sabe que seu destino foi traçado em direção ao exercício sagrado do sacerdócio no candomblé.

Enquanto a mim, reconheço que encontrar meus conterrâneos brasileiros representou um alento, considerando que a pandemia por Covid 19 intensificou

significa, cuáles son las medidas y cuánto dura? (10/06/2002). Disponível em https://www.goal.com/es/noticias/espana-decreta-el-estado-de-alarma-todo-lo-que-debes-saber/1ejzbxxz1ukw311_9rvi-j4kxsag

o medo durante a permanência na Espanha, esse sentimento tão comum entre os que partem de seu lugar de origem. Ademais, a impossibilidade de transitar entre os países durante o confinamento gerou muita insegurança do que estava por vir. Diante das dificuldades, me senti estimulada a produzir, por meio da autoetnografia, o registro de relatos que versam sobre a mobilidade internacional de brasileiros na Espanha. Acredito que por meio da ação reflexiva no relato de nossas experiências, resgatamos nossa humanidade e denunciemos as estruturas dominantes que nos violam cotidianamente, sobretudo, quando somos discriminados(as) por nosso lugar de origem, pelo gênero e/ou pela orientação sexual. Como Diadelê de Dandalunda, buscamos cultivar a esperança de um futuro mais promissor, solidário, afetuoso e de respeito mútuo.

Referências Bibliográficas

ANJOS, Jean Souza dos. Amor, festa, devoção: a rainha Pombagira Sete Encruzinhadas. Dissertação de Mestrado - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Centro de Humanidades, Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia Social UFC/Unilab, Fortaleza (CE), 2019.

BRAGA IF, OLIVEIRA WA, SILVA JL, Mello FCM, SILVA MAI. Family violence against gay and lesbian adolescents and young people: a qualitative study. Rev Bras Enferm [Internet]. 2018;71(Suppl 3):1220-7. [Thematic Issue: Health of woman and child] DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7167-2017-0307>. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/reben/v71s3/pt_0034-7167-reben-71-s3-1220.pdf Acesso em: abril de 2021.

BRAH, Avtar. Diferenças, diversidade e diferenciação. In: Cadernos Pagu. Campinas, SP, v. 26, p. 329 – 376, 2006.

BRASIL. Senado Federal. Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. Fonte: Agência Senado. Matéria de Larissa Bortoni, Brasília, 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional> Acesso em: outubro de 2021.

BUTLER, Judith. *Frames of war: when is life grievable?* Londo, New York : Verso, 2009.

. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

. Marcos de guerra: las vidas lloradas. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2010.

. Vida Precária: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2004.

CACHÓN, L. Inmigración y mercado de trabajo en España. *Economía Exterior*, Madrid: Estudios de Política Exterior, n.28, p.49-58, primavera 2004.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos* 21: 133-157.

GÓIS, Pedro. Do ruir do muro de Berlim a uma Europa com Fronteiras In *Migrações Fronterizas/Rosana Baeninger; Alejandro Canales (Coordenadores); João Carlos Jarochinski Silva; Luís Renato Vedovato; Daniel Nagao Menezes; Durval Fernandes; Sidney Silva; Roberta Peres; Clodoaldo Anunciação; Joice Domeniconi (Organizadores) - Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” - Nepo/Unicamp, p.41-55, 2018.*

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis, p. 1-18, 1998. (versão revisada - 2010).

. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: (Org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: Claudia Lago, 1992.

HARKER, Sergio Calderón. Necropolítica. Os centros de detenção de estrangeiros e a economia dos “maus corpos”. *El Salto*, em 29-10-2019 (traduzido por CEPAT - Instituto Humanitas Unisinos). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593943-necropolitica-os-centros-de-detencao-de-estrangeiros-e-a-economia-dos-maus-corpos> Acesso em: setembro de 2020.

JONES, SH et al (2013). Handbook of Autoethnography (Coleção Queer). Left Coast Press, Walnut Creek. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 31(6):1337-1340, jun, 2015.

LEITE, AG; SILVA, JRP; MISSIATTO, HM; MISSIATTO LAF. Percepção de Homofobia Familiar e Social de Homoafetivos do Município de Cacoal/RO. Niterói, RJ: Revista Gênero. v.20. n.1. p.006-017. 2. sem, 2019. Disponível em: file:///C:/Users/viole/Downloads/38484-Texto%20do%20Artigo-129885-1-10-20191108.pdf Acesso em: abril de 2021.

LOPES, Nei, 1942. Enciclopédia brasileira da diáspora africana [recurso eletrônico]/Nei Lopes – 4 ed – São Paulo: Selo Negro, 2011.

MASANET, Erika & BAENINGER, Rosana. Brasileiros e Brasileiras na Espanha: mercado de trabalho, seguridade social e desemprego. Revista Paranaense de Desenvolvimento, Curitiba, n. 121, p.65-89, jul./dez. 2011. Disponível em: file:///C:/Users/viole/Downloads/Dialnet-BrasileirosEBrasileirasNaEspanha-3946401.pdf Acesso em: agosto de 2020.

MASANET, Erika.; PADILLA, Beatriz. La inmigración brasileña en Portugal y España ¿Sistema migratorio Ibérico? OBETS: Revista de Ciencias Sociales, Alicante: Universidad de Alicante, v.5, n.1, p.49-86, 2010. Disponível em: file:///C:/Users/viole/Downloads/OBETS_05_01_04.pdf Acesso em: setembro de 2020.

MILLS, C.Wright. A imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

PAJARES, M. La inserción laboral de las personas inmigradas en Cataluña: estudio introductorio. Barcelona: CC.OO - Centre d'Estudis i Recerca Sindical, 2002.

PATRÍCIO, Maria Cecília. No truque: fluxos migratórios de travestis brasileiras à Espanha sob uma perspectiva transnacional. Belo Horizonte/MG: Revista Carta Internacional, 2009. Disponível em:file:///C:/Users/viole/Downloads/458-Texto%20do%20artigo-1413-1-10-20160414.pdf Acesso em: outubro de 2021.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do Axé. São Paulo:

Hucitec, 1996. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991. (a)

PELÚCIO, Larissa. Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à AIDS In: Saúde e Sociedade. São Paulo, v. 20, n. 1, p. 76 – 85, 2011.

La decepción y su incidencia en el trabajo autoetnográfico, una aportación desde la fenomenología

Jorge Montesó-Ventura ¹

Resumen:

La decepción de intenciones de expectativa puede llegar a suponer una pérdida de *familiaridad* respecto del horizonte de operatividad muy interesante para todo investigador. La no repleción de tales intenciones, aunque solo sea por un instante, supone una escisión entre dos sentidos de una misma cosa donde el esperado, el que anticipa los parámetros de un mundo “propio” según nuestras habitualidades, contrasta con el surgido e inesperado, el cual evidencia la presencia de una “alteridad”, de un mundo “extraño” o no previsto. Esta duplicidad puede ser repensada como una oportunidad para la reflexión sobre la decepción en sí y sus posibilidades de *extrañamiento*, pero también para el *reconocimiento* de sí, un encuentro donde interrogar qué subyace a la formación de tales intenciones, y que habla de esa experiencia acumulada que se establece como una red de relaciones entre los distintos aspectos de lo que uno es para sí mismo y de este en relación con el mundo que habita, como comunidad de sentido. En suma, una oportunidad para acceder a una labor autoetnográfica que permita mayor comprensión de nuestra forma de vivir la alteridad.

Palabras clave: decepción; expectativas; reflexividad; autoetnografía; fenomenología.

A decepção e seu impacto no trabalho autoetnográfico, uma contribuição da fenomenologia

Resumo:

A decepção das intenções de expectativa pode levar a uma perda de *familiaridade* com relação ao horizonte de atuação, o que é muito interessante para qualquer investigador. O não cumprimento de tais intenções, ainda que por um instante, supõe uma cisão entre dois significados da mesma coisa onde o esperado, aquele que antecipa os parâmetros de um mundo “próprio” segundo nossas habitualidades, contrasta com o emergente e inesperado, que evidencia a presença de uma “alteridade”, de um mundo “estranho” ou imprevisto. que permite uma maior compreensão do nosso modo de viver a alteridade. Essa duplicidade pode ser repensada como uma oportunidade de reflexão sobre a própria decepção e suas possibilidades de *estranhamento*, mas também de *reconhecimento* de si, um encontro onde se questiona o que está por trás da formação de tais intenções, e que fala dessa experiência acumulada como rede de relações entre os diferentes aspectos do que se é para si e deste em relação ao mundo que habita, como comunidade de sentido. Em suma, uma oportunidade de acesso a um trabalho autoetnográfico que permite uma melhor compreensão do nosso modo de viver a alteridade.

Palavras-chave: decepção; expectativas; reflexividade; autoetnografia; fenomenologia.

¹ Antropólogo y doctor en filosofía. Responsable del departamento de Antropología filosófica del Centre d'Estudis Antropològics ACAF.

Disappointment and its impact on autoethnographic work, a contribution from phenomenology

Abstract:

The disappointment of intentions of anticipation can lead to a loss of *familiarity* with respect to the operating horizon, which is very interesting for any researcher. The non-fulfillment of such intentions, even if only for an instant, supposes a split between two meanings of the same thing where the expected one, the one that anticipates the parameters of a “proper” world according to our habitualities, contrasts with the emerged and unexpected one, which evidences the presence of an “alterity”, of a “strange” or unforeseen world. This duplicity can be rethought as an opportunity to reflect on disappointment itself and its possibilities of *estrangement*, but also for *self-recognition*, a meeting where to question what underlies the formation of such intentions, and which speaks of that accumulated experience which is established as a network of relationships between the different aspects of what one is for oneself and of this in relation to the world one inhabits, as a community of meaning. In short, an opportunity to access an autoethnographic work that allows greater understanding of our way of living otherness.

Keywords: disappointment; expectations; reflexivity; autoethnography; phenomenology.

1. Introducción

Es cierto que la etnografía, en su generalidad, ha tardado bastante en incorporar este posicionamiento entre sus planteamientos epistemológicos,² pero es algo poco cuestionado ya a estas alturas, al menos desde que la hermenéutica o la fenomenología pusieran su acento en ello hace alrededor de un siglo, que nuestra forma de abrirnos al mundo, el modo en que nos instalamos (*Aufstellung*) en él, determina de manera substancial nuestra concepción del mismo (*Weltanschauung*), esto es, el modo en que tendemos a comprenderlo o interpretarlo.

La época en y desde donde vivimos, la cultura de la que formamos parte y que encarnamos en nuestro modo de interactuar, el sentido que damos a elementos de pertenencia como la clase social, el género o la profesión, participan de forma significativa en la conformación de nuestro marco de comprensión, conforman la comunidad interpretativa desde la que, como personas, también como investigadores, nos manifestamos. Paradigmático de ello resulta el caso de la lengua con la que nos comunicamos y organizamos el pensamiento –nuestro acervo conceptual–³, uno de los eslabones principales en el establecimiento de esquemas mediante los que interpretar aquello que los sentidos ofrecen, como también lo que nuestra imaginación es capaz de articular desde ello.

En suma, es algo más que asumido que nuestro mundo de la vida (*Lebenswelt*), ese horizonte donde nos desenvolvemos, esa circunstancia vivida en la que actuamos, no es un mero horizonte en bruto sino un *paisaje* que se nos da siempre “desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo” (OC, II, 163). Dicho en otras palabras, nuestro conocimiento del entorno, y del otro como parte del mismo, se nos da siempre bajo el cedazo que esgrime todo este conjunto de lineamientos o hábitos, imbricados a predicados estrictamente culturales y biográficos, que, sin alterar un ápice de la realidad que nos envuelve, interceden en la médula de su comprensión.⁴

Así, vemos cómo toda percepción de realidad, toda experiencia en sentido general, se da siempre y por necesidad culturalmente mediada, donde “la percepción es siempre percepción de algo enmarcado en un contexto vital desde el que lo percibido tiene su sentido” (San Martín, 2012, p. 178). De tal modo que lejos

2 Sobre una aproximación historiográfica a los métodos cualitativos, ver Denzin y Lincoln (2003).

3 Como diría Ortega: “de suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (OC, I, 784).

4 Los propios Denzin y Lincoln (2003), a los cuales nos remitimos, analizan este efecto de los predicados culturales y biográficos en la investigación cualitativa.

queda aquel viejo debate sobre si nuestro conocimiento del mundo, y del otro en él, es una cuestión de realidad o de sujeto; hoy coincidimos en que lo es de ambos, del modo en que estos correlacionan, *donde toda conciencia es siempre conciencia-de un objeto, y donde todo objeto que se dé lo hará como objeto-de una conciencia-de* (San Martín, 1986, p. 223).

Por tanto, del mismo modo que no entenderíamos la percepción de nuestra realidad como una imposición libre de una ideal jerarquía sin exponerla a deformaciones, tampoco lo haremos partiendo de una noción de ser humano entendido como un ente pasivo que la recibe de un modo desinteresado. Al sujeto, al investigador como especificidad, le es inherente su historia, su biografía, su bagaje cultural, también sus expectativas, su proyecto de vida, como lo son sus limitaciones biológicas o su implicación sentimental... el ser humano, en su relación con la alteridad, es fiduciario de un fondo que se canaliza intencionalmente a través de un determinado *interés por medio del cual nos abrimos a ella*. No hay otro modo de mirar el mundo que no sea este: interesado.⁵

De tal modo, según sea nuestro interés, esto es, según el proyecto que cada cual mantenga y las motivaciones que de él se desprendan, sin alteración alguna del mismo, *seleccionaremos* en nuestro horizonte qué elementos atender y cuáles no, ejerciendo como “cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente [y] deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto [...] claramente selectiva” (OC, III, 612).

Así, sobre un horizonte común y compartido con otros, se produce un proceso selectivo nacido de nuestra más profunda intimidad, de nuestro fondo biográfico, donde los elementos culturales y el influjo de nuestra experiencia, junto con la proyección que le infringen nuestras pretensiones y expectativas, determinarán la comprensión que de ese horizonte hagamos. Conocer ese *fondo* –que Ortega tildó de *insobornable*– es una tarea de responsabilidad para

5 Decía Ortega en sus Meditaciones que “si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar” (OC, I, 769). Ese mirar apela ya a un interés regente que dirige la mirada, un interés que el mismo Husserl definió como un “afán por acercarse cada vez más al objeto y por apropiarse de su mismidad (Selbst) de manera cada vez más perfecta”. (1980, p. 93), un interés que tiende, en suma, al descubrimiento.

todo sujeto, especialmente, qué duda cabe, para quien debe su profesión a la descripción de alteridades, al estudio de elementos de un mundo que solo puede expresar, o exponer, a través esa retícula mediadora que supone su instalación en él, como parte afectada a la vez que afectante.

Sobre cómo este conjunto de hábitos afectan al sujeto en su labor cognoscitiva, en particular en el campo de la etnografía, es sobre lo que reflexionaremos en el presente artículo, y lo haremos poniendo especial énfasis en el impacto que la decepción de intenciones de expectativa estampa en ello invitando a un proceso autoetnográfico. De entre todos los elementos afectantes en este estar-instalado dentro de lo que uno está analizando (cfr. Ellis y Bochner, 1996), *la decepción de intenciones de expectativa* guarda una especial relevancia en tanto es parte innegociable del proceso de experiencia a la vez que un óculo privilegiado por el que acceder, precisamente, a los hábitos o lineamientos típicos sobre los que descansa la vivencia de dicha experiencia.

Esta oportunidad resulta especialmente significativa para el investigador en su relación con la alteridad, pues le permite un análisis vivencial de su relación con eso otro –a través de reconocer qué espero yo de ello– así como de sí mismo con respecto de lo otro –qué puedo descubrir de mí a partir de la decepción de mis expectativas respecto de lo otro–. Una penetración reflexiva que invitará a considerar aquellos aspectos de mí mismo con los que cuento pero que habitualmente quedan alejados de mi foco de atención. Al tiempo, y aunque exceda ligeramente el motivo que nos atañe, trataremos de no descuidar cómo afecta la posibilidad de una decepción tal en eso otro observado respecto de mí cuando eso es un sujeto humano, un ser como yo, a saber, atender a cómo el temor a *decepcionarme* puede alterar el comportamiento del sujeto observado para conmigo, la temida *reactividad*.

Experiencia de mundo, lo no intuido

Así, entrando en materia, antes de analizar la vivencia de la decepción en sí, deberemos comprender cómo y porqué se generan estas intenciones de expectativa que pueden acabar siendo pasto de la decepción, es decir, lanzar una mirada –no demasiado profunda dada la complejidad del tema y el escaso es-

pacio del que disponemos⁶ – a cómo aparecen y qué importancia tienen en nuestra experiencia tales intenciones.

Estas, como su nombre indica, son intenciones que señalan a lo aún no presente en cada percepción –a lo por venir–, prefigurando de algún modo lo que esperamos hallar en próximos encuentros con el objeto de observación. El hecho de poder llegar a tomar consciencia de ellas, de objetivarlas –algo que no siempre se produce de un modo suficiente sino a costa de su decepción–, abre la posibilidad a reflexionar sobre lo que, aun no estando presente –en su latencia o virtualidad–, es capaz de determinar el sentido de lo percibido. Su análisis facilitará, pues, la comprensión de a qué nos referimos cuando apelamos a su decepción y qué consecuencias trae, algo muy necesario para dirimir hasta qué punto el sujeto, el etnógrafo, puede llegar a ser capaz o no de reconocer sus motivos e interceder, si así lo estima, ante ellos, es decir, emprender a través del reconocimiento de esa decepción y sus circunstancias una vía para el reconocimiento de sí que posibilita el trabajo autoetnográfico.

Para ello, siendo que hemos aludido ya a la fenomenología como una de las disciplinas que más profundamente analizaron ese modo de dársenos la realidad, y siendo que para abordar el término “decepción” (*Enttäuschung*) hemos apelado a un lenguaje estrictamente husserliano, qué mejor que el pensador de Prossnitz para introducirnos en el tema. Y lo que este básicamente indica, dentro de lo que aquí nos atañe, es que, cuando nos hallamos ante un objeto de percepción determinado, un objeto trascendente – sea el mundo, las cosas u otros sujetos–, su presencia, nuestra percepción de él, no se da como una captación inequívoca de una presencia cristalizada, al contrario.

Debido a la reconocida parcialidad que nuestra mirada arrastra⁷ no ignoramos estar ante un proceso

⁶ Para ello apelamos a algunas de las lecturas husserlianas donde el autor aborda el tema, como sus *Meditaciones Cartesianas* (Hua I) o sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Hua X); sus *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI); los *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII); o los textos sobre *Percepción y atención* (Hua XXXVIII), así como *Experiencia y Juicio* (1980).

⁷ Esta exigencia se debe concretamente a la condición de finitud que nos es propia y desde la que alcanzamos a acceder a los objetos trascendentes, esto es, a que nuestra visión de la hoja está siempre condicionada a ciertas determinaciones algunas de las cuales hemos citado ya anteriormente. En extremo, empero, todas ellas remiten, independientemente del cariz que tomen (culturales, afectivas, fisiológicas...), al elemento fundamental que nos define como seres existentes: la corporalidad que somos, esa vivencia de cuerpo mediante la cual

que, pese a la fuerza de la impresión originaria y la evidencia de estar ante la cosa en sí, nos va a exigir de una constante plenificación del sentido que esta tiene para mí. Podríamos decir, con Ortega, que ante la aparente sencillez con la que una hoja se presenta ante mi ojos, “yo no he acabado de ver nunca una hoja” (OC, IX, 601), pues a pesar de tenerla ante mí, siempre quedarán aspectos de ella por descubrir, miradas que confirmar, revisiones con que corregir o rectificar lo ya visto y que nos abocan a un proceso irremediamente abierto y, quizá, inagotable.

Con todo, pese a tales determinaciones y a reconocer que la comprensión plena del objeto pueda quedar en una especie de ideal inaccesible dada nuestra condición mundana, semejante ideal no nos es ajeno. Dicho de un modo práctico, podemos ver la hoja y, aunque solo algunos aspectos de ella nos sean accesibles en cada momento, no por ello dejaremos de concluir que *percibimos una hoja*. Aunque la hoja sea percibida desde una lateralidad, sabemos que esta es algo más que la cara que estamos en condiciones de ver, no ignoramos que “el interior y el lado posterior pertenecen también con toda seguridad al sentido de la aprehensión objetiva” (Hua XXXVIII, 26, pp. 20-25) de la hoja que percibo, solo que no me son dados en presencia, no pertenecen a la impresión, aunque sí son mentados en ella.

Lo que básicamente viene a anunciarnos Husserl, algo que se torna mucho más complejo en la percepción de sujetos humanos, es que en toda percepción de un ente trascendente, sea de la naturaleza que sea, se da una *conciencia concomitante* de aquello que no aparece en la presentación pero que es constitutivo de él. En su condición de *escorzo* (*Abschattung*), toda presentación implica una *mención vacía* que acompaña a los aspectos percibidos, un sistema de remisiones donde lo dado remite a lo no visto en ese instante, y lo hace bidireccionalmente: hacia atrás en el tiempo, retroactivamente –mediante las relaciones de asociación con nuestra experiencia pasada con el objeto– a la vez que proactivamente –engendrando una anticipación que prepara la nueva percepción, exigiendo determinaciones complementarias–.

habitamos en el espacio y en el tiempo. La importancia del cuerpo en la comprensión de la experiencia en tanto vivencia es cardinal para buena parte de la fenomenología, especialmente a partir de los trabajos de Merleau-Ponty (1945), la lectura del cual recomendamos encarecidamente a todo aquel que se enfrente al estudio de lo humano en su generalidad, especialmente del otro.

Tal sistema de remisiones es posible porque no hablamos de presencias que se den aisladas de su horizonte, en un marco insólito⁸ y siempre como una primera vez, sino de presencias la percepción de las cuales se produce, como hemos indicando, dentro de un marco de comprensión unitario, dentro de una unidad de sentido o, en palabras de Husserl (1980, p.79), dentro de *campos de sentido*. Tal unidad, constituida por la acción de síntesis asociativas⁹ –con las que organizamos la experiencia entre distintas presentaciones de un mismo objeto (horizonte interno) así como de este con otros del entorno (horizonte externo)–, es la que permite establecer una anticipación originaria de lo que esté por venir respecto del objeto presentado, llenando el horizonte experiencial de sentido. Dicho de un modo sencillo, a partir de mi experiencia pasada con el objeto y de lo visto en la impresión actual tengo la capacidad, incluso la necesidad, de anticipar futuros encuentros con él.

De este modo, el horizonte queda pre-señalado, esperando el momento de su repleción (*Erfüllung*), aunque lo haga con un pre-señalamiento indeterminado en su contenido, pues lo hemos apuntado, tales anticipaciones no siempre se nos dan tematizadas (cfr. Husserl, 1980, pp.35 y sig.), hay ocasiones –lo veremos en adelante– que no atendemos al contenido de las intenciones hasta que nos falta, por ejemplo hasta que se ven decepcionadas, tornándose entonces relevantes para nosotros.

Así, nos abrimos ante un escenario de doble posibilidad. Podemos vernos ante un pre-señalamiento repletado, es decir, mis intenciones de expectativa se confirman, por lo que sencillamente se establecerán nuevas de cara a un futuro encuentro, alimentando un juego de retenciones-protenciones con el que completar o mantener activo el sentido de la cosa vista. Pero puede que no llegue a hacerlo, puede que tales intenciones se vean en algún punto obstruidas y, por ende, la repleción *interrumpida*, hecho que puede conducirnos a un estado claro de decepción.

8 Apunta Husserl (1980, p. 39) a la aparición de particularidades dentro de un horizonte de “familiaridad general indeterminada [que] se distribuye entre otros los entes que adquieren validez particular. [...] Para nosotros siempre está ya dado de antemano un mundo-en-torno objetivo. [...] El campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de ‘objetos’, captados como tales en cuanto unidades de ‘experiencia posible’”.

9 Sobre las síntesis y la fundamentación pasiva de la experiencia en Husserl, ver Osswald (2016).

He aquí uno de los puntos críticos de nuestro análisis: que las intenciones de expectativa anticipen no significa en absoluto que aseguren. En todo momento hablamos de una *prefiguración* (*Vorzeichnungen*) potencial de contenidos que se establecen dentro un horizonte, nunca de una determinación fija. La unidad que permite la prefiguración de nuevas apariciones está fundada “en conformidad con ciertos lineamientos generales o típicos” (Gurwitsch, 1979, p. 285), esto es, por unificación sintética, la cual permite anticipar, solo eso. Aunque limite la arbitrariedad de nuestra imaginación,¹⁰ en ningún caso determinará qué vaya a venir y cómo lo haga, ya que siempre cabe su decepción.

La decepción de intenciones de expectativas y la duplicidad de sentidos

En tanto posibilidad, como señalamos, toda prefiguración no alcanza más allá, es una intención indeterminada, un “afán tendencioso hacia modos siempre nuevos de darse el mismo objeto” (Husserl, 1980, p. 94). Por tanto, este afán, en su tendencia a la repleción de intenciones permanece abierto a la posibilidad de *interrupción*, es decir, a darse *con obstrucciones*.

Esto no significa, empero, que toda obstrucción conduzca necesariamente a una decepción. Puede que la obstrucción se produzca porque la hoja que nos interesa ver desaparezca de nuestra vista ocultada por otra antes de confirmar si lo que íbamos a ver de ella armonizaba o no con lo presupuesto; o simplemente que nuestro interés por la hoja cambie seducido por otro objeto más atractivo. En estos casos la obstrucción de la intención no implica, al menos por el momento, decepción alguna. Para que esta se dé, para que sintamos la decepción de nuestras intenciones, el interés por el objeto debe mantenerse, debe preservar el afán expectante, a la vez que debemos poder comprobar cómo lo dado no armoniza con lo pre-figurado, al contrario, advertimos cómo lo contraría evidenciando –como solicita el propio término *deceptio*– el (des) engaño, la falta de verdad en la que nos hallábamos. Es entonces cuando surge la conciencia de lo que Husserl

10 Para que cada modo de comparecer de la cosa misma pueda seguir referenciando a otros modos que lo completen este debe mantenerse dentro del horizonte interno, esto es, darse dentro de una serie de lineamientos generales o rasgos típicos que permitan mantener la unidad de sentido, Husserl lo llamó “tipos” (Husserl, 1980, pp. 37 y sig.).

llamase un “no así, sino más bien de otro modo” (Hua XIX/2, p. 575) o directamente lo “otro”.¹¹

La decepción de las intenciones de expectativa se produce, pues, por una pérdida de la “concordancia” ente lo esperado y lo dado, la cual se torna “contrariedad” provocando la aparición de un *conflicto* (*Widerstreit*) entre dos “versiones” *coexistentes* de un mismo objeto. En la decepción, la certeza originaria que trae consigo el nuevo sentido objetivo –integrado desde este momento en la unidad global de sentido– subyuga a la certeza que tenía la pre-expectativa –lo que pre-tendíamos que hubiese sido y no lo ha llegado a ser– pero no la hace desaparecer, únicamente la convierte en *expectativa subyugada*, otorgándole el carácter de “*nula*”.

El efecto que la decepción imprime sobre el sentido del objeto de percepción no solo afecta, pues, al sentido de la aparición en sí sino que también lo hace, de modo retroactivo, a toda la serie, incidiendo o modificándola en su globalidad –cuando creía que toda la hoja era rugosa, pues así es su anverso, la oportunidad de ver su reverso me demuestra que no, que este es liso, algo que cambia el sentido general de la hoja–.¹²

De este modo, la vivencia de intenciones que ahora vemos anulada por la decepción no desaparece, queda bajo su nueva condición en estado retentivo, siendo susceptible de ser recordada en cualquier momento. “Para la conciencia todavía se conserva como retención el sistema de la antigua aprehensión perceptiva, que se compenetra en parte con la nueva [...] con carácter de anulada” (Husserl, 1980, p. 98). La posibilidad de recordar tales intenciones, ahora anuladas, sigue viva, lo que significa que en adelante podremos identificar, mediante recordación, ambos sentidos en la serie: el vigente, con su fuerza de evidencia, y el que queda del pre-señalamiento que desde ahora lo hará cubierto por la presentación actual.

¹¹ Es importante enfatizar que, el hecho de que la decepción se funde en la falta de armonización insiste en la necesidad de mantener siempre un orden unitario en el sentido de la cosa percibida. Dicho de otro modo, la obstrucción de las intenciones de expectativa, pese a ser impugnadas mediante la evidencia de una nueva presentación, nunca implica el incumplimiento total o absoluto de las mismas (cfr. Hua XIX/2, p. 576). De ser plena su exención, fraccionaría la unidad del proceso intencional de tal modo que sería imposible poder seguir hablando de una misma cosa, es decir, la decepción implicaría la exclusión. Hablaríamos entonces de otra cosa, no de la misma.

¹² Husserl matizará cómo no siempre la decepción deriva en una modalización retroactiva. Cuando la ruptura no es franca puede dejar abierto el conflicto y llevar a la duda, insoluble incluso, manteniendo la cualidad de posibilidad abierta o problemática (cfr. Husserl, 1980, p. 99 y sig.).

No hay, pues, fagocitación de un sentido por otro, sino una *duplicidad del contenido total del sentido de la percepción*. No hay exclusión, solo cobertura, “lo ‘otro’ cubre y anula el sentido protencialmente pre-señalado [...] que existía hasta ese momento” (Husserl, 1980, p. 96). Esta duplicidad conflictiva ofrece una posibilidad muy interesante al investigador para acceder a todo un fondo biográfico, en muchos casos latente hasta el momento de su decepción, que solo en este contraste entre lo que es y lo que esperábamos que hubiese sido se torna relevante para él, por tanto, accesible al Yo.

Aterrizando todo esto al prisma de la investigación cualitativa, que es la que aquí nos incumbe, vemos cómo todo esto cobra un verdadero sentido práctico. Imaginémosnos realizando trabajo de campo, hallándonos en disposición de entrevistar a un sujeto. Hemos preparado bien la entrevista, nos hemos documentado, tenemos cierta experiencia en este tipo de terrenos y conocemos adonde y hasta donde queremos llegar. Con todo este bagaje, la interacción con la persona se presenta como un proceso de descubrimiento de lo que ella es, pero no a modo de una mera receptividad pasiva, no por nuestra parte. A partir de las fuentes consultadas poseemos hipótesis que contrastar, tenemos una serie de ideas marco en las que deseamos movernos, determinados intereses académicos a satisfacer, también personales. Y esto solo dentro de los pre-señalamientos tematizados, conscientes. A su vez, como decimos, quizá de un modo menos consciente, encarnamos también todo un sistema interpretativo conformado por nuestra disposición para con lo otro, un sistema a través del cual objetivaremos a la persona entrevistada –hablamos de conocimientos previos que emergen en forma de prejuicios o preconceptos–.¹³

Toda la información que vayamos obteniendo de la persona entrevistada, lo que esta nos presenta, irá siendo recogida de este modo con los cestos que establecen nuestros campos de sentido –nuestros marcos de comprensión– los cuales hallarán expresión a través de nuestras intenciones de expectativa. Así, lo que percibimos irá sintetizándose con lo que hasta ese

¹³ Para una muestra empírica del impacto de las expectativas en la interacción, también en el terreno etnográfico, son fundamentales los estudios de Berger y sus colaboradores sobre la “Teoría de los estados de expectativa” de los que existe una ingente cantidad de bibliografía. La decepción sería uno de los posibles accesos a la conciencia, o vía de confirmación, de ese conjunto de expectativas que actúa en el modo de abrirnos al mundo en torno.

momento creíamos saber y que, por tanto, esperábamos de la persona. Nuestro interés por ella, “ese afán por acercarme cada vez más a ella y por apropiarme de su mismidad de manera cada vez más perfecta”, irá añadiendo aspectos al sentido general que ella guarda para nosotros, aspectos que podrán ir confirmando o no nuestras intenciones de expectativa, de modo que irán adecuándose o no a los lineamientos típicos, a los hábitos, con que acudimos al campo.

En un proceso de interacción como el presentado, donde suele existir experiencia en el terreno y buena documentación de base, es posible que muchas de las intenciones de expectativa sobre la persona entrevistada hallen su cumplimiento y, sencillamente, confirmen el sentido que esta, o lo que ella representa para nosotros como miembro de una comunidad, tenía. Si tales intenciones hallan su debida repleción, sencillamente reforzarán la aparición de nuevas protenciones, también a repletar, hasta que el interés por el objeto de estudio quede colmado. En caso contrario, en caso de decepción, surgirá el conflicto que, una vez superado el potencial momento de duda,¹⁴ derivará en la coexistencia de dos sentidos complementarios respecto de una misma figura: el presente-evidente y el pasado-anulado.

Es en este punto donde empieza a desplegarse la que hemos venido a llamar “incidencia de la decepción” en sus diferentes versiones, incidencia que estará íntimamente ligada a la relevancia afectiva que conserve la serie anulada. Puede que ambas “versiones”, la presente y la anulada, obtengan su lugar de compatibilidad en el sentido general del objeto de estudio, incluso que la evidencia hallada complazca más al observador de lo que lo hacían sus expectativas –que bien podían ser valoradas como negativas–, en tal caso el sentido presente, dominante por su calidad de evidencia, acabará adquiriendo mayor relevancia para mí que el sentido pre-señalado –ahora ya anulado–, por lo que, en su cobertura, este último irá oscureciéndose en la retención por falta de *re-presentación (Vergegenwärtigung)*, pues no suscita interés, hasta quedar en cierto modo olvidado. En cambio habrá ocasiones donde, por motivos varios

14 En el mismo capítulo de Experiencia y juicio donde aborda la obstrucción y el origen de la negación, Husserl hace lo propio con la conciencia de la duda (1980, pp. 99 y sig.) y cómo esta genera nuevas intenciones. También en su trabajo sobre *Erste Philosophie* apela, cuando no se produce la confirmación de la anticipación, a la posibilidad de una corrección (Hua VIII, 46).

–biográficos, culturales, circunstanciales incluso–, esa anulación de las intenciones de expectativa genere cierta resistencia al olvido, a saber, siga insistiendo en llamar mi atención, pues la “versión” anulada, pese a serlo, no deja de mantener su relevancia, de suscitar mi interés.

Hay que recordar que la *relevancia afectiva* de un objeto de percepción es independiente del contenido de lo percibido, y en muchos casos la modificación del sentido puede sustentarse en una alteración en el contenido de la experiencia que no afecte a su relevancia afectiva, de aquí que una decepción de intenciones de expectativa pueda incluso ser valorada como positiva.¹⁵ Considerar ese “sistema de la antigua aprehensión perceptiva” como anulado –por tanto, como parte del “pasado”– no tiene porque alterar, ni mucho menos socavar, la relevancia que dicho sistema mantenga para mí –solo que anteriormente lo tenía como posibilidad presente y ahora, en tanto anulado-clausurado, lo hará como posibilidad representable o evocable–. Consecuentemente, mi interés por el sentido anulado no tiene porque verse menoscabado, llegando incluso a poder mantener mayor relevancia afectiva que el vigente.

No son raros los abandonos que se producen en el campo por pérdida de interés por parte del investigador, una merma provocada por esa decepción que se acompaña de cierta resistencia afectiva, independientemente de los motivos que luego aleguemos en su objetivación. Tampoco lo es la aparición en el profesional de ciertas resistencias a aceptar algunos postulados en el entrevistado que, pese a recogerlos en nuestros estudios, no por ello dejan de generar incomodidad en nosotros, repetimos, independientemente de los juicios de valor que de ello se desprendan y de las inhibiciones a las que necesariamente se deba todo profesional.

En todo caso, el hecho de que un sentido anulado siga resultándonos relevante pese a su decepción, ciertamente *habla menos del objeto de estudio que de nosotros mismos respecto de lo que dicho objeto*

15 Hay que enfatizar la idea de que cuando hablamos de “decepción” en este contexto lo hacemos de intenciones de expectativa, de *Enttäuschung*, no de decepción en el sentido ordinario, la cual refiere a un pesar por el desengaño. En tanto decepción de intención de expectativa, esta solo indica la interrupción por no cumplimiento, pero el valor afectivo que ello suponga no necesariamente ha de ir asociado a un pesar. Hay ocasiones que la decepción puede ser bien valorada, como cuando entrevistamos a alguien con quien discrepamos profundamente con sus ideas –un señor de la guerra por ejemplo–, puede que en determinados casos, no hallar aquello que esperamos según nuestros lineamientos pueda ser agradable.

significa para mí—he aquí el punto de engarce donde la rememoración del sentido anulado puede resultarnos provechosa en tanto (auto)etnógrafos; he aquí el punto de interés donde la decepción se presenta como una oportunidad mediante la incidencia que mantiene en el reconocimiento de toda alteridad, en tal caso como alteridad-atendida, como también de nosotros mismos en tanto sujetos-atentos—. “La rememoración, conforme a su estructura protencional, no es tan solo conciencia intencional de un acontecimiento pasado, sino además auto-conciencia.”¹⁶ (Ferrer, 2011, p. 174).

4. Un proceso de reflexión y reconocimiento, una oportunidad a la autoetnografía

Como decimos, toda exposición en el terreno, bajo la modalidad etnográfica que sea, puede evidenciar un *conflicto de intereses* en el investigador cuando el interés por el sentido anulado se mantiene una vez las intenciones se hallen obstruidas, conflicto que puede verse pronunciado cuando nuestro interés por ellas sea incluso mayor que el que sentimos ante la evidencia presente. Ahora bien, algo que en la vida personal puede comportar alteraciones afectivas substanciales—estados de angustia o de nostalgia—, en el terreno profesional no tiene porque tener mayor afectación. En tanto profesionales, todo etnógrafo debe estar preparado para lidiar con tales conflictos de modo que su querencia no entorpezca o altere de forma crítica la recogida de datos. Precisamente nuestro planteamiento es diametralmente opuesto a este, en nuestro caso preferimos entender semejante conflicto como una oportunidad.

Cuando nuestras expectativas se ven decepcionadas, lo hemos ido viendo, lo que estrictamente vivimos es la frustración o obstrucción de las habitualidades a través de las cuales encarábamos la situación vivida. Estas intenciones no son otra cosa que proyecciones lanzadas a partir de lo conocido, o de lo que creemos conocer, esto es, un buen indicador de nuestros parámetros de *familiaridad*. La resistencia a aceptar que tales intenciones sean anuladas es, a su vez, una resistencia a renunciar a dichos parámetros, a aceptar la desvinculación con nuestro ahora pasado sobre el que se funda nuestra idea de “propiedad” —motivado por la indiferencia o incluso potencial contrariedad

que suscita aceptar la realidad tal y como se nos presenta—. Dicho de otro modo, la obstrucción de lo que esperábamos haber visto nos sitúa en un punto de no reconocimiento en el presente —o de difícil reconocimiento al menos— de una parte del horizonte de familiaridad en el que nos hallábamos inmersos, dejándonos, durante un periodo de tiempo, en un estado de extrañeza frente a eso “otro” aparecido, lo que suele traer cierto estado de *desazón*.¹⁷

Más allá de la intensidad con que cada cual viva semejante angustia—repetimos que puede darse mucha variabilidad entre una decepción profesional y una íntima o personal—, esta ruptura abre un escenario muy interesante para todo investigador, al tiempo que obviamente peligroso para la evolución de su trabajo. Tras la decepción—que actúa a modo de lapso— nos hallamos ante un escenario donde buena parte de las referencias conocidas se desvanecen, pues nos hallamos ante un “no así, sino más bien de otro modo”. Husserl lo refería como esa sensación de hallarse ante lo extraño (*Fremdwelt*), en un mundo vacío de referencias, impredecible y anónimo (*Nammenlose*), un “afuera” no esperado que se presenta como un horizonte desconocido, aunque nunca lo sea del todo (Hua XV, p. 429). Es lo que Heidegger (2009, p. 207) tildase de mundo inhóspito (*Unheimlichkeit*), un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*) donde, por falta de referencias, a uno no lo queda más asidero que la posibilidad de ser desde sí mismo.

Esta extrañeza, eso inesperado que nos hace sentir fuera del hogar—*inhospitamente*—, nos arroja a un horizonte donde ya no podemos dar nada por sentado—todo lo que sabíamos sobre el entrevistado se desmorona ante nosotros—, pues ya no hay conocimiento implícito que predelinee lo que está por venir, nada que nos permita anticipar. Una sensación de vacío que nos empuja hacia nosotros mismos, reflexivamente. Tal es el punto donde virtud y tentación se cogen de la mano para el investigador.

La virtud es manifiesta, hablamos de la virtud de la “mirada limpia”, de esa posibilidad de *extrañamiento* con la que el etnógrafo debe acceder al mundo.¹⁸ vaciado de prejuicios—mientras seamos capaces de

¹⁷ Es interesante atender en este punto a la diferencia husserliana donde divide su mundo de la vida (*Lebenswelt*) entre un mundo familiar y un mundo extraño, diferenciación muy acorde con su noción de “propiedad-impropiedad”. Sobre ello ver los artículos de Waldenfels (2001) y Osswald (2018).

¹⁸ Sobre este fenómeno y su relación con el mundo de la vida, resulta muy ilustrativo el artículo de Bustos y Fernández (2005).

¹⁶ Aplicado al terreno que nos ocupa sería pertinente apelar en este punto a los estudios de Coffey (1999) donde se aborda, de manera cualitativa, esta vinculación del Yo en todo proceso etnográfico.

de mantenerlos alejados—; la tentación, en cambio, más oscura, no anda lejos, es la tentación de aferrarse precisamente a esos prejuicios como continentes de familiaridad, incitados por la inquietud que nos provoca su ausencia. En otras palabras, incapaces de hallar asideros que consientan la reorientación de nuestros parámetros de familiaridad para con el objeto de estudio, solo el *pasado*—donde todavía guardaba mis intenciones abiertas— parece ser capaz de devolvernos semejante estado manteniendo la angustia aletargada—he aquí uno de los motivos fundamentales por los que las intenciones pasadas pueden cobrar una inusitada relevancia tras su decepción—.

De aquí la tentación a aferrarse a preconceptos e insistir en abrirnos al mundo a partir de ellos pese a la evidencia vivida.

De este modo vemos cómo tentación y oportunidad andan de la mano. Nos hallamos en un punto clave donde lo “propio” se conforma en combinación con lo “extraño”, de manera que la alteridad penetra en la esfera de la intrasubjetividad (Waldenfels 2001, p. 126). Sabemos de la dificultad, casi insoportable, de resistir a que nuestros pre-señalamientos, una vez alcanzado este estado de extrañamiento, reaparezcan como subterfugios; incluso que la misma resistencia comporte mayores niveles de inquietud si cabe. Pero nos “debemos”, en tanto responsables de nosotros mismos y especialmente como profesionales, a la obligación de utilizar esta situación de “autoretirada” del yo como una vía potencial de autoapropiación del mismo yo, esto es, a aprovechar la dislocación que sufre—en medio de ese conflicto de sentidos confrontados— para adentrarnos en un terreno permeable a la autoexploración, a la reflexión profunda de mí mismo, donde incluso “yo mismo” me torne un “otro para mí” al que poder, de algún modo, objetivar.

Este instante es el que abre las puertas al *reconocimiento* de sí (cfr. Ricoeur 2005), un acceso a mí mismo a partir de las resistencias que desde mí y para mí he hallado a partir de un lapso de decepción; un camino de reflexión con que abordar los contenidos que se despliegan sobre esos considerados parámetros de familiaridad-extrañeza que emergen de saberse actuando según los marcos de comprensión a los que estamos acostumbrados—hábitos— y en los que nos hemos conformado como sujetos sociales.¹⁹

19 Sobre los procesos de sedimentación en Husserl, ver López Sáenz (2011).

Es una oportunidad encomiable para emprender un trabajo de autocomprensión a través del reconocimiento de la experiencia propia para con esa alteridad que se halla entramada en mí; una posibilidad para emprender esa referenciada (auto)etnografía de vivencias personales sobre lo extraño en mí donde alcanzar a describir, a objetivar, toda esa red de relaciones que me vincula con lo comunitario, con lo cultural, desde la cual conformamos eso que venimos llamando nuestro mundo de la vida—en su dualidad “mundo propio”/“mundo extraño”— y que encarnamos a la vez que nos dispone cuando emprendemos todo proceso de comprensión, y que una simple decepción puede poner en evidencia.

En resumen, nos hallamos ante una oportunidad para emprender un mapeo “denso”²⁰ de ese horizonte sistémico que subyace a cada intención decepcionada, un mapeo que nos ofrece el conocimiento necesario para reconocerlo y gestionarlo cuando se manifieste en nuestra relación con lo otro, convirtiendo el potencial sesgo en oportunidad e instrumento de trabajo. Así, cuanto mayor sea el conocimiento de nosotros mismos, del contexto desde donde y por el cual hemos configurando lo que ahora somos, mejor advertiremos el influjo que todo ello pueda tener cuando nos disponemos a describir cualquier alteridad. Es la única manera de poder anularlo o re(con)ducirlo incluso antes de que la evidencia nos supere, anticipando una actitud abierta y libre de prejuicios—una actitud trascendental en definitiva—.

Esta actitud, necesaria para evitar que sesgos y prejuicios desautoricen el resultado de nuestra investigación, lo será también—y no debemos quitarle importancia— para comprender al otro en su posicionamiento como sujeto observado y, por tanto, consciente de su capacidad de provocar decepción en nosotros, algo que puede alterar de manera comprometida su comportamiento. El sujeto observado, del mismo modo que yo acudo al campo con intenciones de expectativa, alberga las suyas propias, intenciones sobre sí, sobre mí y sobre cuáles tenga yo respecto de él, pues sabe que me intereso por él. Obviamente esto puede alterar substancialmente el resultado de la observación si el sujeto empieza a modular su comportamiento en base a la lectura que haga del mío respecto de ese interés, alterando *sus*

20 Apelamos, con ello, intencionadamente al método de “descripción densa” que Clifford Geertz postulase en su Interpretación de las culturas (2000) como método y teoría para el análisis etnográfico.

outputs para mantener vivo mi interés por él, es decir, modulando su comportamiento para no decepcionarme. A nadie que haya realizado trabajo de campo se le escapa esta *reactividad* que, como observadores, genera nuestra presencia en los observados cuando son conscientes de ella.²¹

La autoetnografía, por tanto, no solo tiene valor por sí misma, sino que puede servir como herramienta de autoconocimiento con la que anticipar o considerar de inicio la posible alteración que nuestra presencia, por lo que *representamos para los otros en tanto lo que encarnamos*, mantenga; una presencia que no se restringe a lo que exhibimos sino que, como nos sucedía también a nosotros al vernos ante la alteridad, se abre a una *conciencia concomitante* de aquello que no aparece en la presentación pero que es constitutivo de nosotros, esa *mención vacía* que acompaña a los aspectos percibidos aludiendo a un *sistema de remisiones* que nos acompaña en tanto agentes extraños, como observadores interesados, como etnógrafos, pero también a través de caracteres como nuestra etnia, nuestra cultura, género, orientación sexual, clase social e incluso la ideología política que, aunque no los manifestemos o intentemos ocultarlos, están en mí como latencias de la presencia que inevitablemente soy.²²

5. Conclusiones

Decía recientemente la profesora López Sáenz (2021, p. 142) a partir de un análisis del pensamiento de Merleau-Ponty, cómo la reflexión sobre el mundo siempre retiene algo de dicho mundo. Pensamos el mundo en y desde el mundo, a partir de nuestra operatividad respecto de este, de nuestro fluir en él. Ni siquiera al pensarlo lo abandonamos. Y cuando lo hacemos nos enfrentamos a un ser humano que está

21 Son relevantes, en este extremo, los estudios de Robben (1996) sobre la tendencia del entrevistado a “seducir” en su relato al entrevistador, y cómo el autor aplica categorías psicodinámicas al trabajo etnográfico. También tiene aquí su implicación el conocido Efecto Pigmalión que analizase Rosenthal, ver el monográfico editado por Blanck (1993) centrado en el peso de las expectativas interpersonales. Finalmente, y en esta línea, resulta pertinente recuperar los trabajos de Goffman (1981) y su acento en la llamada “goal-driven” donde, según el sociólogo canadiense, se fundamenta parte de la interacción social.

22 El impacto de estas categorías en el trabajo etnográfico, también en el psicológico, lleva estudiándose de forma exhaustiva desde los noventa del siglo pasado, podemos referenciar como ilustrativos los trabajos de Russell (1999) o Gilder (1994) como pioneros en ambos caminos.

constantemente haciéndose a sí mismo en él, en ese mundo.

Lo que aquí pretendíamos era poner el acento en la decepción como una oportunidad de emprender un proceso de reflexión sobre uno mismo en su relación con el mundo en torno. Abrir la posibilidad a un *reconocimiento de sí* que incluyese en su acceso la posibilidad a una autoetnografía donde analizar esa parte de uno mismo que se halla atravesada por una red de relaciones con todo tipo de alteridades, donde lo cultural guarda un peso substancial.

La manera de abordarlo es variada, ciertamente, podemos hacerlo sin abandonar la actitud natural, esto es, de forma inductiva, utilizando el relato literario para elaborar narrativas donde lo social emerja desde el punto de vista del individuo; pero también podemos hacerlo de un modo más radical. La ruptura temporal de la operatividad, ese momento de decepción que nos abre a un mundo extraño, da acceso a un replanteamiento reflexivo de todas nuestras relaciones, esto es, una mirada a ese campo de sentido donde relacionamos hechos, “buscando en cada uno lo que retoma del precedente y lo que anticipa el siguiente” (*Ibid.*, p. 139). No como una cadena de sucesos inconexos, sino a través de la institución del sentido en ellos y por ellos. La decepción es una de las posibilidades que, sin hacerlo, parecen detener el curso natural de las cosas y permitir ese cambio de actitud que admite profundizar, mediante re(con)ducción, en aquello que analizamos y que nos afecta y constituye en tanto seres carnales, esto es, a “la auto-comprensión a través de la comprensión del mundo y de los otros, y viceversa” (*Ibid.*, p. 138).

Este tipo de reconocimiento relacional que nos permite el cuestionamiento de nuestras decepciones es una oportunidad para atender y reconsiderar ese punto de vinculación recíproca con el mundo en torno, un trabajo esencial para todo profesional que dedique sus esfuerzos en la descripción de un mundo de la vida que, en ningún caso, puede excluir lo circunstancial de uno mismo sin alterar los conceptos de propiedad-impropiedad, esto es, sin perder partes fundamentales de lo uno al excluirlo de lo otro, o sin faltar al rigor que se le supone, como dos dioses gemelos –*Dii consentes*–.

Referencias Bibliográficas

- BLANCK, P. D. (Ed.), *Interpersonal Expectations: Theory, Research, and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BUSTOS, R.; FERNÁNDEZ, G. *Extrañamiento: una inmersión en el mundo de la vida*. *Confluencia*, n. 2, 2005, pp. 95-104.
- COFFEY, A. *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*. Londres: SAGE Publications, 1999.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. *Introduction: The discipline and practice of qualitative research*. En DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (eds.), *Strategies of qualitative inquiry*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2003, pp. 1-33.
- FERRER, G. *Experiencia del pasado e imágenes poéticas. Edmund Husserl y Paul Celan (una lectura fenomenológica de Sprachgitter)*. *Investigaciones fenomenológicas*, n. 8, 2011, pp. 169-204.
- ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. (eds.). *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: Altamira Press, 1996.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- GILDER, D.; WILKE, H. A. M. *Expectation states theory and the motivational determinants of social influence*. *European Review of social psychology*, n.5, 1994, pp. 243-269.
- GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- GURWITSCH, A. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid: Alianza, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. En
- STRASSER, S. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1950.
- Erste Philosophie (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII. En BOEHM, R. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1959
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hua X. En BOEHM, R. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1966.
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hua XI. En FLEISCHER, M. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1966.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hua XV. En KERN, I. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1973.
- Experiencia y juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. En: LANDGREVE, E. (ed.). México: UNAM, 1980.
- Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hua XIX/2. En PANZER, U. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1984.
- Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewusstsein (1917-1918). Hua XXXIII. En BERNET, R.; LOHMAR, D. (eds.). Dordrecht: Kluwer Ac. Publ., 2001.
- Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Hua XXXVIII. En: VONGEHR, Th.; GIULIANI, R. (eds.). Dordrecht: Springer, 2004.
- LÓPEZ SÁENZ. M. C. *Sedimentación del sentido y tradición (Überlieferung)*. *Fenomenología y hermenéutica filosófica*. *Eikasia*, revista de filosofía, n.36, 2011, pp. 89-120.
- Ciencias humanas y fenomenología. En RODRÍGUEZ R.; JARAN, F. (eds.). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 101-143.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.

OSSWALD, A. La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.

El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis. Revista do Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity, n. 10/3, 2018, pp. 64-87.

RICOEUR, P. Caminos del reconocimiento. Madrid: Trotta, 2005.

ROBBEN, A. Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina. Ethos n.24, 1996, pp.71-106.

RUSSELL, C. Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video. Durham: Duke University Press, 1999.

SAN MARTÍN, J. La estructura del método fenomenológico. Madrid: UNED, 1986.

La fenomenología de Ortega y Gasset. Madrid: Biblioteca Nueva. 2012.

WALDENFELS, B. Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. Ideas y Valores, n. 116, 2001, pp. 119-131.

No gelo fino: notas ético-metodológicas e relacionais de pesquisas (auto)etnográficas em prisões

Francisco Elionardo de Melo Nascimento¹

Resumo

Este artigo se propõe a analisar questões éticas e metodológicas decorrentes de um percurso relacional de pesquisas em prisões brasileiras na condição de etnógrafo e policial penal cearense. Versa sobre o acesso, permanência e contato com os interlocutores em um campo em que o etnógrafo/ policial penal, ao mesmo tempo, é pesquisador e objeto de pesquisa, envolvido até o âmago no processo investigação e reflexão do contexto prisional. Deste modo, experiências passadas se confrontam com as experiências do presente dando consistência a uma narrativa em que o próprio lugar do pesquisador se torna objeto de investigação, componente imprescindível para o experimento analítico (auto)etnográfico.

Palavras-chave: Prisão; Polícia penal; (Auto)Etnografia; Lugar relacional.

On thin ice: ethical-methodological and relational notes on (auto)ethnographic research in prisons

Abstract

This article aims to analyze ethical and methodological issues arising from a relational course of research in Brazilian prisons as an ethnographer and criminal police officer in Ceará. It deals with access, remained and contact with interlocutors in a field in which the ethnographer/criminal police officer, at the same time, is a researcher and object of research, involved to the core in the process of investigation and reflection of the prison context. In this way, past experiences are confronted with the experiences of the present, giving consistency to a narrative in which the researcher's own place becomes an object of investigation, an essential component for the (auto)ethnographic analytical experiment.

Keywords: Prison; Criminal Police; (Auto)Ethnography; Relational place.

Introdução

Parte das pesquisas desenvolvidas em prisões brasileiras tem se destacado pela produção de um renovado caráter teórico, metodológico e epistemológico nas Ciências Sociais. De acordo com Godoi e Mallart (2017), a problemática das prisões no Brasil tem movimentado um campo de pesquisas consistente, diversificado e em crescimento pela diversidade teórico-metodológica e das temáticas. Esses estudos, embora beneficiados pela literatura clássica, ultrapassam o paradigma das prisões caracterizadas como instituições fechadas e isoladas da sociedade (CLEMER, 1958; GOFFMAN, 1974), permitindo-nos perceber a correspondência entre o que acontece dentro e fora das prisões.

São pesquisas que pautam os fluxos entre o fora/dentro das prisões (GODOI, 2017; NASCIMENTO; SIQUEIRA, 2022), as narrativas de condutas e códigos que atravessam prisões e periferias (BIONDI, 2010), trânsitos incessantes entre o “mundão” e os dispositivos de controle (MALLART; RUI, 2017), o funcionamento das prisões a partir dos seus atravessamentos, circulações e porosidades das prisões (BARBOSA, 2005),

¹ Professor na Faculdade Ieducare do Centro Universitário Uninta (Fied, Tianguá, Brasil). E-mail: elionardomelo@gmail.com

as experiências e trajetórias de profissionais nas prisões (TAETS, 2012) e as redes de afetos e vínculos atravessadas pela experiência prisional (PADOVANI, 2018).

No conjunto desses trabalhos, pesquisadores engajados em desvendar opressões e sofrimentos causados nas/pelas prisões têm dedicando parte expressiva das suas análises para tratar das condições, procedimentos e os modos como as experiências pessoais e relacionais não são apenas ponto de partida para a realização do trabalho de campo etnográfico, mas atravessam todo o processo de investigação e escrita de suas etnografias. Biondi (2010) e Padovani (2018), por exemplo, não ingressaram nas prisões como pesquisadoras, mas se relacionando como visitantes da prisão. Biondi como visita do seu companheiro e Padovani como visita de uma amiga e agente de uma instituição religiosa. As pesquisadoras não ingressaram nas prisões para fazer trabalho de campo etnográfico, antes elas desenvolveram suas pesquisas se relacionando com as prisões enquanto visitantes. Deste modo, essas pesquisas não seguem os ditames de uma possível neutralidade, objetividade e impessoalidade da produção do conhecimento nas Ciências Sociais, antes elas se preocupam em analisar o modo como os dados analisados foram produzidos, seja pelas relações de alinhamento ou de oposição a determinados grupos que ocupam diferentes espaços de poder na dinâmica das prisões. Se entendermos que, de certo modo, toda etnografia é uma autoetnografia, onde o “eu” do etnógrafo está, o tempo todo, imbricado na investigação (COFFEY, 1999; SANTOS, 2017), podemos perceber que as experiências pessoais têm papel importante em todo o processo da pesquisa (auto)etnográfica.

De acordo com Santos (2017) e Chang (2008), a autoetnografia é feita a partir de um equilíbrio triádico que tem: a) etnografia como orientação metodológica e analítica; b) a interpretação ancorada na cultura e; c) a autobiografia como processo reflexivo. Isso implica dizer que o que caracteriza o método autoetnográfico

(...) é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) e os fatores relacionais que surgem no decorrer da investigação (a experiência de outros sujeitos,

barreiras por existir uma maior ou menor proximidade com o tema escolhido, etc.) (SANTOS, 2017, p. 119).

Autoetnografia, se entendida como método, nas palavras de Reyna e Friggi (2020), é um processo de auto-observação e investigação reflexiva que se desenvolve em todo o trabalho de campo etnográfico e da escrita. Trata-se de um duplo sentido no qual alguém que pertence a um grupo reflete sobre o próprio grupo e contexto no qual está inserido ou é o próprio relato da experiência pessoal/subjetiva que se torna objeto de reflexão – uma escrita autobiográfica com interesse etnográfico. Nas pesquisas (auto)etnográficas, a reflexividade acompanha todo o processo de investigação. Isso implica dizer que, partindo da própria experiência do autor enquanto sujeito (e dos seus interlocutores/as), pensa-se o papel político do autor para com a temática, seja pela influência desse papel na escolha da problemática ou dos seus direcionamentos investigativos. Neste caso, o pesquisador é parte constituinte das relações que são o foco desse tipo de pesquisas e a reflexividade “impõe a constante conscientização, avaliação e reavaliação feita pelo pesquisador da sua própria contribuição/influência/forma da pesquisa intersubjetiva e os resultados consequentes da sua investigação” (SANTOS, 2017, p. 218). Em outras palavras, a reflexividade implica dizer que o pesquisador está completamente envolvido nos fenômenos sociais que ele documenta cujas cenas “observadas” não existem sem a sua presença enquanto etnógrafo.

Este texto resulta de um percurso de pesquisas (auto)etnográficas desenvolvidas no sistema prisional do Ceará a partir do duplo papel ocupado pelo autor, enquanto policial penal² e etnógrafo. Como questões centrais, priorizo a análise de dois aspectos circunstanciais da pesquisa (auto)etnográfica: a primeira é a trajetória de dentro para fora da autoetnografia, pelo modo como nos afetamos a desenvolver um projeto de pesquisa e; a segunda decorre das questões éticas envolvidas neste tipo de pesquisa. Deste modo, as questões metodológicas e éticas que versam sobre a entrada, permanência e interlocuções com diferentes sujeitos em um campo de pesquisa multissituado

2 Neste texto, agentes penitenciários e policiais penais são duas nomenclaturas usadas para se referir aos profissionais da segurança prisional.

(MARCUS, 1995), mediadas pelo caráter das relações, são o foco desta discussão.

O lugar relacional é utilizado aqui como recurso autoetnográfico, pelo modo particular de fazer pesquisas em prisões cearenses. Portanto, encarar este texto como (auto)etnografia é, antes de tudo, caracterizar o lugar relacional ocupado por mim frente a analítica das prisões brasileiras. Isso implica dizer sobre o lugar da própria experiência na produção do conhecimento etnográfico, ou melhor, dizendo, do conhecimento que é corporificado pelas experiências pessoais de sujeitos localizados na fronteira entre pesquisar e trabalhar no fora/dentro das prisões. A escrita em primeira pessoa faz emergir o “eu” por meio da escrita, tal como o resultado de um encontro intersubjetivo que se mostra polifônico entre o “eu” e o “outro” num conjunto de relações documentadas em que o lugar do autor é o foco para as análises.

O texto está dividido em duas seções, além da introdução e das considerações finais. Na primeira, exploro as implicações do lugar relacional ocupado pelo autor enquanto policial penal e etnógrafo para tratar da entrada, permanência, observação e interlocuções nas prisões. Na segunda seção, a partir do processo de liberação formal para a realização da pesquisa de doutorado, abordo as práticas burocráticas e os limites éticos impostos às Ciências Humanas e Sociais pelo sistema CEP/ CONEP³, assim como sinalizo as potencialidades de fazer pesquisas assumindo a própria experiência e dos outros sujeitos como fecundo material analítico para pensar as prisões.

A inserção e os percursos relacionais de pesquisas no campo das prisões

Em novembro de 2011 iniciei a minha trajetória na prisão, quando prestei concurso para agente penitenciário do Ceará. O certame foi longo e composto por fases eliminatórias e classificatórias e, em março de 2013, eu e mais 799 agentes penitenciários fomos nomeados para o cargo. Desde então passei a me relacionar com as prisões na condição de profissional, atuando na Penitenciária Industrial Regional de Sobral (PIRS). Ainda em 2013, concomitante ao ingresso na PIRS, iniciei a graduação em Serviço Social, sendo, a partir de então, que as inquietações sobre o lugar

ocupado por mim e as relações com os outros no cotidiano das prisões são vislumbradas enquanto objeto de pesquisa. Assim, concordo com a afirmação de Bachelard (2006, p. 129) de que é mais o objeto que nos escolhe do que nós escolhemos a ele.

Era um espaço novo, cheio de armadilhas e perigoso, principalmente pela minha condição de agente penitenciário e pesquisador. De um lado as relações de inimizades entre profissionais e pessoas presas produzidas no cotidiano e, do outro, as normas e regras institucionais nas quais pesquisadores que se aventuram nas prisões devem seguir. Ainda na graduação, tomei a percepção dos agentes penitenciários sobre a execução das técnicas e estratégias para ressocialização dos internos na PIRS como objeto de análise (NASCIMENTO, 2015)⁴. Esse trabalho foi o meu primeiro esforço em analisar a prisão por uma abordagem pouco comum nas pesquisas do Serviço Social: a etnografia.

Na PIRS, permaneci exercendo minhas atribuições como agente penitenciário até março de 2016, quando fui beneficiado com o afastamento por dois anos para cursar o mestrado. Porém, durante esse período, continuei frequentando sistematicamente prisões cearenses para a realização do trabalho de campo que se deu por meio da observação participante, entrevistas, análise de documentos e pela própria experiência como trabalhador das prisões. Ao retornar para o efetivo trabalho, em março de 2018, solicitei transferência para a Cadeia Pública do município de Meruoca-CE e, em janeiro de 2019, retornei para a PIRS onde continuo atuando na instituição como policial penal.

Fazer observação participante na instituição em que exerço minhas atribuições profissionais me renderam problemas de pesquisa em âmbitos complexos e variados, tais como as inseguranças comuns aos pesquisadores inexperientes e os entraves na relativização do cotidiano dos profissionais, cotidiano o qual eu também estava inserido. Ao mesmo tempo, experimentei ser um “estranho”, alguém que via o cotidiano prisional e a si mesmo como objeto. Eu tive a experiência incomum de ser agente penitenciário e, simultaneamente, observar os outros e a mim mesmo como trabalhadores da prisão. Eu fazia parte da cena, ainda que fora dela.

A familiarização com o contexto de pesquisa me imputava um esforço maior para enxergar as regras

3 O sistema CEP/CONEP é formado pelo Conselho Nacional de Saúde (CONEP) e pelos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) distribuídos em diversas universidades.

4 A apreciação ética foi identificada pelo CAAE: 44925015.5.0000.5053.

culturais tácitas existentes na prisão, pois as minhas experiências enquanto agente penitenciário – sujeito alinhado às expectativas e condutas morais dos profissionais da segurança prisional – dificultavam a visualização das experiências das pessoas presas e de seus familiares naquele contexto, sem a contaminação do olhar de autoridade do agente penitenciário. Eu me dava conta das dificuldades de pesquisar o meu próprio cotidiano de trabalho como etnógrafo. Era preciso estranhar o “eu” e me familiarizar com o “outro”. Percebendo que as experiências vivenciadas ao longo da observação participante me situavam como *insider* e *outsider*, ora simultaneamente, ora intercalada em cenas do cotidiano prisional.

Não é novidade afirmar que o trabalho de campo etnográfico envolve alternância entre a experiência interna e externa, tendo-as simultaneamente no decorrer do trabalho de campo (SPRADLEY, 1980). Isso implica dizer que, durante toda a caminhada das pesquisas na prisão, fui impelido a pensar racionalmente sobre as interconexões entre participar, escrever e observar tal como um modo de vida nas prisões. Um processo reflexivo que informa a experiência do aprender a olhar para escrever; ao mesmo tempo em que reconhece que o próprio olhar é moldado e limitado por um sentido do que e como escrever (ERMESON et al., 2011).

Muitos foram os questionamentos dos meus colegas, agentes penitenciários, sobre a dimensão ética e metodológica das minhas pesquisas, por vezes associando às instituições que defendem os Direitos Humanos. No imaginário dos “guardas”, minha monografia e minha dissertação de mestrado seriam objeto de denúncia frente aos órgãos de defesa dos Direitos Humanos. Tais Órgãos fiscalizam, e eventualmente punem, os excessos do uso da força no trabalho dos profissionais da segurança. Aos olhos de parte hegemônica desses profissionais, nada mais são do que “defensores de bandidos”. Eu e a pesquisa fomos alvos constantes de análise e suspeição.

Seguindo as afetações provocadas pelo cotidiano do trabalho na prisão, propus discutir o aprisionamento de travestis no Ceará (NASCIMENTO, 2022). A discussão foi objeto da minha pesquisa de mestrado em Sociologia, proposta originada enquanto eu observava e participava do dia a dia das travestis em cumprimento de pena privativa de liberdade na PIRS. O trabalho de campo, que inicialmente seria totalmente desenvolvido na PIRS, no seu decorrer, foi expandido ao Presídio

Irmã Imelda Lima Pontes e ao Centro de Execução Penal e Integração Social Vasco Damasceno Weyne (CEPIS).

Mais uma vez, as relações tecidas antes, durante e depois do trabalho de campo foram atravessadas pelo lugar relacional que ocupo nas prisões. Tal como fez Larissa Nadai (2018), em sua etnografia sobre laudos periciais do Instituto Médico Legal (IML) de São Paulo, apostei nas relações pessoais que fazem andar os processos burocratizados do Estado, dentre esses a liberação institucional para a realização de nossas pesquisas. No caso de Nadai, o investimento nessas relações se deu para contornar o tempo de espera dos expedientes burocráticos impostos, sendo a “fiança moral” de um funcionário a estratégia encontrada para dar pessoalidade e celeridade ao processo de liberação da sua pesquisa a ser realizada em documentos arquivados no IML. No meu caso, o contato inicial com os gestores das unidades prisionais da Região Metropolitana de Fortaleza, *locus* da pesquisa do mestrado, foi intermediado por um colega agente penitenciário e amigo que, de 2016 a 2018, ocupou cargo de gestão na Coordenadoria Especial do Sistema Prisional (COSIPE NORTE). Sua “fiança moral” teve peso na brevidade das negociações e, imediatamente, foi-me concedido acesso ao cotidiano das unidades prisionais, aos profissionais e às travestis que foram interlocutoras na pesquisa.

Era comum eu ser identificado pelos diretores e por outros profissionais nas unidades prisionais como o “colega agente penitenciário que está realizando a pesquisa de mestrado aqui”. Essa identificação me proporcionava status de pessoa “insuspeita”, de confiança e alinhada moralmente em relação de justaposição aos profissionais da segurança prisional. Ou seja, eu era produzido como alguém que poderia ter acesso privilegiado ao cotidiano prisional e às informações pouco divulgadas ou alocadas no campo do segredo. Minha posição, ademais, possibilitava a manutenção de contatos com as interlocutoras travestis reclusas, visto que alguém fora do meio certamente teria dificuldades múltiplas de inserção, principalmente no impedimento da circulação nas dependências das prisões que são baseadas na “segurança prisional”.

Ser agente me garantiu, por um lado, privilégios em campo (concessão da permissão para a entrada, permanência e interlocução com os sujeitos nos locais que escolhi como campo), por outro, implicou

diretamente em questões metodológicas e operacionais da pesquisa, limitando os discursos das travestis no que respeita às “atividades ilícitas” ou à posse de objetos “não permitidos” no interior das penitenciárias.

Pesquisar o e no meu espaço de trabalho me coloca em uma posição particular como etnógrafo da prisão. De um lado, a relação de alinhamento aos profissionais me possibilita privilégios em campo, mas, por outro, nas relações com as travestis, sou identificado como agente de segurança. Alguém responsável pela manutenção da ordem, disciplina e do controle da circulação de pessoas, materiais e informações que entram, saem ou ficam retidos na prisão. Tal identificação em campo limita diretamente as narrativas dos sujeitos com os quais mantenho relações hierárquicas e assimétricas de poder no cotidiano de trabalho nas unidades prisionais, porém essa limitação, em alguns casos, foi ultrapassada pela longevidade das interlocuções e pelo firmamento de relações de confiança entre interlocutoras e pesquisador, possibilitando-nos perceber que os discursos não apenas falam sobre contextos e relações sociais, mas os constroem e reconstroem na medida em que são alterados e atribuídos a finalidades específicas guiadas por relações de poder.

O duplo papel ocupado nas prisões, principalmente a minha condição de agente penitenciário, implicou ainda em desconfiças das travestis e dos profissionais no que diz respeito às minhas intenções políticas em pesquisar gênero e sexualidade a partir do aprisionamento de travestis, sendo o meu corpo e minha sexualidade objetos de suspeição e análise. Não eram incomuns as insinuações dos profissionais de que eu fosse “baitola”⁵ ou das travestis em me identificarem como um “entendido”, alguém que certamente sabia das sensações descritas por elas sobre o intercuro sexual. Tais reações partem de uma suposta incompatibilidade em exercer a função de agente penitenciário e pesquisar gênero e sexualidade a partir de travestis na prisão, ou melhor dizendo, pertencer à segurança penitenciária e ter orientação sexual não heterossexual. Diz também respeito à suposição recorrente de “inutilidade” de pensar Estado a partir do gênero, se não por uma perspectiva totalizante e masculina (NASCIMENTO, 2022, p. 54).

As suposições das minhas intenções políticas, tanto do lado dos profissionais como das internas, partiam de um ponto comum: era ele (o pesquisador/ agente) um homem gay. Essa identificação me acompanhou como uma sombra durante todo o trabalho de campo, incidindo na composição detalhada das narrativas das travestis sobre a corporalidade e sexualidade e levantando críticas por parte dos profissionais, que mostravam incompreensão pela temática escolhida. Na visão de parte dos agentes, o aprisionamento de travestis era um tema menor, muito aquém da relevância de pesquisar o trabalho da segurança prisional. Por outro lado, a minha identificação como gay poderia macular a virilidade, o destemor e a coragem propagados como atributos do ideal de masculinidade pressuposto aos agentes.

Tratando dos desafios da pesquisa etnográfica, Clifford (2002) afirmou que muito da escrita etnográfica é fruto do trabalho de campo, mas a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Para ele, os dados constituídos em condições discursivas e dialógicas desde eventos e encontros da pesquisa se constituem em anotações de campo e só podem ser apropriados por meio de formas textualizadas, momento em que o etnógrafo traduz sua experiência valendo-se da autoridade etnográfica. Esse processo é complexo e modulado por estrangimentos políticos e pela ação de múltiplas subjetividades, sendo o próprio pesquisador parte do plano de investigação da pesquisa de campo, por isso, a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita.

Tal como a etnografia, o fazer do Estado também é um fazer escrito (DAS, 2020). Desta forma, não é menos importante refletir sobre o meu papel enquanto agente de Estado atuando diretamente na produção de escritos, seja por meio da atuação policial na prisão ou como doutor formado em uma universidade pública. Tanto as anotações e registro nos livros de ocorrência, as chamadas nominais e conferências de presos quanto os artigos, resenhas e o relatório final das pesquisas são agenciamentos próprios de saberes da produção estatal, constituindo-se como exemplos de como o Estado passa a fazer parte do cotidiano das pessoas em diferentes contextos e, de modo bastante específico, se conecta neste modo de fazer pesquisa. Todos esses escritos são produzidos por e produzem modos de vida e de viver nos diferentes espaços em que atuam, tal como na prisão e na universidade, mas, como

5 “Baitola” é um termo cearense que significa “viado”. Os dicionários de português grafam veado, mas, em sotaque cearense acentua-se o “i”, de viado. Ou seja, refere-se a alguém que desenvolve relações sexuais e afetivas com pessoas do mesmo sexo.

nos ensinou Das (2020. p. 238), a autenticidade da produção destes documentos pode sempre ser colocada em questão, uma vez que “a identidade do sujeito nunca pode ser plenamente assumida em um encontro com o Estado”.

Desenvolver uma pesquisa assumindo papéis relacionais em um campo de pesquisa multissituado implicou nos modos como passei a ser visto pelas travestis e seus familiares, assim como pelos agentes, de modo que relações polissêmicas foram constituídas por mim e os demais interlocutores, nos mais diversos espaços de interação dentro e fora das prisões. Algumas narrativas das travestis abordavam a expansão das facções e os seus reflexos no cotidiano prisional, quando surgiu o interesse de pesquisar no doutorado as sociabilidades entre diferentes agrupamentos nas prisões cearenses.

Trâmites de pesquisa: questões éticas e metodológicas em foco

No final de 2015 e início de 2016, as dinâmicas prisionais e criminais sofreram alterações com a presença incisiva de coletivos prisionais, dentro e fora das prisões cearenses. A imposição de regras para a circulação de pessoas entre os bairros, a expulsão de moradores de conjuntos habitacionais e as disputas entre facções pelo domínio dos territórios eram mobilizadas pelo mercado de compra e venda de drogas, sendo veiculadas com destaque pelos meios de comunicação local quando o assunto era violência, medo, segurança pública e sistema prisional.

No cotidiano prisional, a existência de eminentes conflitos entre presos, agentes penitenciários e visitantes ocasionou motins, rebeliões e mortes de presos em diversos estabelecimentos prisionais do Ceará, principalmente nas rebeliões de maio de 2016 (NASCIMENTO, 2022; NASCIMENTO; SIQUEIRA, 2022). Tais rebeliões provocaram mudanças na gestão das unidades prisionais e nos modos dos profissionais da segurança desempenhar suas atribuições no cotidiano carcerário, ocasionando também a realocação dos presos faccionados para unidades prisionais específicas seguindo como critério suas filiações às facções. Nas ruas, os ataques a ônibus e prédios públicos em Fortaleza e região metropolitana gerou sensação de insegurança e medo na população. Esse episódio deu visibilidade ao Primeiro Comando da Capital

(PCC), Comando Vermelho (CV), Guardiões do Estado (GDE) e a Família do Norte (FDN), apontados como os principais coletivos prisionais que atuam dentro e fora das prisões no Ceará (PAIVA, 2019; SIQUEIRA *et al.*, 2022).

Convicto de que o meu objeto de pesquisa abordaria as sociabilidades entre diferentes grupos existentes nas prisões desde a expansão das facções no Ceará, coube eleger quais unidades prisionais seriam lócus para o trabalho de campo. Minha intenção inicial era fazer observação participante em unidades prisionais que estivessem abrigando presos de diferentes grupos, faccionados ou não. Por isso, decidi que a Casa de Privação Provisória de Liberdade Professor Jucá Neto (CPPL III), Casa de Privação Provisória de Liberdade Agente Elias Alves da Silva (CPPL IV) e Centro de Execução Penal e Reintegração Social Vasco Damasceno Weyne (CEPIS) seriam espaços que dariam conta da diversidade de grupos que eu tinha como proposta de discussão metodológica nesta pesquisa.

Esse era um objeto de pesquisa ambicioso, perigoso e extremamente complexo, principalmente por conta do lugar que ocupo de agente de segurança. O meu contato com a temática na pesquisa de mestrado não foi apenas importante para a formulação do recorte de pesquisa, mas também para a escolha das prisões que escolhi como campo. Todas as unidades prisionais citadas integram o Complexo Prisional Estadual de Itaitinga II. A CPPL III, de acordo com um dos interlocutores ocupante de cargo de gestão na COSIPE, era considerada, em 2018, pelos gestores da Secretaria da Justiça e Cidadania como o “comitê executivo do PCC no Ceará”. Este estabelecimento penal foi destinado, após a estratificação dos presos, para todos os integrantes do PCC que estavam reclusos nas grandes unidades prisionais da Região Metropolitana de Fortaleza. Já a CPPL IV foi designada para o CV e a CEPIS destinada à “massa carcerária”, ou seja, reservada para os presos não faccionados.

Para conseguir a anuência para a realização da pesquisa junto à Secretaria da Justiça e Cidadania (SEJUS), por meio da qual acessaria os estabelecimentos prisionais acima citados e manteria interlocuções com as pessoas e acesso aos documentos sob a responsabilidade do Órgão pela via institucional, segui os trâmites burocráticos especificados na Instrução Normativa 001/2014 que estabelece normas específicas e avalia todos os projetos de pesquisa submetidos à SEJUS

por intermédio da Escola de Gestão Penitenciária e Formação para a Ressocialização (EGPR). Como pré-requisito para a anuência, a Normativa esclarece em seu artigo 11 que – “Os estudos especiais somente serão realizados quando de interesse institucional, tendo prioridade aqueles relacionados aos objetivos estratégicos da SEJUS” (CEARÁ, 2014, p. 54). Naquele momento, ao entender da responsável pela Pasta, Socorro França, uma pesquisa que tentasse compreender as dinâmicas do cotidiano das unidades prisionais certamente seria útil para o Órgão. Por isso, apostei no procedimento burocratizado para pleitear a autorização para a realização da pesquisa.

Ao contrário de como segui no mestrado, no qual apostei nas “fianças morais”, para o desenvolvimento desta pesquisa encarei os procedimentos burocratizados para legitimar a minha entrada nas prisões que escolhi como campo, galgando assim a “legitimidade burocrática” dos papéis e suas marcas. Ao analisar as vias de acesso formal e informais ao seu campo de pesquisa, Nadai (2018) coloca em suspeição a fragilidade dos acordos orais que, a seu ver, são fragilmente destrutíveis no contexto das pesquisas institucionais. Por outro lado, ela argumenta que as autorizações formais logram de “legitimidade burocrática” por meio de documentos que são marcados por timbres, carimbos, assinaturas e que funcionam como credenciais, servindo “como amuletos modernos que abrem portas e, na sua ausência, fecham-nas” (PEIRANO, 2011, p. 63).

O processo burocratizado iniciou com a submissão do projeto via protocolo geral e findou com a emissão do documento de liberação para a realização da pesquisa, obedecendo ao seguinte percurso previsto na Normativa acima citada: 1) submissão do projeto na Comissão Técnica Permanente (CTP) da SEJUS; 2) liberação dos gestores das unidades prisionais desde a assinatura da carta de anuência; 3) aprovação do projeto de pesquisa no Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos (CEP) e, por último; 4) a emissão do documento de Autorização para Realização de Projeto de Pesquisa.

Embora esse processo tenha se dado por enfadonho trâmite burocrático, o espírito corporativista latente entre agentes penitenciários agenciou uma rápida aprovação do projeto de pesquisa na Comissão Técnica Permanente e pelos gestores das unidades prisionais, o que demonstra o papel dos acordos relacionais e

documentais no diálogo entre o fazer da pesquisa e da burocracia. Na EGPR, fui recebido pelo coordenador, que também é agente penitenciário de carreira. Em uma conversa breve sobre os procedimentos metodológicos da pesquisa, ele afirmou – “É uma honra para a categoria profissional ter um dos nossos agentes se doutorando. Fique tranquilo! Farei tudo o que estiver ao meu alcance para que tudo dê certo com a sua pesquisa”. A solicitude do coordenador claramente expressava um ideal corporativista, uma vez que esse compromisso dificilmente seria firmado com alguém que não estivesse inserido como membro da categoria profissional. Menos de quarenta e oito horas após a conversa, recebi uma ligação da EGPR afirmando sobre anuência do Órgão para a realização da pesquisa, condicionada à aceitação dos diretores das unidades prisionais e à aprovação no CEP⁶.

A submissão do projeto de pesquisa na Plataforma Brasil exigiu uma série de documentos, tendo em vista as metodologias propostas para a realização da pesquisa. A conferência de documentos e a avaliação do CEP segue o que está previsto na Resolução 466/2012 e na Resolução 510/2016 (CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE, 2012, 2016), procedimentos exaustivamente burocráticos e que pouco contribuem para as pesquisas das Ciências Humanas e Sociais. Esta pesquisa, por se tratar de uma abordagem etnográfica – valendo-se da observação participante, pesquisa documental e entrevistas, foram exigidos os seguintes documentos: Carta de Anuência assinada por cada um dos responsáveis das instituições que constituem o campo da pesquisa; Termo de Fiel Depositário dos documentos assinado pelo responsável; Termo de Livre Consentimento Esclarecido (TCLE); e roteiros de entrevistas.

Todos os documentos listados seguiram uma padronização de escrita contendo, também, assinaturas e carimbos, tais como marcas de legitimidade que serão esquadrinhados por parecerista designado pelo CEP. Após análise criteriosa, um parecer é emitido e, posteriormente, validado ou não na reunião do Colegiado. Essa é uma avaliação burocrática centrada na proposta metodológica do projeto e nos documentos previstos nas Resoluções.

A aprovação do projeto de pesquisa pelo CEP se deu dois meses após a submissão⁷. Dessa forma, em meados

⁶ A anuência dos diretores se deu de forma instantânea, também mediada pelo lugar relacional que ocupo.

⁷ O projeto passou pelo crivo do CEP/ UECE e identificado pelo

de dezembro, a EGPR emitiu o Termo de Autorização Para Realização do Projeto de Pesquisa. A partir dali a minha entrada nas prisões para o trabalho de campo por via institucional estava autorizada, porém, eu não imaginava que a criação da Secretaria de Administração Penitenciária (SAP) mudaria completamente o modo de gestão das prisões, o que resultou no impedimento da minha inserção nas unidades prisionais escolhidas anteriormente como *lócus* da pesquisa.

Ao assumir seu segundo mandato em janeiro de 2019, o governador do Ceará, Camilo Santana (PT), apropriou-se do discurso de combate à criminalidade e colocou o sistema prisional como foco das mudanças prioritárias daquele início de governo. Para dar conta de tais intervenções, anunciou a criação de uma secretaria específica para gerir a política prisional do Estado – a Secretaria de Administração Penitenciária (SAP), escolhendo como secretário o policial civil do Distrito Federal, Mauro Albuquerque.

A criação de uma pasta exclusiva para gerir o sistema prisional e a escolha de um secretário reconhecido popularmente como “linha dura” foi uma clara sinalização sobre a centralidade que a segurança pública assumiu na segunda gestão do governador Camilo Santana, principalmente no que tange à promessa de campanha de intensificar o “combate às facções que atuam dentro e fora das prisões” no Ceará. O fato é que antes mesmo de assumir a SAP, Mauro já divulgava as mudanças imediatas que seriam tomadas na sua gestão. Uma delas foi o anúncio do fim da divisão de presos seguindo o critério de filiações às facções, decisão tomada pela antiga gestão do sistema prisional com o intuito de evitar os constantes embates entre os coletivos de presos após as rebeliões de maio de 2016. Essa informação causou imediata insatisfação das facções que disputavam com a administração prisional a gestão do cotidiano carcerário, o que gerou uma onda de ataques que iniciaram ainda no dia primeiro de janeiro de 2019 (NASCIMENTO; SIQUEIRA, 2022).

De fato, as mudanças anunciadas se concretizaram. Desde que assumiu a SAP, o Secretário modificou profundamente a gestão das unidades prisionais e implementou uma rotina disciplinar nunca imaginada no Ceará. No entanto, nada foi pacífico. Nas ruas, os ataques à prédios, bem como à transportes públicos

e privados em represália a tais intervenções seguiram por todo o mês de janeiro. Já nas prisões, práticas caracterizadas como tortura geraram denúncias que tomaram os noticiários locais e as narrativas dos presos, de seus familiares e dos órgãos de defesa dos Direitos Humanos pelo modo como castigos individuais e coletivos foram utilizados como forma de contenção. Essas denúncias repercutiram ainda mais quando os peritos do Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate a Tortura (MNPCT)⁸ divulgaram relatório da inspeção feita em unidades prisionais do Ceará, que expunha fortes evidências de que pessoas presas estavam sendo submetidas a práticas de tortura.

Decorrentes da implementação dos novos “procedimentos” disciplinares, orientados pelos agentes da Força Federal de Intervenção Penitenciária (FIPI), comandada pelo Secretário, as torturas foram acompanhadas por mim durante o cotidiano de trabalho na PIRS. Esta discussão é permeada por questões que em si mesmas afetam o meu lugar enquanto profissional e pesquisador, sendo tratadas na tese a partir das descrições de eventos. O meu papel de policial penal diz muito acerca do que foi dito, não dito ou mal dito no decorrer da escrita do relatório final da pesquisa (NASCIMENTO, 2021). Tratar de eventos caracterizados por órgão dos Direitos Humanos como tortura e assim também caracterizá-los, poderá fortemente comprometer a minha segurança e a dos interlocutores da pesquisa, bem como ocasionalmente gerar represálias por parte da administração prisional⁹. Naquele momento, diante de tudo que presenciava, tive convicção que seria impossível a minha entrada em campo para a observação participante nas unidades que havia escolhido como campo de pesquisa. No entanto, não deixei de realizar entrevistas, conversas informais e de fazer anotações no meu caderno de campo durante os seis primeiros meses daquele ano. Em julho de 2019, passados mais de seis meses do início das intervenções nas prisões e com a partida da maioria dos agentes da FIPI¹⁰, percebi que era o momento adequado para reiniciar o contato com os

8 O Órgão está vinculado ao ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos.

9 Por conta desses riscos, a tese ainda não está disponível no repositório da UECE.

10 Três anos e onze meses após o início da intervenção nas prisões, agentes da FIPI ainda permanecem no Ceará. A presença dos intervenientes no cotidiano das unidades prisionais, incumbidos pelo Secretário da fiscalização da rotina prisional, é alvo de constantes críticas por parte dos policiais plantonistas.

CAAE: 01857518.9.0000.5534. É importante destacar que, de agosto de 2018 a setembro de 2021, atuei neste CEP como membro parceirista.

diretores da CPPL III, CPPL IV e CEPIS e iniciar o trabalho de campo naquelas unidades.

Em contato com os gestores por meio de telefone, fui orientado a tratar da minha entrada em campo diretamente com o secretário da SAP. Somente ele poderia ou não dar o aval para a realização da pesquisa, embora já estivesse sido aprovada. Aquela era uma pista contundente de que o Secretário centralizou praticamente todas as decisões em si mesmo, desconsiderando o aparato de gestão formalizado pelas normativas daquela Secretaria.

Com a anuência dos diretores, busquei caminhos alternativos para tentar acesso ao Secretário e pleitear a anuência da pesquisa. Um amigo, ocupante de cargo de gestão, orientou que o acesso ao Secretário fosse feito via coordenadora adjunta do sistema prisional. Ele mesmo mediou o contato inicial com ela, que me orientou a enviar um ofício por e-mail direcionado àquela coordenadoria solicitando a confirmação da aceitação que outrora foi dada pela gestão anterior. Com esse documento em mãos, a coordenadora adjunta fez contato pessoal com o gestor maior da SAP. Duas semanas depois, para minha surpresa, recebi um áudio dela, via aplicativo de celular, pedindo mais detalhes da pesquisa, incluindo todos os assuntos que seriam abordados na tese e as perguntas que seriam feitas nas entrevistas com os internos e profissionais. Esse inesperado pedido era uma sinalização clara do controle que eu e a pesquisa passaríamos a ser submetidos. Um controle ao qual estão submetidas “todas” as pesquisas, ou “as pesquisas em geral”. O fluxo da fiança moral foi interrompido pela implementação da SAP. Ali não era mais o espírito corporativista que agenciava a minha relação como pesquisador e agente penitenciário, mas uma relação de poder que colocou em suspeita o campo de saber sociológico, o que deslizava na confirmação ou não das práticas de tortura denunciadas.

A solicitação era do Secretário, mas fora repassada pela coordenadora. As informações gravadas em áudio também foram uma exigência dele. Assim o fiz. Naquele momento, contudo, fazia-se perceptível que não era do interesse do gestor a realização de qualquer pesquisa que descrevesse e analisasse as sociabilidades no cotidiano carcerário. Além do detalhamento dos procedimentos metodológicos, acrescentei que a pesquisa não se tratava de uma denúncia e que não era minha intenção prejudicar quem quer que fosse. Esse foi o meu último contato com o Secretário, feito

via coordenadora adjunta. Desde então, ela não mais respondeu às minhas solicitações e sequer deu alguma resposta sobre a anuência ou não para a realização da pesquisa.

O silêncio sinalizou a clareza da não anuência para a realização do trabalho de campo, o que me fez redefinir o recorte da pesquisa, os procedimentos metodológicos e os espaços da observação participante. Se por um lado o gestor podia cercar minha entrada para o trabalho de campo nas unidades prisionais do Complexo II, por outro, não podia impedir a minha participação e observações no cotidiano de trabalho na PIRS, que é meu campo de trabalho profissional. A pesquisa, assim, passou a ter como *locus* principal a Penitenciária Industrial Regional de Sobral. Os contatos iniciais com interlocutores policiais penais, professores, pessoas em cumprimento de pena e seus familiares se deram também na PIRS e, em alguns casos, se estenderam às suas casas, ruas, aos bares, parques, igrejas evangélicas e em outros espaços em que transitam os interlocutores. Se em pesquisas anteriores fiz trabalho de campo com certo distanciamento das minhas atribuições na PIRS, propositalmente marcado nas minhas férias (NASCIMENTO, 2015) e com licença para cursar mestrado (NASCIMENTO, 2022), na pesquisa de tese nenhuma das opções foi possível.

A produção do trabalho de campo simultânea ao exercício da função de policial penal, claro está, se fez ainda mais desafiador. A própria criação da SAP e as mudanças nas normas e rotina me provocaram certo estranhamento em um campo que eu acreditava conhecer bem. Etnografar o local em que atuo como policial penal também embaralhou as minhas identificações e laços para com a prisão, provocando o borramento das fronteiras definidas pela administração prisional para o trânsito, acessos, contatos e relações constituídas por policiais penais e por pesquisadores.

Passei a encarar o “não acesso” como uma estratégia deliberada de “acesso”. Isso se desdobrava nas minhas ações cotidianas, nos papéis exercidos por mim, nas relações com pessoas na prisão, na universidade, nos territórios e em outros espaços em que circulo. Percebi que não precisaria me deslocar do meu cotidiano para ter acesso ao campo de pesquisa e as pessoas com as quais mantive interlocuções.

Ora, a prisão estava ali, sempre operando meu próprio cotidiano, moldando meu corpo, as relações com pessoas e a minha forma de ver o mundo.

Ela está em mim e transborda o seu espaço de circunscrição atravessando a minha própria vida.

A mudança do *locus* e contexto prisional também me fez perceber a necessidade de reformulação do recorte da pesquisa. Cada vez mais, ao longo do trabalho de campo, as minhas observações e os relatos das pessoas com quem mantive interlocuções priorizavam as narrativas sobre as mudanças nos modos operacionais da prisão e suas implicações nas relações entre pessoas presas e policiais penais. Todo o cenário de expansão dos coletivos prisionais e suas atuações no cotidiano das prisões tornaram-se secundários nos relatos, mas operando fortemente como difusões discursivas para a criação da SAP e implementação da “doutrina” do DPOE, explicitamente localizadas nas modalidades de gestão das unidades prisionais. Meu objeto não se tratava mais das sociabilidades entre diferentes grupos a partir da expansão das facções no Ceará, mas sim dos processos de Estado nas fronteiras entre pessoas presas e policiais penais no fora/dentro das prisões.

A escolha dos policiais penais como principais interlocutores da pesquisa de tese me fez perceber a prisão como imanente e transcendente (BIONDI, 2010) às relações constituídas entre pessoas que têm a farda como um forte elemento de conexão, apelando para as categorias e os símbolos do universo do parentesco para produzir uma identidade de grupo pelos discursos de união, solidariedade e fraternidade entre os pares, aqueles que se autodenominam “irmãos de farda”. Deste modo, as relações de confiança e respeito mútuo se pintavam também pelo alinhamento político entre profissionais da segurança prisional, pois eu jamais fui identificado em campo como um pesquisador comum pelos meus interlocutores de pesquisa, mas era sempre vislumbrado por eles como um “irmão”, alguém que experimenta na pele as agruras do trabalho cotidiano na prisão (NASCIMENTO, 2022a).

A extensão da prisão à vida dos policiais penais, inclusive à minha, também pode ser percebida pelo modo como a prisão se faz presente na mesa de bar, nos churrascos e nas saídas noturnas, assim como os assuntos pessoais se fazem presentes nos corredores da PIRS e nas conversas nos grupos de *WhatsApp*. O contato prolongado com os policiais penais na rotina prisional e em espaços fora das unidades prisionais – reuniões sindicais, mesa de bar e em suas casas – me fizeram perceber a presença da prisão mesmo longe

do seu espaço físico, estando presente mesmo onde está ausente. O caráter disciplinar da nova gestão, por exemplo, funcionava como gatilho para as longas conversas e entrevistas nos corredores da prisão, na mesa de bar e em outros espaços compartilhados. Tal disciplina não atingia apenas as pessoas presas, mas tinham os policiais penais como alvo precípuo. Deste modo, o controle do tempo, a vigilância e as punições são mecanismos pelos quais os policiais penais passaram a conviver, resultando em denúncias de assédio moral, contendas, rixas e danos à saúde mental desses trabalhadores.

Diante do cenário de confronto entre a nova política prisional e a política criminal, os policiais penais foram alocados na linha de frente das trincheiras da guerra entre facções e Estado. Eu me tornei um combatente. Era comum vivenciar a dor da perda de colegas e o luto durante o trabalho de campo¹¹. A impetuosidade dos ataques aos policiais penais implicou na necessidade permanente do uso de armamentos na prisão e fora dela. Esses equipamentos passaram a compor a montagem do meu próprio corpo: a “doze” - (espingarda) com munições de polietileno, utilizada nas dependências da prisão - e a pistola ponto 40 nas minhas circulações na rua. Esses armamentos são encarados pelos policiais penais como recurso imediato para a defesa em uma situação de risco, sendo as formas de manuseio e de amalgamação desses equipamentos junto aos corpos parte significativa das interações entre esses profissionais nos espaços de trabalho e de relaxamento.

Com a mudança do *locus*, do recorte e da problemática da pesquisa, não mais estou amparado pelo CEP e pela SAP, de forma que passei a acessar meu objeto de pesquisa por via alternativa à institucional, ou pelas suas margens. Voltar o olhar para a forma de inserção e produção do campo etnográfico permite demonstrar sinalizações dadas pelas tramas institucionais que compõem o sistema prisional cearense.

As prisões passam a ser produzidas como espaços instáveis e carentes de políticas contínuas de gestão. Ao mesmo tempo, as descrições metodológicas expostas permitem tensionar as normas dispostas nas resoluções do sistema CEP/CONEP e sua incompatibilidade instrumental para com as pesquisas sociológicas que

¹¹ Homicídios, suicídios e mortes decorrentes do agravamento da Covid-19 tornaram-se frequentes durante o trabalho de campo. Para uma discussão sobre os desafios de etnografar na guerra e entre “irmãos de farda”, ver Nascimento (2022a).

abordam práticas criminalizadas e espaços de confinamento.

No que concerne às constantes mudanças desencadeadas pela instabilidade da política prisional, afirmei em outro momento que “apresentar um olhar sobre as instituições carcerárias é sempre lançar mão de uma visão singular, parcial e provisória que está situada nas dinâmicas do cotidiano e limitada no tempo e aos espaços específicos” (NASCIMENTO, 2018, p. 305). Isso se dá, principalmente, pela não concretização de uma política prisional contínua em detrimento de estratégias de governo pontuais e voláteis. Tal questão impacta diretamente nas normas estabelecidas pelo sistema CEP/ CONEP e seu caráter burocrático, que normatizam as pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil¹².

Desde a publicação da Resolução 196/96 do CNS, vinculado ao Ministério da Saúde, o sistema CEP/ CONEP é alvo de duras críticas pelos pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais. Centrado no modelo bioético, adequado às pesquisas experimentais e inspirado nas Ciências Biomédicas, o sistema se autodenominou universal na avaliação ética de todas as pesquisas “envolvendo seres humanos”, deixando de lado o diálogo com as Ciências Humanas e Sociais. Pesquisadores dessas áreas denunciam, há mais de duas décadas, que o Sistema se coloca como instância superior na regulação ética de pesquisas de outros seguimentos do conhecimento, uma vez que as normas apresentadas nas Resoluções 196/96 e 466/2012 revelam o desconhecimento ou a desconsideração de questões epistemológicas e metodológicas inerentes às pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais (SARTI et al., 2017; SANTOS; JEOLÁS, 2015).

A formação ética de cientistas sociais e das humanidades no Brasil, de acordo com Santos e Jeolás (2015), se constituiu com padrões próprios de conduta e método crítico, sem qualquer interferência nos protocolos de pesquisa das Ciências Biomédicas. Os autores argumentam que, nas Ciências Humanas e Sociais, a ética do respeito à “pessoa humana se difundiu e se refletiu no pensamento de pesquisadores brasileiros, desde os seus primórdios” (p. 12). Mesmo com a criação de uma de uma resolução complementar específica para as Ciências Humanas e Sociais, a Resolução 510/2016, as inadequações entre a lógica avaliativa e às especificidades da discussão ética no

12 A mudança do lócus desta pesquisa impossibilita que ela esteja protegida pelo CEP/CONEP.

campo das Ciências Humanas e Sociais permanecem, podendo ser percebidas pela ausência de paridade entre os membros do CONEP e pela ausência de diferenciação dos riscos na Plataforma Brasil. Isso quer dizer que questões de linguagens específicas e formas metodológicas sobre a ética nas Ciências Biomédicas foram normatizadas no sistema CEP/ CONEP, o que impõe aos avaliadores a seguirem um “checklist” para realizar a avaliação ética, mesmo que sejam pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais (SARTI *et al.*, 2017).

No que concerne às pesquisas etnográficas na sociologia, compreendo que a ética é processual e que envolve o antes, o durante e o pós trabalho de campo. Permeada por negociações entre o pesquisador e seus interlocutores, que são movidas por diálogos feitos junto aos indivíduos e aos grupos participantes, tendo a reflexividade como conduta no manejo e análise dos dados coletados, produzidos e sistematizados nos relatórios finais de pesquisas. Os objetos de pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais se movem e são delineados processualmente pela interação com os interlocutores/as no decorrer do trabalho de campo, isso inviabiliza seguir rigidamente o que foi previsto nas resoluções do sistema CEP/CONEP.

Quando se trata de pesquisas etnográficas no âmbito prisional, a imprevisibilidade do campo parece gritar diante das recorrentes mudanças que as prisões são alvo. No Ceará, a não solidez da política prisional, impulsionada pelas recorrentes mudanças de gestores, expansão das facções e intervenções nas unidades prisionais, fincou a pesquisa de tese em terreno pantanoso diante dos interesses e visões dos gestores, da política de governo e da atuação das facções. Embora a instabilidade seja patente, não há como prever quais mudanças ou problemáticas poderão surgir durante e após o trabalho de campo.

Neste caso, especificamente, foi impossível prever a anuência ou não da pesquisa após a mudança na gestão e criação da SAP, assim como é impossível prever se haverá perseguição por parte da gestão a mim e aos interlocutores/as desta pesquisa.

Cabe a mim, portanto, enquanto pesquisador responsável, impossibilitar que os interlocutores/as da pesquisa possam ser identificados, sob o risco que, de algum modo, algum deles/as seja prejudicado/a. Por conta disso, escolhi não fazer descrições densas dos meus interlocutores, mas utilizei a mim mesmo (minha corporalidade, gênero, raça, classe, sexualidade) para produzir análises do campo.

Bem mais que a efetivação da Instrução Normativa 001/2014 e os tramites por ela previstos para a liberação institucional de pesquisas em prisões cearenses, o que é destacado nas decisões, sobre quem e o que se pode ser pesquisado, é um posicionamento individual centralizado na figura do gestor que desconsidera a produção do conhecimento científico e define ao seu desejo o que pode ou não ser analisado, discutido e pesquisado nas unidades prisionais. Trata-se de um modo explícito de governamentalidade (FOUCAULT, 2008) do Estado com o saber sociológico. No entanto, esse não é um caso isolado. Pelo contrário, pesquisadores brasileiros, recorrentemente, relatam dificuldades de inserção nas prisões para realização de trabalho de campo. Isso se dá não apenas pela limitação dos contatos com os atores prisionais e observação das dinâmicas institucionais pela gestão, mas, principalmente, pela proibição da realização de suas pesquisas, por mais que existam normativas em contrário. Estamos diante de uma pauta que deve ser discutida para além dos muros universitários para, então, atingir o debate político. Minha sugestão, como primeiro passo, seria indagar: o que o Estado tenta esconder por detrás das muralhas e das normas institucionais?

Considerações finais

Ao longo deste texto, esbocei caminhos percorridos em uma trajetória de pesquisas relacionais desenvolvida no sistema prisional do Ceará. O lugar ocupado por mim, enquanto policial penal e etnógrafo, em parte, me possibilitou acesso privilegiado às dependências prisionais e aos sujeitos que se relacionam com as prisões em diferentes papéis, ora produzindo relações de alinhamento político e corporativista, ora relações repressivas e hierárquicas. Deste modo, desenvolver pesquisas com diferentes recortes e valendo-se do lugar ocupado por mim nas prisões imputa o exercício da

autorreflexividade como transversal ao processo de investigação e escrita das (auto)etnografias.

Neste aspecto, o uso da minha própria experiência como matéria prima para tratar da problemática das prisões remete a um processo analítico de pensar experiências passadas que se misturam com as experiências presentes, em um circuito frenético de transformações como é o da política prisional cearense. A reflexividade, entendida pela lente da influência recíproca do pesquisador com o campo de pesquisa e seus interlocutores, nos permite pensar por meio de uma introspecção autoconsciente em uma teia de relações que se configuram entre o “eu” e o “outro” na cena etnográfica. Esse exercício só se dá pela experiência vivida em que a subjetividade e a emotividade do pesquisador sobre a problemática e o campo de pesquisa são tomadas como objeto de análise.

No campo prisional, não é novidade alguma o controle e os constrangimentos que pesquisadores e seus projetos de pesquisa são alvo do aparato institucional. No entanto, no contexto apresentado, essas práticas se apresentam de forma dúbia pela volatilidade da política carcerária cearense, interferindo diretamente nas relações com sujeitos que ocupam diferentes espaços de poder e de saber, assim como nas possibilidades de diálogos, relações de confiança e de respeito mútuo que estão implicados no que estendemos por ética na pesquisa em Ciências Humanas e Sociais. Olhar para as relações e tramas institucionais nos permite (re)definir nossos projetos de pesquisa, nosso lugar no campo e as condições e possibilidades de contato com interlocutores. Isso implica em dizer que os procedimentos metodológicos e éticos da pesquisa etnográfica sofre interferência de questões contextuais de cada campo de pesquisa, não podendo, portanto, obedecer aos procedimentos rigidamente burocráticos impostos pelo sistema CEP/ CONEP.

O lugar relacional que ocupo nas prisões com as quais mantenho vínculo profissional e/ou de pesquisador me possibilitou vivenciar intensamente as mudanças ocorridas no cotidiano carcerário. Com isso, meu corpo e minha subjetividade foram marcados pela intensidade dos plantões e do trabalho de campo, experiências que se desenrolam em narrativas e são expressas em fatos significativos ou exemplos na composição das (auto)etnografias desenvolvidas.

Dessa forma, o meu lugar como etnógrafo e trabalhador das e nas prisões e a manutenção de relações e vínculos com interlocutores no fora/dentro das prisões dizem muito do que pode ou não ser visto e compreendido, logicamente, é marcado, também, pelos não-vistos, não-ditos, malditos e inobserváveis deste mesmo lugar bastante específico ocupado por mim. De fato, minha caminhada de trabalho e pesquisa no ambiente carcerário produziu muito mais fios do que os que nas etnografias aparecem amarrados na trama de relações e práticas, muitos outros fios continuarão soltos, mas dediquei-me a enredar quantas linhas foram possíveis, num contexto extremamente volátil e agressivo como são as prisões cearenses.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, LDA, 2006.
- BARBOSA, Antonio Rafael. *Prender e dar fuga: biopolítica, sistema penitenciário e tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.
- Secretaria de Justiça e Cidadania. *INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº001/2014*. Normatiza e regulamenta o fluxo e registro dos projetos de pesquisa e estudos especiais desenvolvidos no âmbito da secretaria de justiça e cidadania do estado do Ceará. *Diário Oficial do Estado*. 29 de agosto de 2014.
- CHANG, Heewon. *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008.
- CLEMMER, Donald. *The Prison Community*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1958.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- COFFEY, Amanda. *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. London: Sage, 1999.
- CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. Comissão de Ética e Pesquisa (CONEP). Resolução nº466, de 12 de dezembro de 2012. Sobre pesquisa envolvendo seres humanos. Brasília, DF, 2012. _____. Comissão de Ética e Pesquisa (CONEP). Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Sobre pesquisa envolvendo seres humanos. Brasília, DF, 2016.
- DAS, Veena. *Vidas e palavras: a violência e a sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- ERMESON, Robert et al. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. In: ERMESON, Robert et al. (Orgs). *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Second edition. Chicago: University of Chicago, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômio, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GODOI, Rafael. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017. _____;
- MALLART, Fábio. Apresentação do Dossiê Dados e atualidade da pesquisa em prisão do Brasil. *Aracê: Direitos Humanos em Revista*, v. 4, n. 5, p. 8-13, 2017.
- MARCUS, George. *Ethnography in/of the world system: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MALLART, Fabio; RUI, Taniele. *Cadeia ping-pong: entre o dentro e o fora das muralhas*. *Ponto Urbe*, n. 21, p. 1-17, 2017.
- NADAI, Larissa. *Entre pedaços, corpos, técnicas e vestígios: o Instituto Médico Legal e suas tramas*.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

NASCIMENTO, Francisco Elionardo de Melo. Entre grades, muralha e vivências: uma etnografia da ressocialização na Penitenciária Industrial Regional de Sobral. Monografia (Graduação em Serviço Social) - Instituto Superior de Teologia Aplicada, Sobral, 2015.

_____. Travestilidades Aprisionadas: narrativas de experiências de travestis em cumprimento de pena no Ceará. São Paulo: Dialética, 2022.

_____. Agente penitenciário e/ou pesquisador? Trabalho e pesquisa na prisão. *Norus*, v. 6, n. 10, p. 304-327, 2018.

_____. Fronteiras de guerra: gestão da vida e processos de Estado nas fronteiras entre policiais penais e presos. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.

_____. Fazendo família e etnografia entre “irmãos de farda”. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 27, n. 3, 2022a.

_____; SIQUEIRA, Ítalo B. Lima. Dinâmicas faccionais e políticas estatais entre o dentro e fora das prisões do Ceará. *Tomo*, n. 40, p. 123-164, 2022.

PADOVANI, Natália Corazza. Sobre casos e casamentos: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

PAIVA, Luiz Fábio. “Aqui não tem gangue, tem facção”: as transformações sociais do crime em Fortaleza, Brasil. *Caderno CRH*, v. 32, n. 85, p. 165-184, 2019.

PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 77, p. 63-77, 2011.

RAYNA, Carlos Pérez; FRIGGI, Mariana Stolf. Teko Haxy: autoetnografia e o documentário dispositivo na

terra imperfeita. *Teoria e cultura*, v. 15 n. 3, p. 140-160, 2020.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SANTOS, Luiz A. C; JEOLÁS, Leila. Apresentação: a pesquisa e sua ética, o poder e sua norma. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 3, n. 5, p. 11-30, jan./ jun. 2015.

SARTI, Cynthia et al. Avanços da Resolução 510/2016 e impasses do sistema CEP/CONEP. *Revista Mundaú*, n. 2, p. 08-21, 2017.

SIQUEIRA, Ítalo B. Lima; NASCIMENTO, Francisco E. M; Moraes, Suiany S. Dinâmicas inter-regionais de mercados e governança criminal em perspectiva comparada entre Fortaleza e Manaus. *Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.*, Edição Especial, n. 4, p. 441-468, 2022.

SPRADLEY, James. *Participant observation*. San Diego: Macalester College, 1980.

TAETS, Adriana R. Faria. Abrindo e fechando celas: narrativas, experiências e identidades de agentes de segurança penitenciária femininas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Autoetnografia da concepção de um currículo: a inflexão de um *habitus* particular em uma política pública

Ernesto Gadelha¹

Resumo

O presente artigo resulta de uma pesquisa realizada, entre 2018 e 2020, na qual problematizo as condições que permitiram a materialização de uma política pública de formação em dança na cidade de Fortaleza, orientada para a produção de certa tipologia de corpo e capital informados pela dança. Neste artigo, discuto como minhas disposições e posição como agente atuante nesse processo exerceram uma inflexão na política supramencionada. A pesquisa utiliza-se de conceitos do arcabouço teórico criado por Pierre Bourdieu, notadamente as noções de *campo*, *habitus* e capital. A partir de uma derivação da noção de *habitus*, utilizo a ideia de *habitus* conservatorial para problematizar a inflexão desta tipologia de *habitus* na concepção do currículo da formação em questão. O conceito de capital cultural desdobra-se em *capital corporal* para problematizar as aquisições projetadas para os alunos da Formação Básica em Dança. A investigação tem caráter autoetnográfico, construindo-se nas proximidades da autoetnografia crítica proposta por Deborah Reed-Danahay.

Palavras-chave: política cultural; corpo; *habitus*; capital corporal; campo.

Autoethnography of a curriculum design: the inflection of a particular habitus in a public policy

Abstract

This article is the result of a research carried out between 2018 and 2020, in which I problematize the conditions that allowed the materialization of a public policy for dance education in the city of Fortaleza, oriented towards the production of a certain typology of body and capital informed by dance. In this article I discuss how my dispositions and position exerted an inflection in the aforementioned policy. The research uses concepts created by Pierre Bourdieu, notably the notions of field, *habitus* and capital. From a derivation of the notion of *habitus*, I used the idea of conservatory habitus to problematize the inflection of this typology of *habitus* in the conception of the curriculum of the course. The concept of cultural capital was unfolded in *corporal capital* to problematize the acquisitions designed for the students. The investigation has an autoethnographic character, being built in the vicinity of the critical autoethnography proposed by Deborah Reed-Danahay.

Keywords: cultural policy; body; *habitus*; bodily capital; field.

Introdução

Este artigo resulta de uma pesquisa mais ampla, realizada entre 2018 e 2020, na qual investigo as condições que permitiram a materialização de uma política pública de formação em dança na cidade de Fortaleza, orientada para a produção de certa tipologia de corpo e capital (BOURDIEU, 1979) informados pela dança. No presente texto, proponho-me a problematizar como minhas disposições (BOURDIEU, 1979; JOURDAIN; NAULIN, 2017), mas também a posição enquanto agente implicado ao processo, exerceram uma inflexão nessa política, questionando, assim, a legitimidade e pertinência da sua forma de implementação.

¹ Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Atua como professor, pesquisador, curador, artista e gestor na área de dança. É analista de gestão cultural na SECULT-CE.

Antes de passar à discussão propriamente dita, farei uma breve contextualização acerca de como essas indagações surgiram e situarei a abordagem metodológica utilizada.

As questões ora propostas remetem-se à minha trajetória profissional como educador e gestor nas duas últimas décadas, atuando em diferentes instituições públicas de formação em dança. Nessa condição, fui responsável pela elaboração de alguns projetos pedagógicos, tais como a primeira versão do projeto pedagógico do Curso de Habilitação Profissional de Técnico em Dança, criado em 2005 por meio de parceria entre a Secretaria da Cultura do Estado do Ceará e o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial – SENAC-CE, bem como a proposta pedagógica do Curso de Formação Básica em Dança.² Este último, por razões que descreverei mais adiante, despertou em mim uma série de perguntas, notadamente questionamentos relativos à pertinência e legitimidade de sua proposta curricular.

A Formação Básica em Dança é um curso público que, em consonância com a finalidade com a qual foi concebido, inicia o aluno num processo formativo em dança, preparando-o para formações posteriores mais avançadas, eventualmente de caráter profissionalizante.

Por ser um processo formativo de caráter não formal,³ o currículo desse tipo de curso não é regulado por determinações legais. Nesse caso, as escolhas relativas aos componentes curriculares estabelecem-se, normalmente, a partir de certa *tradição conservatorial*, uma herança dos conservatórios de formação em música e dança. Tal tradição inicia-se no século XVI, na Itália, e ganha força com a criação de escolas como a *Académie Royale de Danse* e a *Académie Royale de Musique*, ambas fundadas por Luís XIV em meados do

século XVII. Posteriormente, vem a ser disseminada na Europa e em outros continentes.

Como veremos adiante, o conceito do curso ora discutido foi influenciado pela tradição supracitada. Sua implantação deu-se em 2011, período em que estive à frente da coordenação da Escola Pública de Dança da Vila das Artes. Nessa posição, assumi, com grande liberdade por parte da gestão, a responsabilidade de conceber o projeto pedagógico do curso. Tal abertura permitiu que as decisões relativas à proposta pedagógica ficassem ao meu critério.

No decorrer de minha pesquisa, por meio de uma análise reflexiva, cheguei à conclusão de que as opções relativas ao currículo desse curso foram significativamente influenciadas pelo *habitus*⁴ (BOURDIEU, 2001) do qual julgo ser portador, um *habitus* que tem uma dimensão “conservatorial” (PEREIRA, 2014), resultando num modelo formativo fortemente euro-referenciado. Tal *habitus* constituiu-se a partir de minha trajetória profissional na dança, parte significativa dela construída na Europa, configurando assim inclinações artísticas e pedagógicas específicas, uma forma particular de perceber e pensar a formação nessa linguagem.

O currículo de uma formação em dança de longa duração tende a “fazer-se corpo” no aluno ou aluna, um corpo treinado durante anos a fio, condicionado em seus esquemas sensório-motores, cujo repertório motor é ampliado, instrumentalizado e potencializado para inserir-se num *campo* (BOURDIEU, 2004a, 2004b) particular, o *campo*⁵ da dança (COSTA, 2021). Constitui assim um processo de construção de um *habitus* portador de disposições corporais específicas, perspectivadas e projetadas a partir da visão de dança, de arte e de mundo dos responsáveis por sua concepção. Neste processo, o currículo tem um papel axial, pois enseja escolhas fundamentais acerca, sobretudo, das competências que os alunos devem adquirir ao longo da formação. Silva (2005) lembra que aquilo que deve

4 “História incorporada, feita natureza, e por isso esquecida como tal, o *habitus* é a presença operante de todo o passado do qual é o produto: no entanto, ele é o que confere às práticas sua independência relativa em relação às determinações exteriores do presente imediato. Essa autonomia é a do passado operado e operante que, funcionando como capital acumulado, produz história a partir da história e garante assim a permanência na mudança que faz o agente individual como mundo no mundo.” (BOURDIEU, 2009, p. 93).

5 Embora Bourdieu (1996a) afirme que o campo das artes se subdivide nos subcampos das várias linguagens, optamos aqui por utilizar o termo “campo da dança” em vez de “subcampo da dança” por estarmos tratando especificamente dessa área e não do campo das artes como um todo.

2 A Formação Básica em Dança é um curso com duração de 6 anos, criado em 2011, realizado pela Escola Pública de Dança da Vila das Artes. Vila das Artes é um equipamento cultural da Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza, implementado em 2006. Abriga a Escola Pública de Dança e a Escola Pública de Audiovisual.

3 De acordo com Marandino, Selles e Ferreira (2009), a diferença entre ensino formal, não formal e informal toma por base o espaço escolar. Neste sentido, “[...] ações educativas escolares seriam formais e aquelas realizadas fora da escola não formais e informais” (MARANDINO; SELLES; FERREIRA, 2009, p. 133). No contexto deste artigo o termo “não formal” refere-se aos processos educativos que acontecem em instituições distintas da rede de ensino formal e que, portanto, não se submetem aos marcos regulatórios que regem o funcionamento desta rede. Quanto à educação informal, de acordo com Gohn (2006, p. 28), ela diz respeito ao “[...] que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc. [...]”.

integrar um currículo está sempre implicado à visão daquilo que alunos e alunas devem se tornar.

Passados alguns anos desde a criação da Formação Básica em Dança, eu viria a assumir uma nova função vinculada a políticas públicas para a formação em arte e cultura, desta vez na Secretaria da Cultura do Estado do Ceará (SECULT-CE). No exercício desse novo cargo, tive que me debruçar mais intensamente sobre questões relacionadas à formação artística como objeto de políticas públicas. Nesse contexto, comecei a indagar-me sobre a pertinência e legitimidade das propostas formativas abrigadas pela SECULT-CE e sobre as condições políticas em que foram implementadas.

Tais questionamentos remeteram-me à minha própria experiência na Vila das Artes e à forma autônoma como concebi a proposta pedagógica da Formação Básica em Dança. Essa autonomia, como vim a constatar na pesquisa, era fruto do reconhecimento profissional do qual eu gozava no *campo*, mas também da própria conjuntura em que se deu a implantação daquele curso.

Na medida em que passei a questionar o processo de implantação daquele projeto, bem como o fato de que meu *habitus* houvesse se tornado uma forte referência para o projeto pedagógico do curso, algumas perguntas emergiram. Neste artigo, busco perscrutar e problematizar como minha posição e as disposições presentes em meu *habitus* agiram na concepção da Formação Básica em Dança tal como ela foi implantada. Para além disso, procuro colocar em questão a pertinência e legitimidade dessa inflexão na política de formação.

O presente artigo, além da introdução, é composto por mais três seções. Na primeira delas, eu teço comentários sobre a metodologia utilizada. Na segunda seção, desenvolvo a discussão em torno de três tópicos nos quais debato: a) a constituição do *habitus* a partir de uma tradição específica; b) a relação entre currículo, corpo e capital no contexto da formação em dança; c) a inflexão de um *habitus* particular sobre a concepção do currículo do curso ora discutido. Na última seção, busco apresentar algumas considerações e constatações a partir da problematização desenvolvida.

Notas sobre a metodologia

A gênese das perguntas propostas na articulação em curso está profundamente ligada à minha vivência

profissional à frente da Escola de Dança da Vila das Artes. Este aspecto da constituição do objeto tornou-se um elemento determinante para a escolha dos procedimentos metodológicos adotados na pesquisa. Tal quadro, perpassado pelo meu forte envolvimento pessoal com o objeto, associado ao fato de realizar essa investigação com uma abordagem socioantropológica, levou-me à conclusão de que a metodologia adequada para o desenvolvimento da pesquisa deveria ser construída numa perspectiva autoetnográfica.

Bernadete Beserra (2016), em seu relato autoetnográfico intitulado *Dos riscos da diferença: etnografia de um percurso acadêmico*, lembra que contar

[...] uma história na primeira pessoa nada tem a ver com contá-la na terceira e assim por diante. Uma das revoluções da antropologia malinowskiana foi a do deslocamento do sujeito da narrativa. A partir dali, a narrativa antropológica teria um sujeito; de carne e osso; situado; em posição aparentemente superior à daqueles que estuda, mas completamente diferente da Antropologia sem sujeito, de antes. (BESERRA, 2016, p. 162).

Embora, de acordo com Leon Anderson (2006, p. 375, tradução nossa),⁶ sempre “[...] tenha havido um elemento autoetnográfico na pesquisa qualitativa sociológica”, quando falamos em autoetnografia, não estamos a tratar de um tipo de abordagem metodológica com sentido único. Ao discutir o tema, o autor indica que uma característica central nela presente “[...] é que o pesquisador é um ator social altamente visível dentro do texto escrito. Os próprios sentimentos e experiências do pesquisador são incorporados à história e considerados como dados vitais para a compreensão do mundo social que está sendo observado.” (ANDERSON, 2006, p. 384, tradução nossa).⁷

Ao comentar questionamentos relativos à autoetnografia, David Hayano (1979) aponta que, de “[...] muitas maneiras, os problemas da autoetnografia são os problemas da etnografia agravados pelo envolvimento e intimidade do pesquisador com seus

6 There has always been an autoethnographic element in qualitative sociological research.

7 [...] is that the researcher is a highly visible social actor within the written text. The researcher's own feelings and experiences are incorporated into the story and considered as vital data for understanding the social world being observed.

objetos.” (HAYANO, 1979, p. 99, tradução nossa).⁸ Em contrapartida, com relação a essa proximidade, ele afirma que “Subjetivismo e envolvimento pessoal [...] não precisam ser necessariamente ‘problemas’ metodológicos, mas podem ser recursos para aprofundar a compreensão etnográfica.” (HAYANO, 1979, p. 101, tradução nossa).⁹

Com essas duas afirmações, Hayano (1979) resume dois elementos centrais que remetem, de um lado, a uma suposta fragilidade da metodologia, e, de outro lado, a uma eventual potencialidade desta. Referimo-nos aí ao problema da subjetividade do pesquisador, agravada por sua intimidade e envolvimento com o objeto investigado, mas também de que esse aspecto pode ser uma fonte de acesso mais aprofundado ao mesmo. Essa dicotomia tem permeado as discussões sobre a autoetnografia enquanto abordagem metodológica e sua pertinência em termos epistemológicos (GADELHA, 2021).

Atenta aos impasses em torno da pesquisa autoetnográfica e fortemente inspirada na “sociologia reflexiva” de Pierre Bourdieu, a pesquisadora norte-americana Deborah Reed-Danahay (2009, 2017) propõe uma “autoetnografia crítica” que “[...] reflete uma visão da etnografia como um empreendimento reflexivo e colaborativo, no qual as experiências de vida do antropólogo e suas relações com outras pessoas ‘no campo’ devem ser interrogadas e exploradas.” (REED-DANAHAY, 2017, p. 145, tradução nossa).¹⁰

Reed-Danahay alerta para o fato de que Pierre Bourdieu não utilizou o termo autoetnografia reflexiva e que ele seguramente associaria os empregos desse termo, erroneamente, a uma determinada forma de narcisismo que ele costumava repudiar. Ela afirma, contudo, identificar muitas conexões entre o que o sociólogo denominava “sociologia reflexiva” e a autoetnografia crítica.

A autora explica que, para Bourdieu, a “[...] reflexividade é uma abordagem metodológica em que se examina criticamente a própria posição dentro do

campo da produção acadêmica – não para ser mais objetivo e menos subjetivo, mas sim para compreender a falsa distinção entre essas duas categorias.” (REED-DANAHAY, 2017, p. 147, tradução nossa).¹¹ Nesse sentido, prossegue a autora, Bourdieu

[...] usou a noção de reflexividade para se referir à escrita das ciências sociais que não privilegia o individualismo do autor (que ele sentia ser a abordagem padrão equivocada da autobiografia), mas, ao contrário, reflete uma consciência do posicionamento do pesquisador em vários campos sociais e espaços sociais, bem como uma crítica mais ampla das maneiras como as ciências sociais constroem seus objetos. (REED-DANAHAY, 2017, p. 147. Tradução nossa).¹²

A partir dessas considerações, Reed-Danahay propõe o termo “autoetnografia crítica” como uma forma de diferenciá-la de uma autoetnografia que estaria focada e referenciada primordialmente no *self* do pesquisador. Dessa forma, em contraposição, a autoetnografia crítica estaria mais próxima da abordagem reflexiva da “auto-análise” proposta por Bourdieu (2005) em seu livro *Esboço para auto-análise*. Nessa perspectiva, segundo a autora,

Com uma abordagem crítica e reflexiva, examinamos nossos próprios contextos institucionais e profissionais com um olhar não apenas para uma melhor compreensão de nós mesmos como etnógrafos, mas também para uma reflexão mais vigorosa sobre as práticas institucionais e os campos em que atuamos. (REED-DANAHAY, 2017, p. 152. Tradução nossa).¹³

Ainda em consonância com Bourdieu (2001, p. 145), chama a atenção para a importância de perceber-se que não existe objetividade absoluta na medida em

11 [...] reflexivity is a methodological approach in which one critically examines one’s own position within the field of academic production not in order to be more objective and less subjective, but rather to understand the false distinction between these two categories.

12 [...] used the notion of reflexivity to refer to social science writing that does not privilege the individualism of the author (which he felt was the misguided standard approach of autobiography) but, rather, reflects an awareness of the researcher’s positioning in various social fields and social spaces, as well as a broader critique of the ways in which social science constructs its objects.

13 With a critical and reflexive approach, we examine our own institutional and professional contexts with an eye not only toward a better understanding of ourselves as ethnographers, but also toward a more vigorous reflection on the institutional practices and fields in which we operate.

8 In many ways, the problems of autoethnography are the problems of ethnography compounded by the researcher’s involvement and intimacy with his subjects.

9 Subjectivism and personal involvement, then, need not necessarily be methodological “problems,” but can be assets to deepen ethnographic understanding.

10 [...] reflects a view of ethnography as both a reflexive and a collaborative enterprise, in which the life experiences of the anthropologist and their relationships with others “in the field” should be interrogated and explored.

que o cientista, enquanto sujeito, constrói “objetividade”.

Como mencionei na introdução do artigo, foi a partir da minha posição como gestor na Secretaria da Cultura do Ceará que comecei a indagar sobre a pertinência e legitimidade de certos processos de implantação de propostas formativas no *campo* cultural. Na condição de agente e pesquisador envolvido com o objeto a ser investigado, intuí a necessidade do exercício da reflexividade para poder abordá-lo de maneira crítica e analítica. Dessa forma, entendi que a proposta metodológica da pesquisa, mesmo não configurando uma etnografia no sentido mais estrito do termo, poderia conduzir-se nas proximidades da autoetnografia crítica proposta por Reed-Danahay. Essa escolha implicava o estranhamento de algo que me era extremamente familiar – o projeto da Formação Básica em Dança –, bem como o perscrutamento das disposições que infletiram sobre a concepção desse projeto.

Nesse sentido, além de investir nas memórias dos processos vivenciados na instituição, realizando uma espécie de “etnografia da experiência da política” (GUSSI; OLIVEIRA, 2016), o exercício da reflexividade é uma marca desta metodologia. Tal traço constitui-se, sobretudo, pela realização de uma espécie de “autoanálise”, na acepção bourdieusiana do termo, tendo como finalidade, a partir do exame da minha trajetória artística e profissional, a compreensão da constituição do *habitus* que, acredito, foi determinante para o desenho da Formação Básica em Dança. Apoiando-me nessa compreensão e explorando três noções teóricas desenvolvidas por Bourdieu – *habitus*, *campo* e *capital* –, procuro analisar e problematizar o processo ora discutido. Por meio dos tópicos que seguem na próxima seção, busco constituir um arcabouço para o desenvolvimento da discussão aqui proposta.

A incorporação de uma tradição e a constituição de um *habitus*

Como relatei na introdução deste trabalho, as formações não formais em dança, sobretudo aquelas mais consolidadas e de caráter público, com frequência determinam suas configurações curriculares a partir de certa *tradição conservatorial* (PEREIRA, 2014). Embora, é importante que se diga, a análise de Pereira

seja voltada para a formação musical, é possível traçar um paralelismo em relação à dança. Nesta área, como já mencionado, tal tradição desenvolve-se na Europa a partir do século XVI, vindo, posteriormente, a espalhar-se pelo mundo.

Remetendo-se à pesquisadora Jardim (2008 apud PEREIRA, 2014) indica que esta autora já observara

[...] a consolidação de uma forma conservatorial presente na formação do “músico professor” – cuja formação era especializada, com caráter essencialmente técnico, estético, artístico e profissional (com forte apelo à performance). [...] aponta ainda que tanto a forma conservatorial quanto as práticas de ensino a ela intrínsecas estariam tão arraigadas e vistas de forma naturalizada na formação do músico que, de um modo geral, as pesquisas que se ocupam deste tema dispensam a sua exposição, comentários ou alusões a respeito. (PEREIRA, 2014, p. 91).

Na visão de Jardim, segundo Pereira (2014, p. 91), teriam colaborado para “[...] a consolidação da forma conservatorial, além das práticas de ensino, a própria estrutura dos cursos, os programas de ensino e o perfil dos alunos.”

Como é perceptível, trata-se de uma concepção específica de formação artística, pautada por valores próprios e por uma visão própria do processo de ensino-aprendizagem. No caso da dança, tal visão se traduz, por exemplo, pela primazia de tipologias particulares de dança e códigos coreográficos, pela valorização de determinadas formas de organização do corpo para o movimento dançado, pela ênfase no treinamento técnico e pela prevalência de certos biótipos (COSTA, 2021).

Tal tradição foi exportada para grande parte do mundo, vindo a ser copiada e adotada pela maior parte dos países que desenvolveram uma cultura coreográfica, notadamente os países do chamado “mundo ocidental”. Trata-se de uma tradição construída ao longo de mais de três séculos, incorporada e naturalizada de forma ampla no contexto do *campo* da dança, configurando certa padronização para a qual não há um marco legal, mas que se tornou uma espécie de senso-comum quando falamos de modelo de formação em dança.

Pereira (2014) analisa como esse *habitus* agiria, ainda que tacitamente, de forma a influenciar e naturalizar práticas curriculares e pedagógicas das licenciaturas em música que investigou. O autor explica que é como se “[...] existissem disposições internalizadas que, mesmo na proposição de mudanças e reformas, orientassem inconscientemente as práticas de maneira bastante ligada à tradição – e isso explicaria o caráter periférico e cosmético de tais ‘mudanças’.” (PEREIRA, 2014, p. 91-92).

Pierre Bourdieu, em seu *Esboço de auto-análise*, indica que para se compreender uma trajetória profissional é necessário “[...] primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez.” (BOURDIEU, 2005, p. 40).

Em se tratando de uma investigação de caráter autoetnográfico, parece-me importante mencionar algumas vivências importantes para a constituição do *habitus* que norteou meus agenciamentos pedagógicos. Face à restrição de espaço, limito-me a apresentar resumidamente alguns marcos da minha trajetória profissional. Esta inclui um período de cerca de um ano, no qual viria a iniciar minha formação em dança, em Fortaleza. Em seguida, passaria três anos em Campinas (SP), como aluno de uma importante escola de dança (frequentada pela classe média e pela elite da sociedade local) e integrante do corpo de baile desta mesma escola. Na sequência, viria a fazer parte do Balé da Cidade de São Paulo, de onde, passados dois anos, partiria para a Europa. A temporada no velho continente envolveria uma estadia de seis meses na Holanda, “fazendo bicos” como bailarino, e sete anos e meio na Alemanha. Neste país, viria a dançar profissionalmente por três anos e depois formar-me em pedagogia da dança, no Instituto de Dança Cênica de Colônia. Faria ainda uma pós-graduação na Folkwang Hochschule, escola superior de fama internacional, por desenvolver e passar adiante a tradição da dança expressionista alemã. Na Alemanha, viria a tornar-me professor de dança. Passaria ainda cerca de um ano e meio entre a Costa Rica, Alemanha e Israel, trabalhando como professor convidado para diversas companhias.

Ao retornar ao Brasil, em 1998, viria a ser professor, por cinco anos, de uma ONG que tinha o ensino da dança como atividade central em seu trabalho social. Paralelamente, assumiria funções de gestão cultural, nos âmbitos estadual e municipal. Atuei como gestor

no Colégio de Dança do Ceará, uma iniciativa pública de formação em dança que existiu entre 1999 e 2002. Seria ainda coordenador de dança do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, equipamento cultural vinculado à secretaria da cultura do Ceará. Em 2007 coordenaria a implementação da Escola Pública de Dança da Vila das Artes, permanecendo como coordenador da escola de 2009 até 2017. Nesse ínterim, em 2008, passei um ano sabático em Paris, oportunidade em que pude conhecer um pouco mais do *campo* da dança da França.

Havendo realizado previamente uma análise reflexiva acerca dessa jornada profissional, apresento uma breve síntese de aspectos que a marcaram, a saber: a) uma formação artística pautada pela centralidade do treinamento técnico, este tendo como base primordial a técnica da dança clássica; b) a absoluta prevalência de referências técnicas, estéticas e artísticas de origem, sobretudo, europeia, mas também norte-americana, em detrimento de outras referências possíveis; c) uma vivência profissional que se consolida e afirma, sobretudo, num país estrangeiro, um *campo* com paradigmas e características próprias; d) a constituição de uma visão específica acerca do agente/profissional de dança, notadamente do(a) aprendiz, bailarino(a) e professor(a), perspectivada pela vivência nesse *campo*; e) o desejo de fazer o treinamento em dança clássica dialogar com necessidades da dança contemporânea, ou seja, de abrir o *campo* de possibilidades a partir de uma tradição específica; f) a construção de toda uma concepção acerca do que deve ser a formação em dança baseada, sobretudo, em experiências formativas em duas escolas alemãs; g) a configuração de um padrão de qualidade e de excelência formativa e performativa em dança referenciado, predominantemente, pela cena da dança produzida na Alemanha, mas também na Holanda e, posteriormente, na França, países em que também vivi e, de uma forma ou de outra, atuei profissionalmente; h) o desejo de, a partir da minha posição na gestão pública da cultura/dança, contribuir para o fortalecimento e ampliação do *campo* da dança, aos moldes, aproximadamente, daquilo que havia vivenciado na Europa.

Um currículo a serviço de noções específicas de corpo e capital na dança

A elaboração da proposta formativa da Formação Básica em Dança se deu tendo como ponto de partida alguns pressupostos. O primeiro deles era o de que deveria ser uma proposta que, em termos de conteúdos e práticas, pudesse ser mais multirreferenciado do que cursos análogos que eu havia pesquisado em outras capitais do Brasil. Essa diferença consistia, principalmente, no investimento em algumas dimensões que eu julgava importante estarem presentes na formação básica e que eu via como negligenciadas nas formações mais tradicionais, a saber: a presença da dança contemporânea desde o princípio da formação; o estudo de repertórios diversos, não restritos ao repertório da dança clássica; o estímulo à experimentação, improvisação e ao protagonismo criativo; o desenvolvimento de um olhar analítico com relação ao movimento dançado.

Outro elemento importante para mim era que a proposta curricular do curso dialogasse com aquela do Curso de Habilitação Profissional de Técnico em Dança, uma vez que eu concebi essa formação como parte de um itinerário formativo a ser construído e no qual o curso técnico seria a continuidade natural da formação básica.

Finalmente, a convicção que eu tinha em relação à necessidade de realizarmos um forte investimento no trabalho técnico dos alunos como forma de aquisição de capitais específicos que possibilitassem a eles uma inserção bem-sucedida no *campo* da dança. Para tanto, na minha percepção, o estudo da dança clássica associado ao treinamento em dança contemporânea constituiria o eixo estruturante da formação. Havia aí a crença de que as habilidades corporais desenvolvidas e informadas pela dança representavam uma forma importantíssima de capital – em alguns contextos a mais importante – para um bailarino.

Dito isso, podemos indagar: de quais habilidades técnicas estamos falando? Nesse ponto, retomo a questão do *habitus* conservatorial. Não é necessário grande esforço para perceber que todas as formas de dança, mesmo as mais simples, pressupõem algum tipo de técnica para sua execução. Acontece, entretanto, que quando se trata da dança feita para os palcos teatrais, algumas dessas técnicas são altamente valorizadas enquanto outras nem tanto. Estamos falando aí de epistemes hegemônicas do *campo* da dança.

No que tange aos saberes do corpo na dança, essas formas de conhecimento são obtidas por meio do

estudo de técnicas específicas, cujo domínio resulta na aquisição de capitais próprios do campo da dança e que nesta discussão estamos chamando de *capital corporal*. No entanto, como veremos mais adiante, qualquer forma de capital é sempre relativa a um *campo* específico e, portanto, por ele condicionado.

Dessa maneira, no momento em que um currículo se propõe a investir no desenvolvimento de determinados capitais, pressupõe-se uma visão particular de campo (da dança). No tópico que segue, falarei um pouco sobre a relação entre capital e *campo*. Em seguida, discutirei a noção de *capital corporal* na dança para, posteriormente, investigar como essas relações se materializam no currículo da Formação Básica em Dança.

Bourdieu e Wacquant (1992) indicam que um campo pode ser visto como uma rede de relações objetivas entre posições. Para disputar e ocupar posições num determinado campo, é necessário que o agente disponha de capitais específicos que equivalem a formas de poder neste espaço social. Tais formas de poder permitem a participação no jogo e o acesso às vantagens aí disputadas.

Os autores afirmam que essa disposição de relações objetivas entre posições pode ser comparada a um jogo no qual, apesar das regularidades nele presentes, as regras não foram explicitadas, deliberadas e codificadas. É como se houvesse um ordenamento tácito e introjetado a guiar a conduta dos agentes, levando-os a investir no jogo e nele apostar suas “cartas”, ou seja, seus capitais:

Eles têm trunfos, ou seja, cartas mestras cuja força varia de acordo com o jogo: assim como a força relativa das cartas muda de acordo com os jogos, também a hierarquia das diferentes espécies de capital (econômico, cultural, social, simbólico) varia nos diferentes campos. Em outras palavras, há cartas que são válidas, eficientes, em todos os campos - essas são as espécies fundamentais do capital - mas seu valor relativo enquanto trunfos varia de acordo com os campos e até mesmo de acordo com os estados sucessivos de um mesmo campo. (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.74, tradução nossa).¹⁴

14 Ils disposent d'atouts, c'est-à-dire de cartes maîtresses dont la force varie selon le jeu: de même que la force relative des cartes change selon les jeux, de même la hiérarchie des différentes espèces de capital (économique, culturel, social, symbolique) varie dans les différents champs. Autrement dit, il y a des cartes qui sont valables, efficaces, dans tous les champs – ce sont les espèces fondamentales de capital -, mais leur valeur relative en tant qu'atouts varie selon les champs et même selon les états successifs d'un même champ.

Bourdieu e Wacquant (1992) evidenciam, a partir dessa comparação do campo com uma espécie de espaço de jogo, a relação de interdependência entre capital e *campo*. Os autores ressaltam que a validade ou não de determinados tipos de capital está atrelada ao campo no qual esse capital venha a ser utilizado. Eles salientam, entretanto, que enquanto certos capitais teriam sua validade restrita a campos muito específicos, outros teriam a propriedade de uma abrangência mais ampla. De forma clara, ainda remetendo-se à imagem do jogo, eles enfatizam que, para que haja capital, é necessário que exista um *campo*, evidenciando, assim, a relação de imanência entre capital e *campo*:

Como disse sobre o jogo e os trunfos, o capital só existe e funciona em relação a um campo: ele confere poder sobre o campo, sobre os instrumentos de produção ou reprodução materializados ou incorporados cuja distribuição constitui a própria estrutura do campo e sobre as regularidades e as regras que definem o funcionamento normal do campo e, portanto, sobre os lucros que lá são gerados. (BOURDIEU; WACQUANT, 1992 p. 77, tradução nossa).¹⁵

Tal constatação leva-nos a uma questão importante no âmbito desse debate: quais são os capitais necessários para jogar o jogo do *campo* da dança? Buscando pistas para responder a essa pergunta, sigo com a reflexão.

Partindo das considerações feitas acima, constata-se que algumas formas de capital são intrínsecas a *campos* específicos. Passo a discutir aqui um tipo de capital particular que na constituição curricular da Formação Básica em Dança funcionou como um referencial estruturante. Ainda que à época não tivesse clareza quanto a essa noção (de capital), o *habitus* conservatorial gerado por minha experiência na dança indicava que aquele era o caminho a seguir. Refiro-me, aqui, ao *capital corporal*, uma tipologia singular de capital, um desdobramento da ideia de *capital cultural* que, mesmo não sendo exclusivo do campo da dança, nele assume traços peculiares. Lançar luz sobre essa forma particular de capital possibilitará, mais adiante, que compreendamos o tipo de ênfase

conteudística que se atribuiu à proposta formativa do curso em análise.

Ao utilizar a noção de *capital corporal*, sigo, além do próprio Bourdieu, os passos de alguns pesquisadores que, dialogando com este autor, se utilizaram desta categoria. Entre eles, destacamos Wacquant (1995), com sua pesquisa sobre pugilistas em Chicago, e Weber (2011), que realizou uma investigação junto a artistas da dança no Canadá. Além destes, podemos citar outros, como Barbero González (2005), cuja pesquisa se desenvolve na área da educação física, e Medeiros (2011), que discute o lugar do corpo na obra de Bourdieu. Pela limitação de espaço, discutiremos aqui apenas algumas formulações trazidas por Wacquant e Weber, por julgá-las bastante úteis para nossa discussão.

Loïc Wacquant (1995), discípulo e parceiro de Bourdieu em algumas obras, é autor de uma pesquisa etnográfica realizada junto a lutadores boxe em Chicago, nos Estados Unidos. Nesta, ele identifica que os corpos dos pugilistas, com as capacidades e destrezas adquiridas por meio do treinamento, se constituem como uma forma específica capital (capital no campo do pugilismo). Essa experiência etnográfica é descrita em seu artigo *Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxers*. Neste texto, Wacquant recorda que, segundo Pierre Bourdieu, o capital pode ser definido como

[...] trabalho acumulado (em sua forma materializada ou em sua forma ‘incorporada’, corporificada) que, quando apropriado em uma base privada, isto é, exclusiva, por agentes ou grupos de agentes, permite que eles se apropriem da energia social na forma de trabalho reificado ou vivo [...] (BOURDIEU, 1986 apud WACQUANT, 1995, p. 66, tradução nossa).¹⁶

15 Comme je l’ai dit à propos du jeu et des atouts, un capital n’existe et ne fonctionne qu’en relation avec un champ: il confère un pouvoir sur le champ, sur les instruments matérialisés ou incorporés de production ou de reproduction dont la distribution constitue la structure même du champ et sur les régularités et les règles qui définissent le fonctionnement ordinaire du champ, et, par là, sur les profits qui s’y engendrent.

16 [...] accumulated labor (in its materialized form or its ‘incorporated’, embodied form) which, when appropriated on a private, i.e., exclusive, basis by agents or groups of agents, enables them to appropriate social energy in the form of reified or living labor [...].

Wacquant (1995) usa esta definição para chegar a uma conclusão acerca do *capital corporal*. Ele afirma, que, em consonância com tal descrição, é possível

[...] conceber os boxeadores como detentores e até mesmo empresários de capital corporal de um tipo particular; e a academia de boxe na qual passam a maior parte do tempo como uma máquina social projetada para converter esse capital corporal “abstrato” em capital pugilístico de um tipo particular, isto é, para transmitir ao corpo do lutador um conjunto de habilidades e tendências passíveis de produzir valor no campo do boxe profissional na forma de reconhecimento, títulos e fluxos de receita. (WACQUANT, 1995, p. 66-67, tradução nossa).¹⁷

Como é possível perceber, Wacquant não está a referir-se a um *capital corporal* genérico, mas sim a um capital particular (pugilístico), que se constitui na forma de um conjunto de habilidades e disposições que possuem valor no *campo* do boxe profissional. A construção desse capital é objeto de investimentos que, com frequência, assumem a forma de muitos anos de treinamento. Dessa maneira, se, como destaca Wacquant, a academia de boxe é o local de treinamento e construção do capital pugilístico, na dança, as escolas e conservatórios exercem a mesma função quando se trata do desenvolvimento de um capital “dancístico”.

Outra pesquisadora que se utiliza da noção de *capital corporal* é Susi Weber. Situando sua pesquisa no campo da dança, Weber (2011), ao discutir a relação entre corpo e capital na dança, aponta que

[...] o corpo é uma dimensão fundamental que concentra um dos principais capitais da dança: o capital corporal. O capital corporal do bailarino compreende elementos como dimensões, forma e aparência. Mas compreende, sobretudo, as técnicas corporais de interação e de interpretação cinestésicas em dança, das quais o corpo é portador. (WEBER, 2011, p. 4).

Em consonância com as observações apontadas por Bourdieu (2017) em *A Distinção*, a pesquisadora descreve o capital corporal como uma propriedade que tanto pode remeter-se à aparência física da

pessoa, como também àquilo que, por meio de suas habilidades, o corpo é capaz de gerar de valor no *campo* em que se insere. No caso da dança, em termos de aparência, estamos a tratar de aspectos que incluem beleza, modo de se vestir, postura, proporções do corpo (biótipo), para citar alguns. Ao mesmo tempo, falamos também de habilidades adquiridas que dizem respeito, por exemplo, à mobilidade articular, ao domínio de técnicas de dança, à coordenação motora, à rapidez para aprender e memorizar sequências de movimento, à capacidade de interpretar artisticamente as partituras coreográficas propostas, entre outros elementos percebidos como capital no *campo* da dança.

A autora ressalta ainda a importância da formação, assim como da experiência artística, como processos relevantes para a aquisição de capital e construção do *habitus* do artista da dança. Segundo ela, é aí que o estudante irá desenvolver o capital e as disposições próprias ao campo, permitindo que ele participe do jogo desse espaço social:

A passagem do percurso entre a formação, a experiência e a prática dos bailarinos-criadores demonstram a relação estreita entre a aquisição de capital e a formação do *habitus*. [...] A aquisição do capital específico em dança, incluindo formação e experiência artística, é o que permite aos bailarinos desfrutarem de reconhecimento por parte de seus pares, das instituições de difusão e de subvenção e do público. (WEBER, 2011, p. 5).

Para concluir este tópico, lembramos que Weber, assim como Wacquant, percebem na escola de dança ou na academia de boxe, um lugar privilegiado para a construção de capitais corporais inerentes a campos específicos. Alinhado com tal percepção, concebo o processo formativo em dança como a primeira instância para o desenvolvimento e a aquisição de *capital corporal* na trajetória do potencial futuro profissional da dança. Assumindo este pressuposto, passo a discutir e problematizar as principais bases epistêmicas que, na Formação Básica em Dança, serviram como referência para o desenho de sua estrutura curricular.

Inflexões sobre a concepção do currículo da Formação Básica em Dança

17 [...] conceive boxers as holders of and even entrepreneurs in bodily capital of a particular kind; and the boxing gym in which They spend Much of their waking time as a social machinery designed to convert this ‘abstract’ bodily capital into pugilistic capital of a particular kind, that is, to impart to the fighter’s body a set of abilities and tendencies liable to produce value in the field of professional boxing in the form of recognition, titles, and income streams.

Como exposto anteriormente, minhas vivências artísticas pessoais moldaram em mim uma forma específica de perceber e pensar a dança, bem como o campo desta linguagem. Tal trajetória, acredito, findou por conduzir-me a desenvolver um *habitus* que possui uma dimensão conservatorial e que produz disposições específicas para minha atuação no *campo*.

Entre os principais traços desse *habitus*, ressalto algumas disposições que me parecem ter exercido uma inflexão na maneira como concebi o currículo daquela formação.

A primeira delas, provavelmente em razão de haver tido uma formação e atuação artísticas fortemente pautadas pela centralidade do treinamento técnico, consiste na tendência a sobrevalorizar os aspectos técnicos da formação em dança.

Um segundo aspecto configura-se na forma de hierarquizar/legitimar as bases epistêmicas da (formação em) dança. Com toda uma história atravessada pela prevalência de referências técnicas, estéticas e artísticas de origem europeia e/ou norte-americana, estas acabaram por conformar minha noção acerca das “boas e legítimas” bases de conhecimento na área. Geralmente, sem problematizar tal processo, acabamos por tornarmo-nos agentes a serviço da reprodução e perpetuação dessas epistemes. Esses códigos são tão cultivados, incorporados e reificados nos processos formativos, que se tornam parte de nosso *habitus*. A memória motora/corporal opera, nesse caso, tal qual uma razão prática (BOURDIEU, 1996b); é ela que vai permitir ao artista da dança sentir-se à vontade para participar do jogo do campo da dança.

Um terceiro traço diz respeito à imagem que construí para mim acerca do *campo* da dança, altamente influenciada pelas experiências profissionais vividas em contextos externos, tais como Campinas, São Paulo, Holanda e Alemanha. Essas vivências, eu viria a perceber mais tarde, marcaria profundamente a forma como eu, a partir da minha posição de gestor, idealizaria uma projeção de futuro para o *campo* da dança local.

Uma quarta disposição constituinte desse *habitus* diz respeito à percepção de que o treinamento em dança clássica e em dança contemporânea deveria ser o eixo central de uma boa formação em dança cênica hoje. Este tipo de compreensão estava profundamente ancorado nas experiências formativas que vivenciei nas escolas de dança onde estudei, sobretudo na Alemanha.

Uma quinta característica a ressaltar remete à noção, ao mesmo tempo enraizada e não de todo consciente, sobre a imagem do que seria um bom bailarino: um agente com habilidades corporais multirreferenciadas, porém informadas pelas técnicas das tradições hegemônicas da dança cênica, ou seja, portador de um corpo treinado em dança clássica e em diversas técnicas presentes na paisagem da dança contemporânea.

Todas essas disposições, de uma forma ou de outra, em maior ou menor intensidade, tiveram um papel nas escolhas relativas ao currículo do curso, bem como na projeção de uma imagem do egresso da formação.

A ideia central era que o curso pudesse proporcionar uma sólida formação técnica, tendo como eixo principal as disciplinas de balé clássico e dança contemporânea, e, ao mesmo tempo, oportunizar o acesso a uma série de outros conteúdos e atividades que pudessem complementar a formação do aluno. Em última instância, a proposta era já dar início, desde o princípio, ao processo de formação daquele perfil de “bom bailarino” mencionado no tópico anterior. Ademais, o curso deveria estabelecer uma relação de proximidade, em termos curriculares, com o Curso de Habilitação Profissional de Técnico em Dança, um potencial espaço de continuidade para o prosseguimento da formação dos alunos e alunas. É importante ressaltar que também este curso, anos antes, havia sido concebido, em sua quase totalidade, por mim.

A proposta curricular em discussão foi concebida com a premissa de que o estudo dos conteúdos previstos naquele currículo seria capaz de desenvolver junto aos alunos a aquisição de competências e atributos corporais que, segundo minha percepção, constituiriam formas importantes de capital no *campo* da dança. Aqui se faz necessário mencionar que, mesmo atribuindo-se centralidade ao desenvolvimento do *capital corporal*, outras formas de capital, em princípio, também deveriam ser contempladas pela formação. A título de exemplo, havia disciplinas de cunho mais teórico, como veremos adiante, deveriam estimular tanto a capacidade analítica como a ampliação do repertório cultural dos alunos, alargando o *capital cultural* destes.

Seguramente, o descobrimento e a tomada de consciência da criação artística também aportaria uma contribuição para o desenvolvimento deste capital.

A Formação Básica em Dança foi concebida para ter uma duração de 6 anos que se dividem em dois ciclos, o ciclo básico e o ciclo intermediário. Cada um desses ciclos possui duração de 3 anos, subdivididos em níveis I, II e III. (GADELHA, 2011, p. 9).

O curso pressupõe a entrada de alunos a partir dos 8 anos de idade e a permanência destes por um período de 6 anos na formação. Trata-se de uma faixa etária na qual o corpo está altamente suscetível ao desenvolvimento de coordenações complexas.

Um traço a ressaltar sobre esse curso diz respeito à prevalência de componentes curriculares que investem no treinamento e técnico e artístico a partir do corpo. Entre estas, figuram: Dança Clássica, Dança Contemporânea, Danças Tradicionais e Populares, Ateliê de Repertórios, Ateliê de Experimentação e Composição, Ateliês de Análise e Estudo de Obras Coreográficas. A estas disciplinas somam-se outras de caráter mais teórico – Elementos da Música, Introdução à História da Dança e Introdução à Análise do movimento.

Um segundo aspecto que me parece importante mencionar é a expressiva carga horária destinada ao estudo das disciplinas Dança Clássica e Dança Contemporânea. Constitui-se, assim, uma espécie de eixo não só das práticas e técnicas corporais do curso, mas do curso propriamente dito.

Um terceiro elemento a destacar remete à importância atribuída, no escopo do projeto pedagógico, à incorporação, bem como ao domínio, aprofundamento e diversificação das aquisições técnicas a partir de referências múltiplas.

A presença ostensiva dessas duas modalidades de dança no currículo – Dança Clássica e Dança Contemporânea – não era aleatória e apoiava-se não somente, mas, sobretudo, na relevância do *capital corporal* que elas, na minha percepção, seriam potencialmente capazes de desenvolver junto aos alunos.

Feitas as considerações acima, poderia listar elementos que possam contribuir para a compreensão da posição hegemônica dessas formas de dança no contexto internacional da dança cênica. Entretanto, no escopo espacial deste artigo, isso não será possível. Dessa forma, tendo em conta a perspectiva apresentada,

assumo que estamos tratando de duas formas de dança que se tornaram, em termos epistêmicos e estéticos, por meio de processos de ordem histórica, política, social e econômica, dentre outros, referências hegemônicas para o *campo* da dança.

Essa forma de perceber e atribuir relevância a essas epistemes, constituída a partir de um *habitus* específico, foi um elemento que exerceu um papel na configuração da proposta de ensino da formação em discussão. Embora não seja possível afirmar que existe um único e uniforme *campo* da dança, no âmbito desta pesquisa eu posso falar de uma visão de *campo* da dança que prevaleceu naquele momento: um campo que possui certo caráter “transnacional” e que serviu como referência para a concepção do currículo do curso ora discutido. Partindo de tal visão, essas matrizes de conhecimento gozam de centralidade e norteiam tanto a formação como a produção artística em dança. Talvez possamos dizer que são “arbitrários culturais” (BOURDIEU; PASSERON, 1992) que conseguiram impor-se mundo afora, irradiando-se do “centro” para as “margens periféricas” do mundo.

Dessa forma, num movimento que buscou espelhar, para além do contexto local, esse campo transnacional no qual tais formas de dança se consolidam como referências hegemônicas, a Formação Básica em Dança adotou essas disciplinas como conteúdos centrais da formação. Parte-se, aí, do princípio que o estudo intensivo, numa perspectiva de complementação mútua, desses dois componentes curriculares pode favorecer o desenvolvimento de capitais fundamentais para o campo dança. Trata-se de uma escolha feita a partir da visão de um agente, visão esta coextensiva a um *habitus* específico, que percebia o *campo* da dança e seus respectivos capitais de uma forma particular.

Algumas considerações finais

Acredito ser importante lembrar que o propósito aqui não foi discutir o mérito e as limitações da visão de campo da dança e de formação em dança acima descritas. Não obstante a importância de se discutir a qualidade, pertinência e legitimidade de uma visão de formação, o cerne da proposta foi problematizar como tal visão, a partir de um gestor, findou por exercer inflexões em decisões fundamentais para a concepção de uma política pública de formação em dança.

Em última instância, do ponto de vista das políticas públicas, sobretudo no *campo* da cultura, faz-se necessário questionar a legitimidade desse tipo de fenômeno.

Quando formulei a proposta curricular da Formação Básica em Dança, eu vinha de uma acumulação significativa de experiências em contextos externos, no Brasil e no exterior. Foi a partir delas que se constituiu, para mim, uma ideia específica de *campo* da dança, um pouco à imagem e semelhança, sobretudo, daquilo que vivenciei na Alemanha. Refiro-me aqui a um espaço social com uma boa centena de companhias estatais de dança, um número significativo de companhias independentes, instituições públicas e privadas prestigiosas de formação em dança, um amplo circuito de teatros para a difusão da dança e a presença de artistas da dança de inúmeras nacionalidades.

Outra dimensão da acumulação supramencionada diz respeito a minha atuação profissional local, após meu regresso a Fortaleza. O reconhecimento profissional resultante dessa trajetória contribuiu para legitimar minha posição frente à elaboração da proposta da Formação Básica em Dança.

Hoje, parece-me claro que a principal referência de *campo* que eu tinha dessa linguagem permanecia sendo aquela que eu vivenciara como artista, estudante e professor na Alemanha. Ao mesmo tempo, no decorrer de minha pesquisa constatei que, de alguma forma, desde os primórdios da dança cênica em Fortaleza, as referências epistêmicas preponderantes (técnicas, estéticas, poéticas, teóricas etc.) foram praticamente assimiladas a partir de contextos estrangeiros (COSTA, 2021). Ou seja, poderia afirmar que, de certa forma, tais referenciais norteadores não só estavam presentes no *habitus* que guiava minhas decisões, mas também eram reforçados pelo próprio *campo* da dança local, na medida em que eles haviam sido marcos epistêmicos predominantes nessas quase sete décadas de história da dança cênica local.

A Formação Básica em Dança surge assim, em 2011, em meio a um campo de dança já constituído, ainda que precariamente. Sua proposta formativa busca estabelecer uma relação de coextensividade com o campo da dança. O campo que tomei como parâmetro, entretanto, não espelhava precisamente o campo da dança local, mas sim algo que transcendia esse campo. Nesse processo, no currículo da Formação Básica em Dança, projeta-se uma disposição particular (irradiada

a partir de um *habitus* específico) que busca alinhar o campo da dança local aos parâmetros artístico-culturais de contextos hegemônicos de produção em dança, como aqueles que vivenciei em minha trajetória.

Praticamente uma década se passou desde a implementação da Formação Básica em Dança. Já há algum tempo, são perceptíveis transformações que ocorrem no *campo* cultural, tanto num âmbito mais amplo, como, neste caso, numa escala local, notadamente a partir de meados da década de 2010. Vemos aí novos agentes adentrando e passando a disputar posições no campo das artes e da cultura. Oriundos, com frequência, de territórios periféricos, buscam afirmar suas identidades culturais, amiúde historicamente reprimidas ou silenciadas, e ocupar espaços que antes eram privilégio das elites culturais. Eles lançam um olhar crítico sobre as epistemes e certo *modus operandi* excludente que, via de regra, por muito tempo pautaram a concepção e implementação das políticas públicas para a cultura, aí incluídas as políticas de formação.

As referências onipresentes e “universais”, quase que exclusivamente euro-orientadas, parecem já não dar conta das questões e dos anseios aportados por esses agentes. Nesse sentido, em contraposição, reivindica-se uma perspectiva mais pluriepistêmica para as políticas de formação. Sem espaço para participação à época em que ocorreu o processo de implementação dessas iniciativas, não querem mais ser apenas espectadores dos processos de formulação e implementação das políticas públicas culturais, mas também ocupar espaços de decisão acerca destas.

O desenvolvimento da pesquisa tendo como referência a autoetnografia crítica permitiu uma análise na qual também minha relação com o objeto foi constantemente posta em questão. Utilizar a vivência pessoal do pesquisador para descrever, analisar e criticar uma experiência de formulação de política pública permitiu questionar práticas e procedimentos amiúde reificados e que agem como mecanismos de exclusão com relação a segmentos da sociedade.

Realizar o exercício de reflexividade crítica contribuiu para melhor “[...] compreender o campo contra o qual e com o qual [...]” (BOURDIEU, 2005, p. 40) eu me fiz, assim como entender a inflexão do meu *habitus* na concepção da política pública de formação em dança. Nesse processo, meu posicionamento e minhas disposições enquanto agente (gestor) no campo

cultural foram afetados pelos desdobramentos da pesquisa. Parece-me hoje que o debate e a ação contra a reprodução de práticas excludentes relativas à formulação e priorização de políticas públicas, nesse caso as de formação em dança, é incontornável, assim como a necessidade de instâncias de participação que permitam uma discussão mais ampla por parte da sociedade nesses processos. Se é possível aprender com a pesquisa em torno da experiência do pesquisador, esta aponta, entre outros elementos, para a escuta e o protagonismo da pluralidade de *habitus* que povoa o campo das artes e da cultura.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, L. Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, Thousand Oaks, v. 35, n. 4, p. 373-395, Aug. 2006. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0891241605280449>. Acesso em: 21 fev. 2021.
- BARBERO GONZÁLEZ, J. I. La escolarización del cuerpo: reflexiones en torno a la levedad de los valores del capital «cuerpo» en Educación Física. *Revista Iberoamericana de Educación*, Madrid, v. 39, p. 25-51, 1 Sept. 2005.
- BESERRA, B. Dos riscos da diferença: etnografia de um percurso acadêmico. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2016.
- BOURDIEU, P. A distinção: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2017.
- BOURDIEU, P. As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.
- BOURDIEU, P. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004a.
- BOURDIEU, P. Esboço de auto-análise. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, P. Les trois états du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, v. 30, p. 3-6, 1979. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1979_num_30_1_2654. Acesso em: 23 fev. 2021.
- BOURDIEU, P. Meditações pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, P. O senso prático. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- BOURDIEU, P. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004b.
- BOURDIEU, P. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996b.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1992.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. J. D. Réponses pour une anthropologie reflexive. Paris: Édition du Seuil, 1992.
- COSTA, Ernesto de Sousa Gadelha. Política pública, currículo e corpo: um estudo autoetnográfico da Formação Básica em Dança da Vila das Artes em Fortaleza. 155 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- GADELHA, E. Projeto Pedagógico da Formação Básica em Dança da Escola Pública de Dança da Vila das Artes. Fortaleza: [s. n.], 2011.
- GADELHA, R. P. A dança possível: as ligações do corpo numa cena. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006.
- GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. *Ensaio: aval. pol. públ. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

JOURDAIN, A.; NAULIN, S. A teoria de Pierre Bourdieu e seus usos sociológicos. Petrópolis: Vozes, 2017.

MARANDINO, Martha; SELLES, Sandra Escovedo; FERREIRA, Marcia Serra. Ensino de Biologia: histórias e práticas em diferentes espaços educativos. São Paulo: Cortez, 2009.

MEDEIROS, C. C. C. de. Habitus e corpo social: reflexões sobre o corpo na teoria sociológica de Pierre Bourdieu. Movimento, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 281-300, jan./mar. 2011.

PEREIRA, M. Licenciatura em música e habitus conservatorial: analisando o currículo. Revista da ABEM, Eusébio, v. 22, n. 32, p. 1-14, jul. 2014. Disponível em: <http://www.abemeducacaomusical.com.br/revistas/revistaabem/index.php/revistaabem/article/view/464/388>. Acesso em: 24 jan. 2021.

REED-DANAHAY, D. Anthropologists, education, and autoethnography. Reviews in Anthropology, Oxfordshire, v. 38, n. 1, p. 28-47, 2009. DOI 10.1080/00938150802672931. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00938150802672931>. Acesso em: 12 jul. 2021.

REED-DANAHAY, D. Bourdieu and critical autoethnography: Implications for research, writing, and teaching”. International Journal of Multicultural Education, India, v. 19, n. 1, p. 144-154, 2017. Disponível em: <https://ijme-journal.org/index.php/ijme/article/view/1368>. Acesso em: 12 jul. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu. Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

WACQUANT, L. Pugs at work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers. Body and Society, Thousand Oaks, v. 1, n. 1, p. 65-94, 1995.

WEBER, S. Mobilidade das práticas corporais e artísticas na dança contemporânea: três estudos de caso frente às práticas dominantes. Revista Cena, Porto Alegre, n. 9, p. 1-22, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/cena/article/view/21543>. Acesso em: 25 jan. 2021.

O que as redes contam sobre nós? Um estudo autoetnográfico da representação de si no Instagram

*Geórgia Maria Feitosa e Paiva¹
Fernanda Cunha Oliveira²*

Resumo

A escolha de uma autoetnografia visual para investigar as relações de gênero a partir das redes sociais é uma proposta ousada que pode abrir discussões sobre a nossa atualidade, tais como: as relações de gênero; a construção da imagem da mulher na cibercultura. Neste artigo, nos propomos a analisar, a partir da autoetnografia, a nossa representação enquanto mulheres na rede social Instagram. Para isso, nos baseamos nos estudos de Reed-Danahay (1997), Pelias (2007), Holt (2003), Chang (2008), Lakoff (2008), Goffman (1975), Levy (2003), entre outros para discutirmos questões inerentes a construção da identidade feminina nas redes, e para isso partimos do pressuposto que o perfil nesta rede social atua como um diário de campo, facilitando o processo empático entre o olhar das pesquisadoras e a suas próprias histórias representadas. No processo de autorreflexão, observamos que as maneiras pelas quais decidimos nos representar silenciam a nossa imagem, e deixamos outros protagonistas ocuparem a cena representada. Esse movimento, a nosso ver, pode ser sintomático de uma cultura pela qual o estereótipo de beleza feminina está atrelado a corpos magros e brancos. Assim, por receio do silenciamento, preferimos nos representar não nos apresentando diretamente, mas mostrando nosso trabalho, filhos e coisas que apreciamos.

Palavras-chave: Autoetnografia. Mulher. Instagram.

What do the networks say about us? An autoethnographic study of self representation on Instagram

Abstract

The choice of visual autoethnography to investigate the gender relations of social networks is daring that can open a proposal about ours, such from gender relations; the construction of the image of women in cyberculture. In this article, we propose to analyze, from autoethnography, our representation as women in the social network Instagram. For this, we rely on studies by Reed-Danahay (1997), Pelias (2007), Holt (2003), Chang (2008), Lakoff (2008), Goffman (1975), Levy (2003), among others, to challenge questions intrinsically, the empathic process between the gazes and that we start from the female profile of the networks, in this one from a social identity similar to the female profile in the field, to build their own identities. In the process of protagonists, we look for our quest, we look for our scene. This movement, in our view, may be symptomatic of a culture in which the stereotype of female beauty is linked to thin and white bodies. So, by reception of silencing, we prefer to represent ourselves directly, but that we appreciate our work and things don't.

Keywords: Autoethnography. Woman. Instagram.

¹ Professora do Instituto de Linguagens e Literaturas da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), membro permanente do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH). Doutora e mestra em Linguística, bacharel em Comunicação Social, membro do GELP-COLIN e Líder do Grupo de Pesquisa em Preconceito, Polidez e Impolidez Linguística (GEPPIL). E-mail: georgiafeitosa@unilab.edu.br Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2915-9416>

² Professora da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Mestra em Comunicação e Linguagens, especialista em Teorias da Comunicação e da Imagem pela Universidade Federal do Ceará. Bacharel em Comunicação Social. Fotógrafa premiada e pesquisadora da imagem. Atuou como coordenadora do Museu da Fotografia Fortaleza (MFF). E-mail: fernandacoliveira345@gmail.com Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7805-6029>

Considerações iniciais

Estamos aqui diante dessas memórias e dessas imagens reescrevendo as histórias vividas, os momentos passados e no agora eternizados por meio dessas fotografias as quais iremos mergulhar para uma análise autoetnográfica visual.

*Você vê?
Por onde estamos seguindo nos meios dessas fibras óticas.
Você sabe ler?
Será que eu sei escrever?*

*Estava lá!
Veja.
Basta fechar os olhos para enxergar.
Ou é mais fácil fechar os olhos para a verdade?*

É certo que as redes sociais têm atuado como palco da vida cotidiana, ora maquiada, editada, ora crua e reveladora. Neste texto, escrito em primeira pessoa do plural, duas mulheres, pesquisadoras e professoras propuseram-se a responder a seguinte questão: o que as redes falam sobre nós? E sim: este é o único momento do texto que falaremos sobre nós mesmas como objeto.

Para tentar responder àquela questão, fizemos uso da autoetnografia, que, em termos literais, significa a escrita sobre si. Como pesquisadoras da linguagem e da imagem, aprendemos que o fazer científico muitas vezes se funde com a dicotomia entre pesquisador e objeto, e neste caso, a autoetnografia rompe com essa barreira, surgindo em meio a uma crise da etnografia tradicional, sendo intitulada de ‘Nova Etnografia’, ‘Narrativa Pessoal’ ou ‘Autonarrativa’- recebendo vários títulos a esse novo gênero da antropologia.

Podemos dizer que a autoetnografia é a maneira do etnógrafo desenvolver a sua pesquisa a partir de uma perspectiva pessoal, cuja cultura e subjetividade do pesquisador caminham em conjunto, ora ele se compõe objeto do que vê e ora torna-se pesquisador. Com a autoetnografia, evidencia-se a capacidade do etnógrafo em se considerar sujeito participativo do contexto social ao qual está inserido, distinguindo-se da antropologia tradicional, a qual defende um distanciamento entre o pesquisador e o objeto de estudo. Devido a esta mistura de papéis, a autoetnografia é criticada por alguns como sendo etnocêntrica, narcisista ou por vezes romântica, embora outros autores a defendam com

veemência a efetividade e contributo da Autoetnografia como método apresentando excelentes resultados no meio científico e acadêmico (CHANG, 2008; REED-DANAHAY, 1997; ELLIS, 2009; VERSIANI, 2005; HOLT, 2003; SMITH-SHANK&KEIFER-BOYD, 2007).

Vanguardista, a autoetnografia nos convidou a lançar um olhar diferente sobre aquilo que contamos, publicamos em forma de imagens nas redes sociais da internet. Através destas redes traçamos uma narrativa cronológica capaz de classificar quem somos ou o que pretendemos parecer para nós mesmas e para os outros, que consomem nossas histórias, contadas em telas. Seria equivocado dizer que nós, detentoras desses perfis, somos as únicas autoras dessas histórias. Na verdade, nós e os outros nós³ das redes sociais atuam colaborativamente como autores dessas histórias escritas múltiplas linguagens.

Consideramos aqui a linguagem como um lugar de interação (KOCH, 2013), conceito que vai ao encontro da noção de cibercultura proposto por Levy (2009); deste modo, nossos seguidores não são meros expectadores das nossas imagens e legendas, eles recontam a nossa história, eles instigam novas cenas, compartilham, comentam, reagem, convergem e remixam. O cenário das redes sociais da internet obedece a dinâmicas interessantes, que vão além das interações presenciais. Recuero (2012) destaca para a mesclagem dos contextos públicos e privados e a presença de uma audiência invisível, composta por interações mais ou menos frouxas, que podem se reativar a qualquer tempo, independente do lócus temporal quando foram publicadas. Sendo assim, as imagens ali expostas não se aprisionam em contextos particulares, mas públicos e publicizáveis.

Nesse contexto de exposição, nos propomos a realizar um estudo autoetnográfico a partir das imagens que compartilhamos em nossos perfis pessoais na rede social Instagram. O recorte da nossa análise partiu da nossa descrição no perfil da rede social, nossa imagem inaugural e da nossa representação enquanto mulheres neste site de rede social, e adiantamos: não foi fácil fazer uma autoetnografia, apresentarmos-nos inteiras na própria pesquisa e escrever a nossa história a partir de um olhar antropológico e pela ciência, pois como diria Holt (2003, p.2) “whatever the specific focus, authors

³ Conforme Wasserman e Faust (1994), as redes sociais podem ser representadas por sociogramas, cujos nós são a representação das pessoas, os atores da rede.

use their own experiences in a culture reflexive to look more deeply at self-other interactions”.”⁴

Para a realização da imersão autoetnográfica, tomamos como base as etapas da pesquisa de Pelias (2007) e Chang (2008) que propõem a escrita experimental e participativa da relação subjetiva sobre o Eu em construção. Nós, pesquisadoras, mulheres, nordestinas e professoras desembarcamos na quinta etapa, cuja essência, como afirma Reed-Danahay (1997) manifesta-se por meio de uma escrita autoetnográfica, circuncidada pelas experiências e emoções que definem a pesquisa, ao passo em que buscamos dar a esta escrita um rigor acadêmico, afetivo, pessoal e histórico.

Além das considerações iniciais e finais, este artigo foi organizado em três tópicos, no primeiro discutimos sobre os pressupostos teóricos e metodológicos que circunscreveram a nossa pesquisa autoetnográfica; no segundo abordamos sobre como as relações de gênero podem estar imbricadas na nossa representação imagética; no terceiro tópico compartilhamos a análise autoetnográfica das imagens em nossos perfis do site da rede social Instagram. Diante disto, este texto é um convite a nossa imersão.

1. Autoetnografias: tessituras das nossas versões

A autoetnografia em sua base estabelece um tripé definido pela subjetividade, empatia e participação, cujo pesquisador sendo o próprio narrador, funda-se com o objeto a partir de uma pesquisa narrada em primeira pessoa, pela qual se constroem dados oriundos de sua experiência como sujeito e investigador da cultura, a qual está imerso.

No nosso caso, os sites de redes sociais, como comenta Recuero (2017), estão organizados dentro de uma cultura virtual das relações humanas, que se subdividem em nichos de interesse na cibercultura, pela qual os atores nas redes estabelecem interações mais ou menos frequentes, que podem intensificar ou atenuar os laços entre eles. Os laços podem ser preexistentes ou não, e podem ser alterados conforme há interação entre os atores.

Sabemos que sites de redes sociais também são lócus de negócios, de vendas de produtos, serviços e imagens. E nesse mesmo cenário há também a

permuta de capital simbólico subjetivo, afetivo e social, bens negociáveis por usuários comuns das redes. Nós, ao criarmos um perfil na rede social Instagram, nos sujeitamos a “doar” um pouco de nós mesmas para “receber” algo do outro: visibilidade, elogio, aprovação, por exemplo.

Na autoetnografia, consideramos que a escrita do “eu” representa de maneira particular a si mesmo, mas também o “outro”. Essa experiência estética fica bastante evidente nos sites de redes sociais, pois a escrita de si é a representação desse sujeito que vive, experiencia e participa daquela cultura espelhando os outros que estão naquele universo particular, subjetivo, mas convivem com ele em alguma instância na virtualidade e/ou na presencialidade. Um é produto do outro por interagirem e serem frutos de uma mesma cultura. Consideramos aqui, sem tirar de vista, as questões intrínsecas de cada um: “A goal of autoethnography is the use of self to explicate culture.”⁵ (PELIAS, 2007, p.3, apud, SMITH-SHANK, Deborah; KEIFER-BOYD, Karen, 2007).

Chang (2008) em seu livro “Autoetnografia como método” faz uma profunda reflexão sobre a relação do “eu” e o “outro” como resultado cultural. A autora defende que a cultura individual representa quem o indivíduo é e como um representa o todo na conseqüente cadeia cultural. Não necessariamente representa a todos, mas elucida o fato de que todos, em alguma medida, estão entrelaçados representando seus grupos e conseqüentemente a cultura do local.

Em nossos perfis na rede social Instagram, os modos pelos quais decidimos nos apresentar, a pose que escolhemos, os filtros, os ângulos, as legendas convergem para uma representação complexa que pode “sacudir” estereótipos ou confirmá-los. Neste ponto, confirmamos nossas afiliações culturais, sociais, ideológicas. Buscamos associação ao passo que nos desassociamos daquilo que não queremos pertencer.

Chang nos alerta para uma “simbiose da cultura e do povo” porque a cultura é resultado das relações humanas e como essas pessoas vivenciam juntas suas vivências, individualidades e relações interpessoais influenciando uns aos outros e convivendo em sociedade.

4 Tradução Livre: “qualquer que seja o foco específico, os autores usam suas próprias experiências em uma cultura reflexiva para olhar mais profundamente para as interações eu-outro”.

5 Tradução Livre: O objetivo da autoetnografia é o uso do self para explicar a cultura.

[...] imply that culture is about the psychological workings of an isolated individual; rather, it refers to individual versions of group cultures that are formed, shared, retained, altered and sometimes she through human interactions. These interactions may take place in “local communities of practice” in which “what particular persons do [is] in mutual influence upon one another as they associate regularly together”.(ERICKSON, 2004, p.38, apud, CHANG, 2008, p.17).⁶

Diante disso, a cultura é uma construção coletiva perpassada pelas histórias de vidas de cada um, narrativas atravessadas pelas histórias dos outros. Não há o “eu” sem o “outro”, e vice-versa. A sociedade é formada por indivíduos que representam e escrevem a história de uma civilização. Ainda que compreendamos que dentro de uma cultura temos grupos que se formam por afinidades, sejam elas intelectuais, raciais, fisiológicas, geográficas, regionais, etc., esses modos de ser, mesmo não querendo ser, acabam por abarcar representações ainda mais abrangentes, porque somos essencialmente seres sociais.

O ser humano necessita, para a construção de sua identidade, viver, ser, interagir e se sentir apreciado socialmente (ALLPORT, 1979). É através dessas relações que construímos as comunidades, e dentro delas, todas as nossas representações, e para que elas vivam minimamente em harmonia, a própria sociedade cria padrões de comportamento, seus códigos de moral e ética, fruto de experiências coletivas que estão diretamente influenciadas pelo tempo e pela tecnologia. Assim, nos tornamos sujeitos produtores,

Um sujeito que reconhece a si mesmo como produtor de conhecimento, mas no duplo sentido do termo: sujeito que age, sim, construindo alternativas conceituais, mas que também sabe estar sujeito a seus próprios pressupostos, e que por isso procura, tanto quanto possível, explicitar não apenas as suas estratégias – ou políticas – de leitura, mas também as suas estratégias – ou – políticas de eleição e construção de objetos de pesquisa. Um sujeito produtor de conhecimento que reconhece a si mesmo como participante ativo de circuitos comunicativos e de processos de atribuições recíprocas de identidades. (VERSIANI, 2005, p. 234).

Vale ressaltar que o conceito de “eu” muda de acordo com cada época, cada cultura e cada local. E

⁶ Tradução Livre: implicam que a cultura é sobre o funcionamento psicológico de um indivíduo isolado; em vez disso, refere-se a versões individuais de culturas de grupo que são formadas, compartilhadas, retidas, alteradas e, às vezes, por meio de interações humanas. Essas interações podem ocorrer em “comunidades de prática locais” nas quais “o que determinadas pessoas fazem [está] em mútua influência umas sobre as outras à medida que se associam regularmente”.

talvez, por este mesmo motivo a própria etnografia também tenha vivenciado sua crise (CHANG, 2008; REED-DANAHAY, 1997; ELLIS, 2009; VERSIANI, 2005; HOLT, 2003; SMITH-SHANK&KEIFER-BOYD, 2007). Porque os conceitos também vão se modificando.

O registro da mudança na autoetnografia, assim como na autobiografia, é um aspecto importante desta metodologia. Nem sempre encaramos a mudança como algo positivo, pois ela desconstrói certezas, reafirmando o caráter dinâmico das nossas histórias, e para elas devemos ter a empatia, o que para Chang (2008) é uma das bases da autoetnografia. Ao elaborar o relato etnográfico, o pesquisador deve acolher o “eu” e o “outro”, compreender este “outro” como um “eu” histórico, contextualizado, fundado ideologicamente em papéis sociais. Ele deve legitimar suas dores, escolhas, evitar o julgamento, observá-lo, descrevê-lo, explicá-lo.

Goleman (2019) compreende a empatia como uma habilidade a ser aprendida que parte da capacidade cognitiva de compreensão da realidade, mais especificamente da relação entre o “eu” e o “outro”, para o estabelecimento de laços afetivos e emocionais com ele. A narrativa autoetnográfica focaliza um processo ainda mais profundo, pois o “eu” cientista funda-se uma relação com o “eu” objeto, agora o “outro”. Por isso, a autoetnografia é um método extremamente desafiador por ser um mergulho profundo não somente na história individual, mas na história, no contexto cultural. É uma compreensão delicada acerca de uma sensibilidade social não entendida por todos, ainda que vivenciada. É a ciência da consciência. É assumir-se como sujeito, como parte, como humano.

No processo de escrita autoetnográfica, empatizar-se consigo é um aspecto fundamental para a interpretação da história e da cultura, pois o “eu” etnógrafo encontra o “eu” objeto contextualizado temporalmente, espacialmente, historicamente, e precisa compreendê-lo, acolhê-lo. Desse modo, a empatia é a chave para a construção das narrativas autoetnográficas para compreensão das culturas. E ainda, se fizéssemos uma revisão da literatura como o fez Carolyn Ellis encontraríamos cada vez mais na

antropologia textos autoetnográficos e isto certamente é também produto da cultura contemporânea. O “eu” não pode existir sozinho. Nós vivemos em sociedade. Portanto a cultura é fruto dos ‘eus’ e dos ‘nós’.

In addition to genuine encounters, a true understanding of others also requires empathic understanding. [...] Empathic understanding is an act of putting aside one’s own framework and “seeing [others’] experiences within the framework of their own (GEERTZ, 1984, p.126). Although perfect verstehen is beyond our human capacity, attempts to empathize can reduce incorrect judgments about others and enhance rich understanding of strangers. [...] These steps of understanding are equally helpful in understanding others of both similarity and difference. (CHANG, 2008, p.27).⁷

Assim, a capacidade da autoetnografia assumir a empatia como passo importante da pesquisa, gera um duplo desafio: levar o pesquisador a entender que ele pode ser objeto e levar a ciência a se reinventar mais humana, pois são nas histórias que contamos, nas fotografias que tiramos, vídeos que publicamos, que estão refletidos os traços da nossa identidade e da nossa cultura, dos múltiplos papéis que assumimos, enquanto mulheres.

1.1 Nós mulheres: aspectos cognitivos e sociais da representação do nosso gênero

*Podemos falar?
Você pode nos ouvir?
Quem sabe se nós pararmos para
prestar atenção uns nos outros, a
gente constrói alguma coisa juntos?*

Lakoff (2008), linguista interessado nos processos de categorização, escreveu “Mulheres, fogo e coisas perigosas: o que as categorias revelam sobre a mente” obra fundamental para a compreensão da natureza dos estereótipos, mais especificamente sobre os

estereótipos femininos. Na obra, o autor ressalta que a figura feminina é, em muitas culturas, representada como perigosa, suas qualidades geralmente são associadas ao seu poder de criação e de sedução. Mais recentemente, o autor criminalista Carlos Bacila (2013) atenta para o fato que muitas mulheres são aprisionadas em diversos estereótipos, que podem estar amalgamados, dificultando, assim, a sobrevivência de uma imagem ileso daquilo o que lhes é associado culturalmente.

Portanto, os corpos femininos apresentam duas dimensões que compõem o estigma. A dimensão objetiva seria o próprio corpo feminino e toda a sua potência, os traços, a capacidade de gerar filhos, amamentá-los, a tonicidade da voz, o estilo, os gestos que as mulheres manifestam; e atrelada a ela, como sombra adjetivada, a dimensão subjetiva, pela qual corresponde a associação a este corpo e a sua potencialidade. Na dimensão subjetiva vemos a reprodução de conceitos, como maternidade, feminilidade, suavidade; e de preconceitos, como incapacidade, sensualidade exacerbada, subserviência, objetificação; animalização, entre outros.

Note-se que a criação de conceitos e preconceitos está intimamente relacionada a capacidade humana de agrupar cognitivamente aspectos culturais, sociais, históricos e afetivos em categorias para facilitar o seu convívio e as suas relações. A grande diferença entre os conceitos e os preconceitos é que os primeiros não carregam atributos negativos compartilhados socialmente, mas como aos preconceitos, os conceitos aprisionam os sujeitos, os condenam, os reduzem àquilo que são referidos, mesmo que sejam aspectos positivados socialmente. Por isso, costumamos ouvir e ler: “isso é coisa de mulher”; “mulher só serve para...”; “mulher não pode...”; “mulher deve...”. O processo de caracterização do gênero feminino pode ainda sofrer mais preconceitos a depender da raça, da orientação sexual, do peso, da idade, e da profissão desta mulher.

Cabe ressaltar que a propagação em massa sobre esses estereótipos acaba por reverberar um forte movimento de violência, seja física, psicológica ou cultural levando a construção de sistemas sociais econômicos e culturais arbitrários, que muitas vezes provocam injustiças inquestionáveis e naturalizadas pelo machismo estrutural fundado no patriarcalismo.

⁷ Tradução Livre: Além de encontros genuínos, uma verdadeira compreensão dos outros também requer compreensão empática. [...] A compreensão empática é um ato de deixar de lado a própria estrutura e “ver as experiências [dos outros] dentro da sua própria estrutura (GEERTZ, 1984, p.126). Embora a empatia perfeita esteja além da nossa capacidade humana, as tentativas de empatia podem reduzir julgamentos incorretos sobre os outros e aumentar a compreensão de estranhos. [...] Esses passos de compreensão são igualmente úteis para entender os outros tanto de semelhança quanto de diferença. (CHANG, 2008, p.27).

É inegável que nas nossas ações, gestos, palavras, imagens que escolhemos para nos representar está em alguma medida celebrando o sistema patriarcal ao qual, nós brasileiras e nordestinas fomos criadas.

[...] Walby (1989), opta pela definição mais inclusiva. Ela caracteriza o ‘patriarcado’ como “um sistema de estruturas e práticas sociais em que os homens dominam, oprimem e exploram as mulheres”. Todavia, ela faz uma subdivisão em seis categorias: a exploração do trabalho das mulheres por seus maridos; as relações no âmbito do trabalho remunerado; o Estado; a violência masculina; a sexualidade; e, finalmente, a cultura. Como boa socióloga, ela nega qualquer papel à biologia. “Patriarcado pertence totalmente a ordem social”. (LOVELL, 1996, apud CAMURÇA, 2007, p. 7).

Aqui destacamos a cultura machista que existe no Ceará, estado da região nordeste onde nascemos e crescemos. Como mulheres cearenses, observamos que muito do que aprendemos como sendo certo e errado está permeado pelas relações patriarcais, pelas quais a mulher deve saber se portar, falar, saber o seu lugar no lar. Sabemos que tivemos a oportunidade de construir experiências diferentes de nossas ancestrais, mesmo assim não deixamos de lidar com a dureza do silenciamento cotidiano que ainda persiste, especialmente se as mulheres não têm as mesmas oportunidades que tivemos.

Embora sejamos privilegiadas, afinal somos professoras, estudamos em boas escolas, temos cursos de pós-graduação, a vida para mulheres, como nós, nordestinas, pardas é uma jornada de luta constante. O sistema simbólico das relações humanas, ao qual estamos inseridas, pelo qual permeiam os diferentes eixos da nossa existência (identidade pessoal, profissional) precisam garantir que nós estejamos sempre lutando para superar o “outro”, que pode ser o homem, mas que também pode ser outra mulher ou nós mesmas, influenciadas pelas pressões constantes da nossa cultura. Esta busca constante pela adequação gera um desgaste físico e emocional constante, pois crescemos apreendendo que nunca seremos boas, jovens, velhas, magras, e brancas o suficiente.

Sobre a questão racial, Silva (2009) comenta que as mulheres negras são ainda mais prejudicadas, pois, são elas que, embora se esforcem mais, estudem mais,

são elas que têm os empregos que pagam menos, que precisam deixar seus empregos para assumir a posição de cuidadoras, e caso sejam enquadradas em crimes, passam mais tempo na prisão.

São as mulheres também aquelas que lutam mais. Segundo Santos e Oliveira (2010) as mudanças conquistadas pelas Associações de Mulheres Revolucionárias, União Social e Política das Mulheres, grupos feministas, a marcha do 8 de março institucionalizando o reconhecimento da luta feminina de uma maneira universal como a instauração do casamento civil, legalização do divórcio, direito ao voto, maior proteção a maternidade, Lei Maria da Penha, Delegacias de Proteção Especial a Mulher, dentre outros. Ou seja, historicamente a mulher por meio de grupos conquistou uma série de direitos, mas ainda estamos distantes de um sistema justo.

A busca por igualdade de salários e funções no mercado do trabalho ainda são injustas entre homens e mulheres, como aponta o estudo publicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2014; a referida pesquisa demonstrou que nas regiões norte e nordeste do Brasil, entre os anos de 2000 e 2010, houve um aumento na disparidade de rendimento entre homens e mulheres, sendo os homens àqueles que ganham mais e ocupam melhores cargos no mercado de trabalho.

A dominação masculina foi construída historicamente, como afirmam Santos e Oliveira (2010) afetando a mulher socialmente, historicamente e politicamente e compreender o percurso histórico das relações de gênero dentro do contexto mais amplo na sociedade, economia, cultura e política pode nos possibilitar enfrentar as novas lutas a que estamos inseridos.

A dimensão da diversidade (gênero, raça, orientação sexual, dentre outras) permite-nos verificar que as mulheres estão inseridas num contexto de desigualdade que, determinado por relações sociais historicamente construídas, coloca-as em situações de subordinação e opressão, advindas seja por se apropriarem historicamente de menos poder do que os homens; seja por seu pertencimento a uma classe dominada, alheia à riqueza socialmente produzida ou, seja, ainda, por pertencer a uma raça/etnia historicamente oprimida. (SANTOS e OLIVEIRA, 2010, apud ANTUNES 1999, p. 109).

Como forma de enfrentar o sistema opressor, é necessário que as mulheres busquem cada vez mais amplificar a participação na política. Ainda temos avançado de maneira lenta e assumidos poucos lugares sociais. Mas avançamos e dessa maneira construímos coletivamente.

As mulheres líderes são mulheres que assumem papéis de liderança nas comunidades e instituições, sendo no nosso caso, mulheres comuns líderes de movimentos sociais mobilizados em torno de projetos políticos marcados pela noção de feminilidade. [...] as mulheres líderes são escolhidas como representantes pela liderança de sua comunidade, ficando responsáveis pela formação do grupo de mulheres e manutenção deste. (OLIVEIRA, 2005, p.54).

O lugar que a mulher ocupa na sociedade contemporânea é vulnerável, conflituoso e instável. Num contexto político que andou passos para trás na integridade e saúde da mulher, os sistemas de dominação são antigos, e ainda existem em maior ou menor grau em algumas culturas. Assim como a presença de mulheres que transformam a história, que conquistam espaços sociais, que se diferenciam pela sua personalidade. Mulheres que se representam umas nas outras, por histórias em comum, por histórias diferentes, mas que se veem umas nas outras. que contam e escutam suas experiências e com isto mudam o rumo da história.

O lugar que a mulher ocupa na sociedade contemporânea é vulnerável, conflituoso e instável. Num contexto político que andou passos para trás na integridade e saúde da mulher, os sistemas de dominação são antigos, e ainda existem em maior ou menor grau em algumas culturas. Assim como a presença de mulheres que transformam a história, que conquistam espaços sociais, que se diferenciam pela sua personalidade. Mulheres que se representam umas nas outras, por histórias em comum, por histórias diferentes, mas que se veem umas nas outras. que contam e escutam suas experiências e com isto mudam o rumo da história.

2. A nossa ocupação na rede social

*Você não percebe?
Somos nós ali.*

Escolhemos o Instagram como lócus da nossa pesquisa autoetnográfica por dois motivos: porque usamos esta rede social com frequência; e porque este site de rede social é um dos mais populares entre as mulheres brasileiras atualmente, como indicou a pesquisa realizada pela Capterra.

Os sites de redes sociais, como indica Recuero (2017), reúnem sujeitos disponíveis para compartilhar diferentes tipos de conteúdo e conhecimento. Sobre isso, Pierry Levy (2003, p. 28) propõe o conceito de inteligência coletiva balizado pelos pressupostos do rizoma social. Segundo o filósofo, a inteligência coletiva é “[...] uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências”. Segundo ele, a internet seria capaz de tornar tangível a conexão entre pessoas, as quais poderiam compartilhar suas experiências, de modo a tornar possível criações colaborativas e transformadoras da sociedade. Ele não estava errado. Na última década presenciamos o desenvolvimento da web semântica que permitiu, entre outras coisas, que esses coletivos inteligentes se mobilizassem em prol de movimentos sociais, inclusive, feministas, marcando a quarta onda do movimento (DA SILVA; DO CARMO; RAMOS, 2021).

Neste palco de possibilidades, nos sentimos convidadas a atuar como modelos da nossa própria vida, narradoras da nossa história, de como queremos nos apresentar ao mundo em perfis nas redes sociais. Acredito que assim como acontece na presencialidade, não passamos muito tempo refletindo sobre a importância de estarmos conectadas com outras pessoas, sobre termos plateia para o que dizemos e sentimos, e sobre qual a importância dela para a nossa narrativa.

Nós simplesmente vamos seguindo e intuindo se estamos indo bem ou não, mas a rede social, diferente da presencialidade, apresenta de forma clara quem apreciou o que publicamos, quem se engajou conosco, e o silêncio de quem não reagiu a nossa postagem.

E no ímpeto pela apreciação, pelo desejo de pertença, acabamos retornando ao nosso próprio perfil diversas vezes, esperando que o “outro” nos veja, reaja a nós.

O ator pode ser também a sua própria plateia, ele fica convencido que a impressão de realidade que cria é a verdadeira e única realidade, ele prioriza e incorpora os padrões que procura manter na frente dos outros, de tal modo que a sua consciência o exige que proceda de modo adequado. (GOFFMAN, 1975, p.80).

Mas qual seria esse modo adequado? Atualmente estamos vivenciando em uma geração que cultua a felicidade (CABANAS; ILLOUZ, 2022), pela qual os padrões de comportamento devem ser essencialmente saudáveis, sendo a felicidade um resultado disso. A rede social Instagram vem desenvolvendo uma série de funcionalidades que permitem que os coletivos inteligentes possam manipular a sua própria imagem ou conteúdo multimídia de modo a ficar cada vez mais difícil perceber essa representação sem a manipulação da realidade.

Corpos, vozes e histórias estão se tornando cada vez mais ficcionais, e quanto mais ficcional, mais atraente, mais reducionista e engajante se torna a cena dos sujeitos. Lembramos aqui que a associação conceitual não é arbitrária, é impulsionada por capital simbólico e econômico e aparece de modo mais subliminar na nossa cultura e no nosso comportamento, levando-nos muitas vezes a repetir os padrões, sem nos darmos conta que também manipulamos a realidade.

3. Autoetnografia Visual: a análise das imagens

Nesta seção, vamos apresentar algumas capturas de telas de nossos perfis na rede social Instagram e através delas faremos nossa imersão autoetnográfica, seguindo os pressupostos de Chang e outros autores que julgamos importantes para comentar sobre a nossa autorrepresentação. Para a análise das imagens que postamos, pedimos licença acadêmica aos leitores e leitoras para usarmos a primeira pessoa do singular, como bem prescreve a autoetnografia.

3.1 Mãe, professora e pesquisadora

Quem sou eu?

Eu sou o que eu deixo você ver.

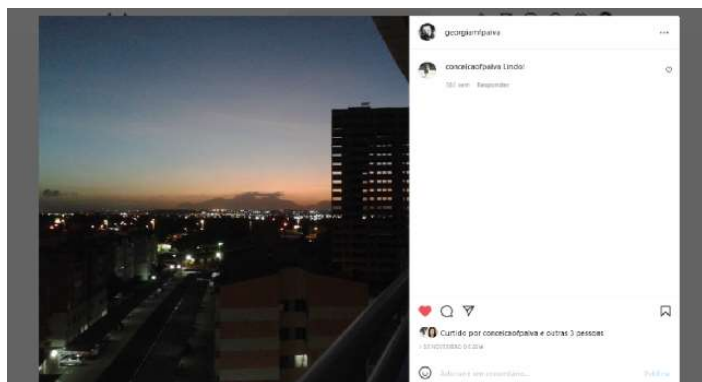
A primeira fotografia que publiquei no Instagram foi um pôr do sol, em novembro de 2014. Na época, como professora de comunicação, eu sabia exatamente onde estava entrando e o poder que aquela rede social teria sobre a minha vida e sobre a vida de quem quisesse me acompanhar; eu achava que sabia o *modus operandi* das redes, mas o certo é que aos poucos me deixei levar pela cena virtualizada.

Por isso, iniciei minha ocupação na rede de modo tímido, sem muita regularidade, tentando controlar minha exposição com a demonstração pública pelo meu gosto pela natureza e belezas naturais. Sempre gostei de contemplar o pôr do sol, mas me enfurecia o fato de que eu não conseguia capturar as sutilezas e intensidades das cores nas câmeras fotográficas que eu manipulava.

E foram os filtros que me conquistaram. Eu comecei a contar uma história, a história do que eu gostava sem me apresentar nela. Chen (2018) destaca que as imagens são expressões bastante importantes para a composição da narrativa, atuando como instrumentos de resgate da memória, e foi isso que eu comecei a fazer: um álbum de fotografias, momentos eternizados da vista do meu apartamento na época.

Embora frustrada com a qualidade da câmera do meu celular, persisti e usei o recurso dos filtros. Naquela época bem menos sofisticados, me davam a sensação de que com eles tornaria aquele pôr do sol mais real. Eu ficava encantada com eles e explorava as milhões de possibilidades de tornar aquele pôr do sol se tornar mais intenso na tela, tanto quanto era para os meus olhos. Era como se eu quisesse, ao rever minha foto, reaver aquela sensação. Eu não tinha noção na época, mas hoje, retornando a esta foto, abraçando este “outro”, que é o meu “eu” do passado, consigo ver que sem a intenção, eu, naquele momento, estava contando a uma história.

Figura 1: Primeiro pôr do sol



Fonte: <https://www.instagram.com/georgiamfpaiva/>

Pouco tempo depois que criei meu perfil, aconteceu a grande revolução na minha identidade, àquela que se sobrepôs a toda uma história pessoal e profissional: a maternidade. E, ainda que de modo tímido, fui mostrando no perfil a evolução da gestação, a mudança no meu corpo, na minha casa e por fim: na minha vida.

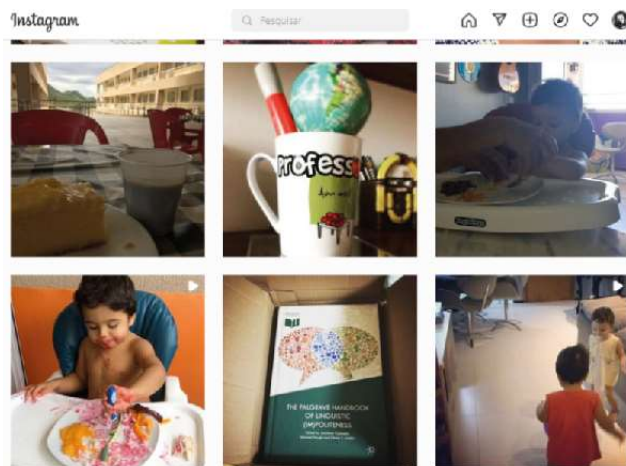
Foi somente com a chegada dos meus filhos gêmeos, que eu entendi que a rede social serviria como um diário, uma coleção de momentos eternizados. Era sedutor, rápido e fácil, eu não tinha que revelar as fotos, organizar e guardar em um álbum. Eu não tinha tempo para isso, eu precisava, assim como muitas mulheres, lidar com as demandas profissionais, maternais e pessoais, como quem é mestre em malabarismos, mas eu sou doutora em Linguística.

Em seu livro sobre maternidade e psicanálise, Nancy Chodorow discute sobre as diferentes facetas do cuidar, das relações de gênero e as responsabilidades assumidas no território privado da estrutura familiar. A feminista considera diferentes tipos de maternagem, entre eles o maternar da mulher que precisa conciliar papel profissional e pessoal. Lembro que a chegada dos filhos foi um rompimento identitário, doar-me inteira para eles no meu período de licença a maternidade foi sacrificante, um prejuízo para o meu “ideal” de mulher. Naquela época, eu rompi comigo, não me conciliei com meu “eu feminino”, não dei conta dos malabarismos, fui uma sobrevivente do ato de cuidar.

Neste contexto, o uso das redes sociais começou a se intensificar, era lá, afinal onde eu consumia as informações sobre maternidade, idealizava outras mães, era expectadora da vida delas, e a vida delas era sempre tão perfeita. E foi assim, com vontade de pedir socorro pro mundo e de contar a minha história

“sem filtros”, que comecei a intensificar as minhas postagens. A família, minha primeira plateia foi a responsável pelos primeiros incentivos e de repente fui criando um repertório de imagens e sons de uma história que eu não sabia contar, porque o meu cansaço puerperal me fazia esquecer de tudo.

Figura 2: Recorte temporal de Geórgia

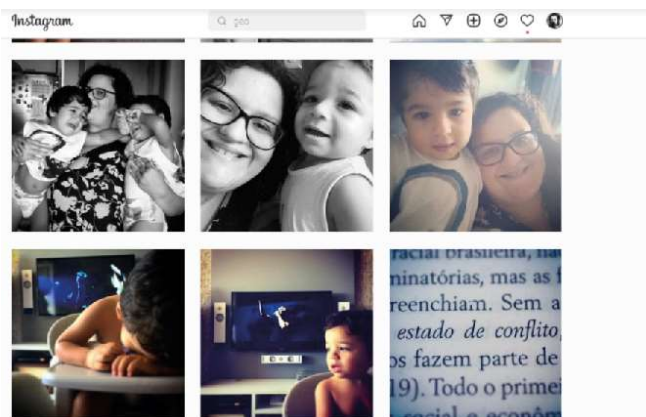


Fonte: <https://www.instagram.com/georgiamfpaiva/>

Então aquele perfil de poucas selfies e paisagens passa a ser ocupado por outros protagonistas, os protagonistas da minha vida, os meus filhos, hoje com sete anos. E de modo mais ou menos impensado, eles também vão tendo suas vidas expostas, suas rotinas, suas refeições, suas brincadeiras, seus conhecimentos partilhados, misturados ali com alguma outra parte minha que tenta se conciliar, a minha identidade profissional.

A empatia nesse processo de olhar para si como objeto da escrita autoetnográfica que Chang (2008) menciona ocorre agora de forma intensa, pois quando eu olho a história que contei e conto ali, eu busco compreender a razão pela qual eu deixei que protagonizassem e não eu?; por que a paisagem e não eu?; por que o trabalho e não eu?; por que não a minha figura?. E isso me faz refletir sobre todo o silenciamento aprendido sobre ser mulher, sobre a necessidade de ser apreciada, sobre o medo de ser violentada, excluída, julgada, por não ser o padrão.

Figura 3: Recorte temporal de Geórgia



Fonte: <https://www.instagram.com/georgiamfpaiva/>

Escolher os filhos, a paisagem, uma passagem de texto para me representar também conta uma história sobre uma necessidade de estar minimamente de acordo com um padrão, um estereótipo de mulher que seja desejada ao invés de rechaçada. Na superfície das imagens: os seguidores verão a mãe, a professora, a pesquisadora e a coordenadora do projeto de extensão, mas no interior dessas imagens está a mulher que silencia a própria imagem, e que vê, ao lado dos filhos, um lugar seguro.

Figura 4: Perfil da rede social



Fonte: <https://www.instagram.com/georgiamfpaiva/>

Com a pandemia, estar isolada fisicamente das pessoas, ter que trabalhar em casa, cuidar do ensino remoto dos filhos, cuidar da casa, cuidar da saúde mental e física da família me levou a um estado de esgotamento. Eu estava trabalhando mais do que antes, mas ninguém estava vendo, então, me obriguei a semanalmente a me fazer presente na rede social para divulgar as ações do meu projeto de extensão.

Era eu falando, convidando as pessoas, apresentando a minha imagem, o meu envelhecimento, a minha obesidade. Eu não estava preparada para toda essa exposição, me senti ansiosa quando me tornei a minha própria plateia (GOFFMAN, 1975), e juíza. Era difícil retornar a postagem e não ver reações positivas e comentários, era silêncio, e o silêncio é uma forma

de agressão (HIRIGOYEN, 2002). Naquele momento quase desfiz minha conta, mas me lembrei que ali estava a história deles, o álbum de recordação deles, e eu não tinha o direito de tirar isto deles.

3.2 Fotógrafa autoral, pesquisadora, educadora

Quem sou eu? Eu sou aquilo que nem mesmo as imagens podem explicar. Aqui apenas um fragmento das muitas possibilidades.

Para mim não foi nem um pouco difícil criar um perfil na rede social Instagram. Difícil mesmo foi suportá-lo, pois em mim pulsava e existia muito mais vida, movimento, que as imagens eram incapazes de mostrar. Uma rotina extremamente atarefada, com muitos afazeres, numa jornada mais que tripla de ser Mulher – entre profissional, pessoal e afetos. E principalmente: o afeto.

Meu primeiro perfil foi totalmente pessoal e para ser bem honesta já nem me lembro dele, e depois dele alguns outros, já que foram apagados. Este que apresento aqui é o mais antigo e o que ainda permanece. Como um álbum antigo, cujas fotos podemos trocar, retirar, guardar, decidi manter nele apenas o meu lado profissional, e é claro que ali também está implícito o meu “eu” pessoal.

Figura 5: Perfil da rede social



Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

Mulher, nordestina, cearense, artista-fotógrafa, professora universitária, coordenadora. É uma parte do que sou, parte da minha história. É isto que está posto nas redes. Comecei a trabalhar como fotógrafa ainda na adolescência, e naquela época já era reconhecida pelo meu talento na cena artística da minha cidade. Embora tivesse talento, construí minha trajetória enquanto mulher e profissional sofrendo diferentes tipos de pre-

conceitos, geralmente relacionados ao fato de ser mulher, jovem e nordestina.

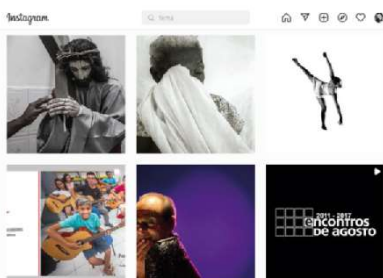
Bacila (2013) comenta sobre a amalgama dos estigmas, que pode estar internamente relacionada a interseccionalidade. Na sociedade brasileira, a juventude associada a atividade profissional não costuma ser considerada como um atributo positivo, ao contrário. O valor negativo é intensificado quando o profissional é uma mulher e do Nordeste. Na época, embora já tivesse recebido prêmios por trabalhos publicados, parecia sempre que não eram bons o suficiente porque eram feitos por uma mulher jovem e nordestina.

Até hoje, as pessoas costumam me elogiar dizendo que não pareço nordestina, cearense, que não tenho sotaque de cearense. De nenhum modo construí a minha identidade pessoal, profissional, negligenciando meus laços culturais, linguísticos e regionais, mas as pessoas buscam, acredito, compensar o meu desempenho com essa negação.

A negação da minha regionalidade sempre foi algo que me incomodou, a ponto de me impulsionar a desenvolver projetos sobre mulheres nordestinas. As minhas imagens falam muito sobre as minhas lutas, mesmo que eu não apareça nelas.

Não existem palavras ou até mesmo imagens que descrevam a batalha do dia a dia, a luta de uma mulher jovem artista sobreviver nesse país, onde o artista é sempre relegado como uma quase não-profissão e talvez escape aos estigmas por ser professora (uma profissão por vezes não respeitada, nem valorizada, ou reconhecida).

Figura 6: Recorte temporal 1

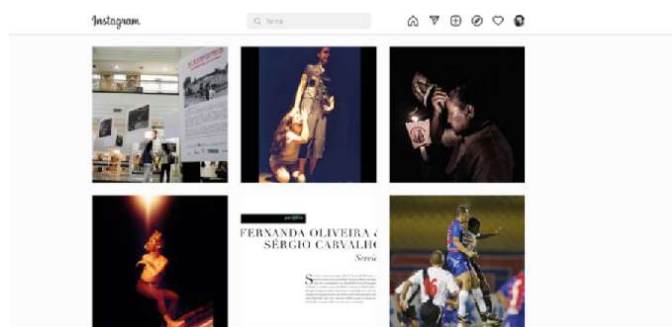


Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

Nas imagens postadas um pouco da minha rotina diária, e quem olha a imagem nunca enxerga os bastidores: produzir um trabalho autoral fotográfico para exposição e publicação de livros significa

nascimento de ideias, elaboração de projetos, busca para produção entre prêmios, patrocinadores, equipes, aprovações, execução, gráficas, prestação de contas – isto significa que a gente precisa entender de tudo um pouco. E no caminho: muitas dificuldades para uma vitória. É como um parto, um nascimento. Lá na postagem, o meu seguidor só vê o resultado final, um resumo de uma luta construída em muitas horas de esforço e dedicação plena.

Figura 7: Recorte temporal 2

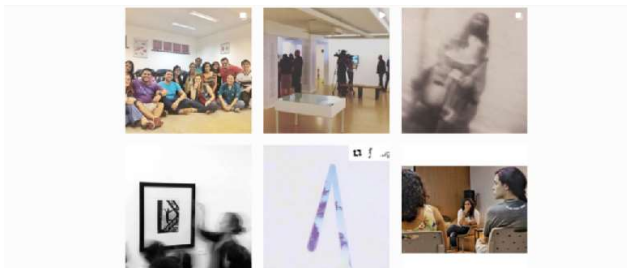
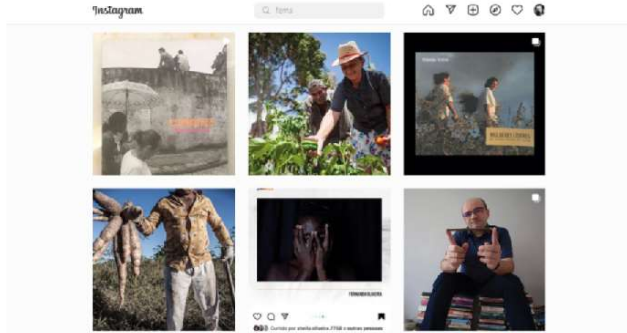


Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

Olhar para uma palestra ou uma sala de aula não se trata apenas do “meu palco” como muitos professores dizem. Para mim significa partilha, entrega, exposição. É jogar-se para uma interação cara a cara com o outro. É doar-se e enfrentar milhares de mentes diferentes da minha que ora comungam, ora contestam o que ali é apresentado.

Olhando as postagens você pode pensar: fácil ser Fernanda. E eu digo: difícil ser eu; “a grama do vizinho é sempre mais verde”, difícil mesmo é estar no lugar do outro. Ou seja, aqui, no meu lugar. Na minha vida nada caiu do céu. Entenda: não existe trabalho sem esforço, sem luta, dedicação e suor. Ensinar também demanda tempo, estudo, formação entre graduação, pós e outra pós... E assim como a minha amiga Geórgia, e, entre tantos professores, só quem honra esses títulos entende as horas de cansaço, leitura, choros e conquistas dos diplomas. A maestria e magia que é estar numa sala de aula para falar, ouvir e acolher o aluno.

Figura 8: Recorte temporal 3

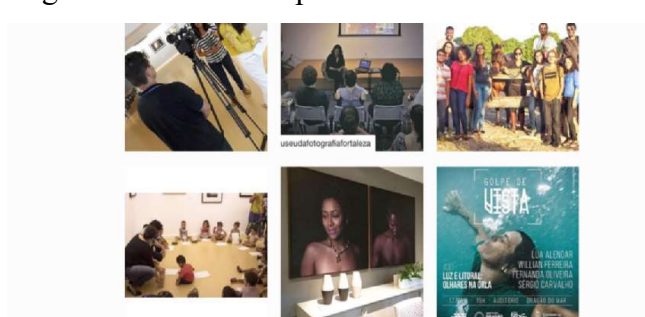


Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

Com o resultado do meu trabalho como fotógrafa, muitos outros palcos foram surgindo. Participação em programas televisivos, oportunidades de trabalho. A exposição fez do meu caminho um oceano de possibilidades, e eu estava ali vivendo intensamente muitas delas. Mas e as consequências disto? Em meu trabalho eu sempre tive o cuidado de ter a minha imagem, a minha vida por detrás das lentes. Eu sempre escolhi as histórias das gentes que estão nas fotografias para dar dignidade e voz a esses personagens sociais que muitas vezes são invisíveis.

Estar à frente de uma instituição significa assumir todas as responsabilidades que isso traz: são horas de trabalho, são finais de semana longe dos afetos, finais de semana perdidos e ganhos no ganha pão da vida. Coordenar exposições fotográficas por anos foi um desafio, afinal, uma exposição não se monta sozinha, matérias de jornais não saem sozinhas, entrevistas não nascem prontas. E as palavras, o conhecimento, o trabalho com a equipe, os “sim’s”, os “não’s”, que nem todo mundo vê. Os silêncios, os gritos, as vaidades que temos que enfrentar no dia a dia e que o espectador não tem consciência do mundo que cerca a produção de um trabalho e a manutenção de um emprego. Foram precisos muitos “não’s” para um “sim”. Para o resultado de cada trabalho.

Figura 9: Recorte temporal 4



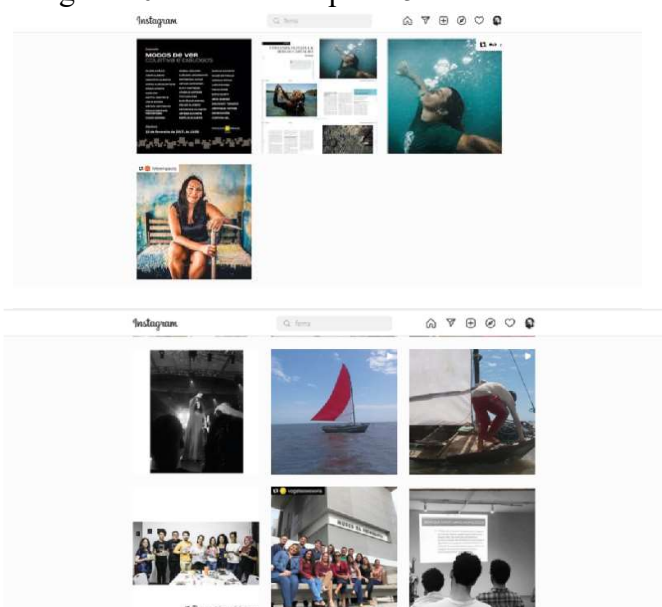
Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

É bater de porta em porta para fazer aquilo que você acredita. Projetos de extensão numa Universidade não é nem de longe algo simples de se realizar, coordenar um museu é tarefa para “Leão”, no caso, “Leoa” que se joga em meio a uma vida selvagem e ou você tem amor no coração para o que faz ou você não se realiza nessas rotinas.

“Dizem que a mulher é um sexo frágil, mas que mentira absurda” (Erasmus Carlos).

Eu sou esse sexo frágil que você olha na tela. Me chamo Fernanda. E tenha certeza, muitas vezes fui tratada dessa maneira: como um sexo frágil. Mas não mudaria nada, pois se nascesse de novo pediria a Deus para vir novamente Mulher. E quantos homens e quantas mulheres me ajudaram a levantar, e acima de tudo a me manter em pé.

Figura 10: Recorte temporal 5



Fonte: https://www.instagram.com/fernanda_oliveira_fotografia/

Considerações Finais

A autoetnografia visual, mais que um método de pesquisa, é um caminho para a autorreflexão e acolhimento de um ser histórico e social, cuja dinamicidade se impõe efêmera marcada por um “eu” objeto (passado) e um “eu” cientista (presente). A construção da identidade desse “eu” é assinalada por um sistema de representação cultural (HALL, 2006), que ali embricado emerge da necessidade de pertencimento. Esse diálogo, embora espacialmente curto, não é nada fácil, pois não é fácil reconhecer em si, fragmentos de um “eu” que já existiu ou que foi simplesmente apresentado em imagens estáticas que contam muito e quase nada, ao mesmo tempo.

Em um contexto de cibercultura, permeado por comunidades de interesse, nós, duas mulheres professoras e nordestinas fizemos diferentes usos do mesmo site de rede social, mas nele encontramos espaço para apresentar aquilo que julgamos o que melhor nos define. Muito do que postamos também está imbricado a nossa cultura, às lentes com as quais crescemos e nos tornamos mulheres. A escolha de cada imagem demonstra uma necessidade de aprovação, apreciação, visibilidade, pertencimento. Ora, se não somos o padrão, como devemos nos mostrar? Decidimos nos mostrar em imagens “seguras”, nos escoltamos por trás das histórias que contamos.

Neste artigo, nós apresentamos um pouco do nosso percurso autoetnográfico sobre a forma como nos representamos no Instagram. Nossa história, contada em primeira pessoa através de imagens, nos relevaram sentimentos e memórias que estavam veladas pelas nossas imagens, obras, vitórias e conquistas, nos mostraram a fragilidade das imagens e como elas não nos representam na totalidade.

Nossas linhas do tempo analisadas sob o viés da autoetnografia demonstram o que chamaremos aqui de catarse, um estado de libertação, de transformação de uma série de violências vivenciadas por meio de uma cultura que nega, subjuga e objetifica a Mulher. Nós silenciemos a dor que sofremos ao sermos estigmatizadas por sermos mulheres jovens, mulheres nordestinas, mulheres pardas, mulheres mães que não estão em conformidade com o padrão, por isso preferimos mostrar o nosso trabalho, os filhos, uma refeição. Crescemos ouvindo de homens e de mulheres que sempre depois de um elogio existe um “mas”,

e que o lugar íntegro da não ofensa nunca chega a nossa vida. E para sobreviver a este mundo repleto de violências sutis, nos representamos evitando mostrar nossa própria imagem ou quando nos mostramos em público, deixamos eles protagonizarem a nossa cena.

O olhar autoetnográfico para a história que contamos nestas imagens postadas no site de rede social nos fez enxergar que os nossos “eu’s” situados historicamente mascararam nossas próprias imagens, porque estávamos convencidas de que a exposição delas seria demais, que o silêncio e os discursos dos outros, que não os nossos, sempre poderiam invadir aquele território, que criamos para ser um lugar seguro.

Referências Bibliográficas

- ALLPORT, Gordon W. The nature of prejudice. New York: Basic books, 1979.
- AMOSSY, R. PIERROT, A.H.. Estereótipos e clichês. São Paulo: Contexto, 2022.
- BACILA, Carlos Roberto. Criminologia e estigmas: um estudo sobre os preconceitos. São Paulo: Atlas, 2015.
- CABANAS, E.; ILLOUZ, E.. Happycracia: fabricando cidadãos felizes. Tradução Humberto de Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- CAMURÇA, Silvia. ‘Nós Mulheres’ e nossa experiência comum. Cadernos de Críticas Feminista, Número 0, Ano I, Recife: SOS CORPO, 2007. Disponível em: https://soscorpo.org/wp-content/uploads/NosMulheres_e_nossaexperienciacomum_SilviaCamurca2007.pdf. Acesso em: 12 de maio de 2022.
- CAPTERRA. Pesquisa mostra Brasil na frente de outros países no uso de aplicativos de mensageria. Disponível em: <https://www.captterra.com.br/blog/3007/uso-redes-sociais> Acesso em: 20 de outubro de 2022.
- CHANG, Heewon. Autoethnography as method. United States of America: Left Coast Press, 2008.
- CHODOROW, Nancy. Psicanálise da Maternidade: uma crítica de Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1991.

- DA SILVA, Joasey Pollyanna Andrade; DO CARMO, Valter Moura; RAMOS, Giovana Benedita Jaber Rossini. As quatro ondas do feminismo: lutas e conquistas. *Revista de Direitos Humanos em Perspectiva*, v. 7, n. 1, p. 101-122, 2021. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/direitoshumanos/article/view/7948/pdf> Acesso em: 23 de outubro de 2022.
- ELLIS, Carolyn. *Revision: autoethnography reflections on life and work/ Caroly Ellis. P.cm – (Writing Lives: ethnographic narratives)*. United States of America: Left Coast Press, 2009.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- GOFFMAN, E.. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GOLEMAN, Daniel. *O cérebro e a inteligência emocional: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- HIRIGOYEN MF. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2002.
- HALL, S.. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOLT, Nicolas L. Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story. *International Journal of Qualitative Methods* 2 (1) Winter, 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Indicadores Sociais das Mulheres no Brasil*. 2ª edição. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/genero/20163-estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html?=&t=downloads> Acesso em: 22 de outubro de 2022.
- KOCH, Ingedore. *O texto e construção dos sentidos*. 10ª. Ed. – São Paulo: Editora Contexto, 2013.
- LAKOFF, George. *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. Chicago: University of Chicago press, 2008.
- LÉVY, P.. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- OLIVEIRA, Fernanda. *Mulheres Líderes no Sertão Central do Ceará*. Fortaleza: Tempo D’Imagem, 2007.
- RECUERO, Raquel. *As redes sociais na Internet e a Conversação em Rede*. Alagoas: Ciseco, 2012.
- RECUERO, Raquel. *Introdução à análise das redes sociais online*. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/24759/4/AnaliseDeRedesPDF.pdf>. Acesso em: 22 de outubro de 2022.
- REED-DANAHAY, Deborah E. *Auto/Ethnography: rewriting the Self and the Social*. New York: Berg. 1997.
- SANTOS, Silvana Mara de Moraes; e OLIVEIRA, Leidiane. Igualdade nas relações de gênero na sociedade do capital: limites, contradições e avanços. *Rev. Katál. Florianópolis*. V. 13, n. 1, p.11-19,

Tradução

EU SOU uma Mulher Negra com Raiva: Autoetnografia Feminista Negra, Voz e Resistência

(Título original em inglês: “I AM an Angry Black Woman: Black Feminist Autoethnography, Voice, and Resistance”)¹

Rachel Alicia Griffin ²

Tradução de Silvio Matheus A. Santos e Carlos P. Reyna ³

Resumo

Este artigo une o pensamento feminista negro (Collins, 2009) e a autoetnografia para defender a autoetnografia feminista negra (AFN) como um meio teórico e metodológico para as acadêmicas negras narrarem criticamente o orgulho e a dor da feminilidade negra. Enraizada em meu desejo de “erguer a voz” [“Talk Back” (hooks, 1989)] à opressão sistêmica como uma mulher negra birracial (preta e branca), eu posiciono a raiva como uma força produtiva que alimenta a voz através do AFN como um ato de resistência. Neste artigo, a AFN é usada para explorar autorreflexivamente minhas experiências cotidianas como uma “outsider de dentro” [“Outsider Within” (Collins, 1986)] e problematizar a onipresença do racismo e do sexismo (no mínimo) na vida cotidiana das mulheres negras. Situando a minha raiva como justa e justificável, localizo a minha voz diretamente em resposta às imagens de controle, tais como a safira raivosa⁴ que denota as mulheres negras como raivosas, como indisciplinadas, ao mesmo tempo que enfatizo a necessidade de “políticas sexuais negras progressistas” que testemunham a raiva produtiva das mulheres negras.

Palavras-chave: Raiva; Autoetnografia; Identidade Birracial; Pensamento Feminista Negro; Resistência e Voz.

A raiva é carregada de informação e energia. (Lorde, 1984, p. 127)

1 To cite this article: Rachel Alicia Griffin (2012) I AM an Angry Black Woman: Black Feminist Autoethnography, Voice, and Resistance, *Women’s Studies in Communication*, 35:2, 138-157, DOI: 10.1080/07491409.2012.724524; To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/07491409.2012.724524>

2 Associate Professor of Race and Communication Associate Chair (2021-) Department of Communication, University of Utah. Ethnic Studies (affiliated faculty), University of Utah. Published online: February, 2012.

3 Silvio Matheus Alves Santos é Doutor em Sociologia pela USP e atualmente Pesquisador Bolsista CAPES de Pós-Doutorado na Sociologia – IFCH/UNICAMP. Email: silvioma@unicamp.br / ORCID: 0000-0002-4110- 8064. Carlos P. Reyna é Doutor em Cinema pela UNICAMP e atualmente prof. Associado III do PPGCSO e do Departamento de Cinema do IAD da Universidade Federal de Juiz de Fora / ORCID: 0000-0003-0049-2706.

4 Nota do Tradutor (N.T.): A autora deste texto desenvolverá mais explicações e análises sobre esta caricatura ao longo do trabalho. Mesmo assim, apresento sucintamente um entendimento geral. A caricatura de “Safira Raivosa” retrata as mulheres negras como rudes, barulhentas, maliciosas, teimosas e autoritárias. Safira expressa uma imagem de controle e/ou estereótipo que visa retratar duramente as mulheres negras. É bastante conhecido nos EUA e em sua cultura nacional. Em síntese, “é um mecanismo de controle social que é empregado para punir as mulheres negras que violam as normas sociais que as encorajam a serem passivas, servis, não ameaçadoras e invisíveis.” Ver link: <https://www.ferris.edu/HTMLS/news/jimcrow/antiblack/sapphire.htm>

Eu SOU uma Mulher Negra com Raiva⁵ · Sem arrependimento, racionalmente e com razão. Eu estou morrendo de raiva! Eu estou frustrada e furiosa! Estou devastada e meu sangue está fervendo a uma temperatura tão alta que acho que meu coração pode parar de bater a qualquer momento! Estou com tanta raiva que me sinto neurótica; sinto como se minha mente tivesse se perdido para meu olhar crítico (Pelias, 2000). Todas as manhãs, quando acordo e inspiro nosso mundo, minha raiva é acompanhada por uma dor aguda que torce meu espírito e desafia minha fé. Tornar minha dor uma questão de registro público como uma mulher negra⁶ birracial é aterrorizante. Desde que me lembro, meu corpo negro/branco, branco/negro tem sido um tabu: uma detestada ponte feminina suspensa entre locais raciais (Anzaldúa, 1990; Ono, 1997). Escrito para aqueles que abraçam os binários como absolutos, atropelam a agência com sua debandada essencialista e alimentam o frenesi de desumanizar os Outros, este artigo ilumina a onipresença da opressão na vida das mulheres negras em geral e em minha própria vida como uma acadêmica negra birracial em particular.

Para tanto, abordo primeiramente a invisibilidade da mulher negra no campo da comunicação e no da academia, de maneira mais ampla. Então, eu processo cronologicamente por meio da minha introdução pessoal ao pensamento feminista negro para posicionar a pesquisa feminista negra em conversa com a autoetnografia. Conectar os dois leva a uma discussão sobre a autoetnografia feminista negra (AFN)⁷, seguida pelo meu uso da raiva para alimentar minhas reflexões autoetnográficas feministas negras. Finalmente, eu termino com uma discussão sobre as ricas possibilidades da AFN como meio de resistência que pode inspirar

5 N.T.: a palavra Angry será traduzida por “Raiva” posto que esta é a palavra que mais se encaixa com o que é desenvolvido pela autora e com algumas das principais referências apresentadas pela mesma, como é o caso de Audre Lorde (1984) e sua obra *Sister outsider: Essays and speeches* by Audre Lorde.

6 Escolho me identificar como uma mulher Negra birracial para marcar tanto a confissão quanto a atribuição em relação à performance identitária. Por isso, me identifico como birracial para marcar minhas raízes culturais Negras e Brancas. No entanto, meu corpo é muitas vezes lido apenas como preto. Eu marco isso como uma escolha política, que reconheço que pode ser lida como ofensiva. Por exemplo, muitas vezes me perguntam: “Por que você não pode ser apenas Negra?”, o que interpreto como um pedido, tanto de Brancos quanto de Negros, para que eu seja “Negra e ponto final” - como um facilmente carimbado “Entendido.” Embora compreenda o desejo de simplicidade que interpreto apoiando tais pedidos, em alinhamento com Collins (2009), que chama a atenção para a rica diversidade entre as mulheres negras, prefiro reconhecer todas quem sou em vez de escolher entre oposições binárias.

7 N.T.: A expressão ou conceito de Autoetnografia Feminista Negra será apresentada ao longo do texto com a sigla “AFN”, seguindo a forma adotada pela autora do texto.

alianças nas interseções de marginalização e privilégio. Convido os leitores em minha jornada para posicionar a AFN como um meio para as mulheres negras acadêmicas destacarem e desafiarem as falhas da sociedade norteamericana em reconhecer totalmente o racismo e o sexismo. Em resposta às falhas, EU SOU uma mulher negra com raiva.

Para aqueles que estão com raiva ao meu lado, Eu dou as boas-vindas à sua presença e só posso esperar que este artigo ajude a fortalecer sua firme adesão à escrita autoetnográfica como meio de resistência. Este trabalho é dedicado a todas as mulheres negras que tiveram que morder a língua com tanta força que ela chega a sangrar para proteger seu corpo, mente, alma, entes queridos, sustento ou até mesmo sua vida. Preparando-nos para essa empreitada, Calafell e Moreman (2009) nos lembram que “As feministas negras há muito defendem a importância de ouvir as experiências das mulheres negras e atender às políticas que fundamentam essas vozes”. Mais expressamente em relação às mulheres negras, inúmeros estudiosos dentro e fora do campo da comunicação marcaram a invisibilidade do conhecimento por parte de e sobre mulheres negras (Collins, 1986, 2009; Davis, 1998, 1999; hooks, 1981; Houston, 1992; Houston & Davis, 2002). Refletindo sobre a história, Davis (1998) pergunta: “Onde está a voz crítica que fala da identidade da mulher negra constituída na experiência da escravidão, exílio, peregrinação e luta?” (p. 83). Falando aos estudiosos contemporâneos, Houston e Davis (2002) oferecem: “O fato lamentável é que os estudiosos da comunicação ainda precisam desenvolver um corpo substancial de estudos que explorem as experiências comunicativas vividas pelas mulheres afro-americanas” (pp. 2-3).

As mulheres negras têm muito com o que se irritar na academia, incluindo a ínfima representação de acadêmicas negras (Gregory, 2002; “The Profession”, 2011)⁸, e a dificuldade de publicar pesquisas relacionadas à raça (Hendrix, 2002, 2005, 2010; Orbe, Smith, Groscurth, & Crawley, 2010), ambos alimentando a ausência de estudos emancipatórios por parte de e sobre mulheres negras.

8 De acordo com *The Chronicle of Higher Education* (“The Profession”, 2011) Edição Almanac (informando sobre as estatísticas mais recentes disponíveis), no outono de 2009, nos Estados Unidos, dos 4,7% do total, 6,6% dos associados e 7,9 % dos professores assistentes eram identificados como negros e mulheres.

Olhando para trás para avançar um pouco mais a frente, a raiva que eu sinto não é inventiva, já que as mulheres negras contestam furiosamente as injustiças na educação e em outros lugares há séculos (Allen, 1998; Cooper, 1995; Davis, 1998; hooks, 1981; Houston, 1992; Jones, 2003; Lorde, 1984; Madison, 1994, 2009; Patton, 2004; Shange, 1975; Stewart, 1992; Truth, 1992). Embora eu encontre uma forte sensação de esperança no poder da repetição, minha esperança parece mais tenra contra a sombria realidade de que os apelos anteriores por igualdade expressados por mulheres negras ainda não ressoaram genuinamente no coração da maioria. No entanto, estou otimista em acreditar que se eu entrar nos espaços que os gritos de resistência criaram, talvez, apenas talvez, algo sobre minha voz resistente neste momento será ouvido, aceito e levado a sério. Possivelmente.

Para incorporar a tenacidade orgulhosa que a feminilidade negra traz, farei exatamente as coisas que as mulheres negras são discursivamente disciplinadas a não fazer. Bradarei [rant]⁹, sem um pinga de arrependimento, e farei isso com a cabeça erguida, acreditando que vale muito a pena me defender em um mundo que grosseiramente me diz o contrário! Plantando meus pés em desafio, terminarei exatamente como comecei – cansada, esgotada, “abalada, embora não despedaçada” (Yancy, 2008, p. 2), e convencida de que sou uma mulher negra brilhante que é digna de absoluta honestidade, profunda contemplação e celebração eterna. Para acalmar meus nervos e fortalecer minha voz, recorro ao refrão de Shange (1975), em *for colored girls who have considered suicide when the rainbow is enuf*¹⁰, quando a senhora de brown (marrom) diz:

somebody / anybody
sing a black girl’s song
bring her out
to know herself
to know you
but sing her rhythms
carin / struggle / hard times
sing her song of life
she’s been dead so long
closed in silence so long
she doesn’t know the sound
of her own voice (p. 4)
alguém / qualquer pessoa
cante uma canção de menina negra
trazê-la à tona
conhecer a si mesma
conhecer você
mas cante seus ritmos
cuidados / luta / tempos difíceis
cante a canção da vida dela
ela está morta há tanto tempo
fechou em silêncio por tanto tempo
ela não conhece o som
de sua própria voz (p. 4)

Abraçando a prática cultural de chamada e resposta através de gerações, a articulação do AFN que se segue é oferecida para dar testemunho do apelo dela.

Lendo Mulheres Negras para Me Escrever

Comecei a imaginar a promessa da AFN no campo da comunicação enquanto lia as obras de escritoras e ativistas feministas negras. Os escritos de que mais me lembro são os que pareciam me ler enquanto eu lia. As autoras que os escreveram criaram espaço para que mulheres que se parecem comigo fossem lembradas, consideradas e fortemente defendidas. Essas mulheres foram para as páginas com um sentimento de fúria que deixou impressões permanentes em meu coração. Enquanto eu lia, eu podia sentir sua raiva saturada e reforçada por uma profunda frustração e uma perda que eu só me permiti saber em segredo.

Lembrando cada momento de exposição ao pensamento feminista negro, a primeira vez que li o livro de bell hooks (1981) *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism* (Eu não sou uma mulher: Mulher Negra e Feminismo), me arrepiei quando ela insistiu

9 Este verbo “rant”, em inglês, é entendido na maioria das vezes como uma “reclamação” ou um discurso feito em voz alta e com raiva.

10 N.T.: Apesar desta referência se referir ao título de um livro utilizado pela autora Griffin, é necessário informar que antes de ser lançado como livro, este trecho citado no artigo compõem uma importantíssima peça de teatro cuja a autoria é de Ntozake Shange. Ela foi “uma artista de palavras faladas que se transformou em dramaturga com sua peça canônica ‘For Colored Girls Who Have Considered Suicide/ When the Rainbow is Enuf’. [...] Com apenas 27 anos quando ‘For Colored Girls’ estreou no Booth Theatre, em 1976, Shange era uma raridade da Broadway por dois motivos: ela era negra e era mulher. Mas sua peça não convencional foi um sucesso e nomeada para um Tony Award. Uma série de monólogos feministas... para sete personagens femininas negras nomeadas com as cores do arco-íris (grifo e tradução feitos pelos tradutores) – a própria Shange interpretou a Dama de Laranja – inspirou gerações de dramaturgos (...).” Fonte: <https://www.nytimes.com/2018/10/28/obituaries/ntozake-shange-is-dead-at-70.html>.

que o mundo tomasse conhecimento dos maus-tratos históricos e contemporâneos às mulheres negras. Intitulado após o famoso discurso de Sojourner Truth, hooks expandiu os limites dominantes da feminilidade para incluir aquelas que não são brancas, de classe média e/ou formalmente educadas. Ela me acenou em suas páginas marcando a irônica fala da boca para fora dirigida às mulheres negras de dentro dos movimentos de libertação das mulheres e direitos civis. Usando as palavras como seu arsenal pedagógico, ela me avisou, sobre as guerras nos complexos cruzamentos de raça, gênero e classe. Aliviada por sua atenção plena interseccional, aceitei a tensão que sempre senti como uma mulher negra birracial como genuína, em vez de descartá-la como uma invenção hipersensível da minha imaginação. bell hooks (1981) não apenas me encontrou e me afirmou; talvez o mais importante, ela me ajudou a desenterrar o amor próprio para servir como meu santuário em um mundo em grande parte relutante em me conceder legitimidade como ser humano.

Da mesma forma, a caneta de Angela Davis (1981) marcou um descontentamento permanente com as formas como as mulheres negras são silenciadas e frequentemente apagadas em *Mulheres, Raça e Classe*. À medida que ela aumentava sua recusa à dominação ideológica a cada página condenatória, me senti inspirada por seu desejo de marcar nossos opressores e suas instrumentalizações propositais do sofrimento feminino negro como vergonhosas. Ela nos lembra dos fundamentos históricos da invisibilidade feminina negra contemporânea e traz à tona o aumento da vulnerabilidade e o trabalho incessante das mulheres negras pobres. Suas palavras me transformaram ao relatar as indignidades da escravidão e da segregação, e as lutas por direitos iguais para garantir que aqueles que sofreram além de nossa imaginação contemporânea não sejam esquecidos. Depois de Davis veio minha primeira leitura de *Black Feminist Thought* (Pensamento Feminista Negro), de Patricia Hill Collins (2000). Collins deu vida à minha caneta de uma maneira que eu nunca havia conhecido antes. Ao virar cada página, rabisquei nas margens para registrar todas as maneiras pelas quais eu sabia que as suas palavras eram verdadeiras. Seu intelecto fez cócegas em meu coração; eu ri, tremi e chorei – às vezes tudo de uma vez.

Tendo primeiramente encontrado o pensamento feminista negro além do campo da Comunicação¹¹, acabei me voltando para o nosso campo na esperança de encontrar mais do que eu tinha perdido. Encontrando ausência e invisibilidade à primeira vista, acabei conhecendo as obras de Brenda Allen, Olga Davis e Marsha Houston, seguidas por Joni Jones, D. Soyini Madison e Tracey Owens Patton. A primeira vez que eu seguirei *Centering Ourselves: African American Feminist and Womanist Studies of Discourse* (Houston & Davis, 2002), fiquei encantada e desanimada. Fiquei encantada ao encontrar um livro em nosso campo dedicado a explorar a vida comunicativa das mulheres negras, mas desanimada com as maneiras pelas quais eu sabia que suas palavras eram verdadeiras quando li “os textos das Mulheres Negras são muito mais bem-vindos nas salas de aula do ensino superior do que as próprias Mulheres Negras” (Houston & Davis, 2002, p. 9). Lendo esta última linha repetidamente, senti meu rosto ficar quente quando uma apresentação de slides de memórias passou pela minha mente. Lembro-me dos momentos marcantes de ser uma “outsider within” (Collins, 1986) e uma insider outside também; as maneiras que eu sempre fui a garota “preta demais para ser branca” e “branca demais para ser negra” na escola. A Oreó. A Zebra. A Vira-lata.

Centering Ourselves (Houston & Davis, 2002) me levou a Houston (1992), que me ensinou a defender academicamente a marcação das nuances da feminilidade negra sem usar a típica conduta “‘adicionar mulheres negras e mexer’ na abordagem”¹², (Houston, 2000, p. 679).

Assustada, mas preparada, senti-me pronta para começar a articular a mim e ao meu trabalho como interseccional; comecei a entender que podia posicionar meu corpo como uma ponte em meus próprios termos.

11 N.T.: – Se refere ao curso ou ao campo acadêmico da Comunicação.
12 N.T.: – Busquei o trecho do artigo de Houston (2000, p. 679) para que pudéssemos compreender melhor o sentido atribuído pela autora Griffin. A passagem traz o seguinte: “Quando os estudiosos adotam a conduta ‘adicionar mulheres negras e mexer’, eles não apenas falham em abordar a vida comunicativa das mulheres negras comuns, como também cometem dois erros adicionais. Primeiro, eles não questionam se há suposições culturais inadequadas ou prejudiciais embutidas em teorias não derivadas das experiências e perspectivas das mulheres afro-americanas e, segundo, ignoram a longa tradição intelectual das mulheres negras como um recurso conceitual.” A seguir, o trecho em inglês: [When scholars take the ‘add Black women and stir’ approach, they not only fail to address the communicative lives of ordinary Black women, they make two additional errors as well. First, they fail to question whether there are inappropriate or detrimental cultural assumptions embedded in theories not derived from African-American women’s experiences and outlooks, and second, they overlook Black women’s lengthy intellectual tradition as a conceptual resource.].

Lembrando-me do significado da autodefinição e autodeterminação, Lorde (2009) diz: “Se eu não trago tudo o que sou para tudo o que faço, então não trago nada, ou nada de valor duradouro, pois retive minha essência” (pp. 182-183). Tendo sido impedida de trazer minha essência tomada pela raiva por tanto tempo, já que emoções carregadas de raiva são proibidas para mulheres negras que desejam ser bem-vindas, eu ansiava por um meio através do qual minha voz pudesse ser ouvida.

Ainda imatura academicamente, eu ansiava por mais insights sobre a vida das mulheres negras geradas por estudiosos da comunicação. Eu queria saber como eles teorizavam e o que sentiam. Fui aquecida e alertada pela transparência de Davis (1999), Jones (2003), Patton (2004) e Harris (2007), que politizaram e divulgaram as formas como o racismo e o sexismo se infiltram em suas experiências como mulheres negras na academia. Então, um mentor querido me apresentou a Joni Jones e D. Soyini Madison, que enriqueceram minha perspectiva sobre como entender o feminismo negro como uma prática incorporada que havia sido, poderia ser e precisava continuar sendo escrita em nosso campo. Conhecendo a Srta. Bertha na página, uma idosa da família na casa dos noventa anos que “passou por guerra, pobreza, depressão, Jim Crow e direitos civis” (Madison, 1994, pp. 46-47), aprendi que os corpos, experiências e vozes de mulheres negras fazem o importante trabalho de transmitir comunicativamente a cultura. A voz rítmica da senhorita Bertha, nas interseções de raça, gênero, classe e idade, me ensinou a ouvir, através de minha raiva, as histórias de fé e progresso.

Depois de Madison (1994), comecei a me perguntar se poderia canalizar minha raiva produtivamente e conseguir ver mais do que apenas vermelho. Imaginei-me olhando intencionalmente para dentro de mim para questionar como entendo quem sou, nosso mundo e como me movo através dele. Lentamente compreendendo como fazê-lo, escutei atentamente quando Lorde (1984) me disse que “Toda mulher tem um arsenal de raiva bem estocado e potencialmente útil contra essas opressões, pessoais e institucionais, que trouxeram essa raiva à existência. Se direcionada com precisão, esta raiva pode se tornar uma poderosa fonte de energia servindo ao progresso e à mudança” (p. 127). Dada a enorme vulnerabilidade de fazer

tal trabalho do ponto de vista feminista negro, em resposta às perguntas de porquê? Por que tentar, por que escrever, por que falar, por que ficar, por que lutar?, como Jones em “sista docta”, “eu acredito que o trabalho pode ser transformador” (Jones, 2003, p. 240). Além disso, espelhando Houston (1992) e Collins (2009), sinto-me obrigada a usar meu acesso às aulas e ao privilégio acadêmico para defender que as mulheres que se parecem comigo tenham acesso à voz. Eu o faço em busca de ser e me tornar uma mulher negra intelectual (Collins, 2009): “As mulheres negras intelectuais não são todas acadêmicas nem se encontram principalmente na classe média negra. Em vez disso, todas as mulheres negras dos EUA que de alguma forma contribuem para o pensamento feminista negro como teoria social crítica são consideradas ‘intelectuais’”. (Collins, 2009, p. 17). Inspirada pela Collins (2009), eu compreendi mais claramente a necessidade de aproveitar conscientemente meu doutorado para trabalhar contra forças opressivas; ter um doutorado acompanhado por um status de classe média, por si só, simplesmente não é suficiente.

Essas autoras e ativistas feministas negras, nomeadas e não nomeadas, me ofereceram o que bell hooks (1990) chama de “lugar de origem (homeplace)”. Sua oferta de lugar de origem como um espaço para falar minha verdade feminina negra birracial e com raiva é bastante significativa, já que estive vagando em algum lugar entre um “outsider within (estranho de dentro)” (Collins, 1986) e uma insider outside por tanto tempo. Em conjunto, elas construíram uma plataforma a partir da qual mulheres acadêmicas negras podem narrar autoetnograficamente o orgulho e a dor da feminilidade negra. Seus compromissos fundamentais com a autodeterminação, interseccionalidade e essencialismo estratégico (Boylorn, 2008; Collins, 2009; A. Y. Davis, 1981; O. I. Davis, 1999; hooks, 1981; Houston & Davis, 2002; Jones, 2003; Lorde, 1984) são inestimáveis para a criação de corpos de trabalho acadêmico que incluem nossas vozes subjugadas (Collins, 2009). Ao encontrar a energia produtiva da minha raiva entre suas linhas, ela se tornou justa, real e pronunciável. Assim, neste artigo, é o seu trabalho que desejo honrar e estender através da articulação da AFN como meio teórico e metodológico para resistir à imposição hegemônica da dominação.

Localizando um Terreno Comum: Pensamento Feminista Negro e Autoetnografia

No campo da comunicação, “Outras histórias” autoetnográficas (Calafell & Moreman, 2009) que trabalham contra forças sistêmicas como racismo, sexismo, heterossexismo e classismo da perspectiva das mulheres negras permanecem raras.¹³ Como uma metodologia posicionada para abraçar a subjetividade, envolver a autorreflexividade crítica, falar em vez de ser falado, interrogar o poder e resistir à opressão (Calafell & Moreman, 2009; Denzin, 1997; Jones, 2005; Warren, 2001), a autoetnografia pode ser produtivamente associada ao pensamento feminista negro para que as acadêmicas negras possam “olhar para dentro (para si mesmas) e para fora (para o mundo) conectando o pessoal ao cultural” (Boylorn, 2008, p. 413). Além disso, mulheres negras com acesso a privilégios acadêmicos podem usar a AFN como um meio de falar com, em meio a, e às vezes para as mulheres negras “que não têm acesso direto aos fóruns públicos de nossas conferências, periódicos e livros” (Houston, 1992, p. 55). Afirmando a declaração de Collins (2009) de que o insight experiencial das mulheres negras oferece um “ângulo de visão único” (p. 39) apesar de nossa exclusão orquestrada do reino epistemológico, Davis (1999) diz: “As mulheres negras têm sido invisíveis para a cultura dominante; suas formas únicas de conhecer e compreender o mundo não foram conhecidas” (p. 152).

Posicionada para contestar essa ausência, a conceituação¹⁴ formal da AFN torna as mulheres negras mais visíveis no âmbito da autoetnografia, que na academia é mais frequentemente associada e publicada por mulheres brancas (Calafell, 2007; Calafell & Moreman, 2009). Tal escrita expõe, politiza e narra o “conhecimento subjugado” (Collins, 2009) nascido de um ponto de vista informado pela interseccionalidade

13 Embora “Outras histórias” (Calafell & Moreman, 2009) escritas por mulheres negras na academia permaneçam raras, especialmente em revistas de comunicação nacionais, há uma série de coleções poderosas e editadas que abordam esse tópico. Para exemplos, ver Berry e Mizelle (2006); James e Farmer (1993); e Niles e Gordon (2011).

14 O uso de “conceituação formal” aqui é feito intencionalmente para marcar que ativistas e acadêmicas negras como Sojourner Truth, Harriet Jacobs, Maria Stewart, Anna Julia Cooper, Ida B. Wells-Barnett, Zora Neale Hurston, Fannie Lou Hamer, Ella Baker, Maya Angelou, Alice Walker, Toni Morrison, bell hooks, June Jordan, Angela Davis, Michelle Wallace, Audre Lorde, Barbara Smith, Barbara Ransby, Beverly Guy-Sheftall, Patricia Hill Collins e inúmeras outras têm se engajado na arte da retórica, narrativa e escrita autoetnográfica por anos sem o uso de rótulos acadêmicos formais. Esta lista de ativistas feministas Negras não está completa. Para compilações de obras feministas Negras, ver Bambara (2005); Guy Sheftall (1995); Hull, Scott e Smith (1982); Lerner (1972); e Smith (2000).

(Beale, 1970; Crenshaw, 1995; King, 1988). Levar em conta a multiplicidade de vulnerabilidades sistêmicas que as mulheres negras podem encontrar nos permite mapear interseccionalmente como, por exemplo, os esforços feministas foram prejudicados pelo racismo; pela unidade racial frustrada pelo classismo; e pela consciência de classe adiada para preservar o patriarcado (Collins, 2009; Davis, 1981; hooks, 2000). A autoetnografia feminista negra também oferece um meio narrativo para que se destaquem as lutas comuns à feminilidade negra sem apagar a diversidade entre elas, aliada à estratégia de “erguer a voz¹⁵” ou “repudiar” (Talking Back¹⁶) (hooks, 1989) aos sistemas de opressão (por exemplo, sexismo, racismo, capacitismo, heterossexismo, classismo).

Dando vida ao significado de “talking back”, bell hooks oferece:

Passar do silêncio para a fala é para os oprimidos, colonizados, explorados e aqueles que se erguem e lutam lado a lado um gesto de desafio que cura, que torna possível uma nova vida e um novo crescimento. É esse ato de fala, de “talking back”, que não é um mero gesto de palavras vazias, que é a expressão de nosso movimento de objeto a sujeito – a voz liberada. (1989, pág. 9).

A partir de sua visão, fundir o pensamento feminista negro e a autoetnografia exige um compromisso explícito de passar de meramente olhar para a vida em direção a um ponto de vista enraizado no questionamento, resistência e práxis. Expressando esse compromisso crítico, Collins (2009) diz, “o conhecimento pelo conhecimento não é suficiente – o pensamento feminista negro deve estar vinculado às experiências vividas das mulheres negras e visar melhorar essas experiências de alguma forma” (p. 35). Em alinhamento com os compromissos abrangentes do pensamento feminista negro com o “conhecimento subjugado” (Collins, 2009) derivado de experiências vividas, autodefinição como empoderamento e estratégias interseccionais de resistência (Collins, 2009; hooks, 1981; Lorde, 1984),

15 A expressão Talking Back que também é o título de um livro da autora bell hooks (Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black, originalmente em 1989 nos Estados Unidos) foi traduzido para o português por uma editora importante com o título de “Erguer a Voz: pensar como feminista, pensar como negra”.

16 N.T.: Expressão que demonstra uma resposta hostil, indignada e/ou crítica.

a AFN como meio de voz é obrigada a elevar a consciência social a respeito das lutas diárias comuns às mulheres Negras; abraçar a autodefinição como um meio para as mulheres Negras serem rotuladas, reconhecidas e lembradas como desejarem; humanizar as mulheres Negras nas interseções de múltiplas formas de opressão; resistir à imposição de controlar a imagem; e autorreflexivamente explicar como as mulheres Negras podem reproduzir a opressão sistêmica.

Embora este pedido de AFN provavelmente seja simples da boca aos ouvidos, é importante reconhecer que, apesar de uma busca determinada e versátil de visibilidade acadêmica, existem relativamente poucas acadêmicas de comunicação negras que publicaram relatos de suas experiências pessoais e/ou críticas de opressão (Allen, 1998; Davis, 1999; Harris, 2007; Jones, 2003; Patton, 2004), e menos ainda que explicitamente marcam seu trabalho como autoetnografia (Boylorn, 2008; Durham, 2004; Hendrix, 2011). Eu suspeito, sentindo-me bastante enjoada com essa empreitada, que nossa ausência é perpetuada por múltiplas forças. Não apenas as mulheres negras foram ensinadas e informadas por meio de discursos dominantes que nossas experiências vividas são insignificantes, mas também aprendemos duras lições sobre as consequências de falar nossas verdades ao poder. Além disso, muitas estudiosas negras lutam para alcançar o status de acadêmica “real” como estudiosas cujo trabalho é amplamente publicado, lido, respeitado e celebrado (Davis, 1999; Hendrix, 2002, 2005, 2010). Desde sempre preocupadas com as lutas de publicação de pesquisas relacionadas à raça, que muitas vezes são recebidas com acusações de interesse próprio, narcisismo e vingança (Calafell & Moreman, 2009; Hendrix, 2005, 2010; Orbe et al., 2010), optando por um método contestado e subjetivo como a autoetnografia (Ellis, 2009; Shields, 2000) corre o risco de fornecer mais munição para aqueles que têm interesse em silenciar nossas vozes.

Sentindo a promessa da AFN enquanto avanço, alimentada pela agitação da minha raiva, não tenho a intenção de manter a privacidade pessoal, porque pisar leve quando se trata de racismo e sexismo está me matando suavemente. Para garantir que eu não faleça lentamente ou, pelo menos, não morra em silêncio, vou lhes dizer tudo o que puder sobre minha raiva - na raiva, através da raiva e com raiva - para contestar a noção,

muitas vezes presumida, de que uma mulher negra com raiva é uma *safira* louca e dominadora. Enraizada na instituição social da escravidão e popularizada pelo programa de televisão dos anos 1950 *Amos 'n Andy* (hooks, 1981), as mulheres negras como safiras são caracterizadas como más, perigosas e vingativas por meio de sua raiva, hostilidade e perspicácia conivente (hooks, 1981; Hull, Scott, & Smith, 1982). Descrevendo a safira de acordo com a ideologia dominante, Cole e Guy-Sheftall (2003) utilizam as definições “exagerada, mandona, de língua afiada, falastrona, controladora e, é claro, castradora” (p. xxxiii).

Lembrando-nos da presença contemporânea da safira através do estereótipo da “mulher negra raivosa” (“*angry black woman*” – ABW), Madison (2009) desconstrói o discurso público em torno da primeira-dama Michelle Obama durante a campanha presidencial de 2008 e argumenta, “estereotipá-la era mais fácil e mais compatível com noções normalizadas de gênero e negritude do que envolver-se na genealogia mais complicada da raiva negra nos EUA” (p. 323). Delineando de forma importante entre as mulheres negras como o estereótipo ABW e a articulação de Lorde (1984) sobre a raiva como justa e útil, Madison oferece: “Desmontar o estereótipo e tentar compreender como os contextos de raiva das mulheres negras abrem a possibilidade de alterar radicalmente as suposições sobre pertencimento em relação às recompensas, consequências e construções de cidadania” (2009, p. 323; grifo no original). Na seção a seguir, articulo minha raiva de forma produtiva como um exemplo de AFN.

Reflexões Autoetnográficas de Feministas Negras com Raiva

Preparando-me para encontrar minha raiva na página, imagino que nos sentiremos mutuamente (embora provavelmente em momentos diferentes e por razões diferentes) enervados, chateados e inquietos – talvez até golpeados por minha franqueza. Nutrindo a possibilidade que a fúria pode trazer, Audre Lorde (1984) nos lembra que as emoções raivosas

não nos matará se conseguirmos articulá-las com precisão, se ouvirmos o conteúdo do que é dito com pelo menos tanta intensidade quanto nos defendemos contra a maneira de dizer. (p. 131).

Encontrando esperança em suas palavras, eu me aproximo do risco da AFN com os olhos lacrimejantes e, como Smith, “prendendo a respiração” . . . e colocando minha armadura” (Orbe et al., 2010, p. 185). Para acalmar a enxurrada de medo, volto a olhar para Lorde (1984) mais uma vez para encorajar:

Nós podemos sentar em nossos cantos silenciosos para sempre, enquanto nossas irmãs e nossos eus são desperdiçados, enquanto nossos filhos são distorcidos e destruídos, enquanto nossa terra é envenenada; Nós podemos sentar em nossos cantos seguros em silêncio como garrafas, e ainda assim não teremos menos medo. (Lorde, 1984, p. 42).

À medida que suas palavras dançam entre meus ouvidos, eu adquiero um senso de agência. Engolindo sua doce franqueza como um fósforo aceso, minha raiva se inflama, incitando-me a lutar por mim mesma, na página com mais força do que nunca, porque mesmo que eu me cale de todas as maneiras que o mundo me ordena a fazer como uma Negra/Branca, Branca/Mulher Negra Outra, *ainda assim não terei menos medo*.

Essa percepção aumenta minha raiva a ponto de transbordar como uma panela de água que atingiu sua fervura escaldante. Sinto-me enfurecida porque grande parte do meu trabalho diário está ancorado em convencer os outros da minha humanidade. Todos os dias me deparo com o preço de resistir ao que todos fomos socializados para acreditar que eu sou: uma mãe gostosa, uma prostituta faminta por dinheiro, um cargo público. Agachada nos cantos solitários do meu coração, temo a lição que nossas histórias pregam:

Mentes Cerebrais e Corpos
Humanizados de Mulheres Negras

NÃO SÃO BEM-VINDOS AQUI

Apesar da minha angústia, posiciono meu acesso à voz como uma forma de privilégio acadêmico e de classe. Embora forças de opressão sistêmica tenham sido e continuem sendo impostas à minha vida, dar

voz à minha raiva reflete o privilégio ao lado da marginalização, porque muitos sem indulto ou recurso vivem com sua raiva, terminando suas vidas muito antes que a promessa de morte seja cumprida. Mas, fortalecida por aquelas que deixaram um rastro, cheguei a um ponto de virada crítico em minha vida “pessoal/acadêmica” (Ono, 1997): tenho mais medo do silêncio do que da resposta dura que minha voz provavelmente acenará. Pelo menos eu acho que estou, ao pegar e soltar minha raiva através da AFN, falando não por todas as mulheres negras, mas por mim mesma, na esperança de que minha voz ecoe e afirme as experiências de mulheres que se parecem comigo.

Traçando Minha Raiva

Inúmeras vezes em minha vida, alguém me perguntou com um tom exasperado: “Rachel, por que você está *tão* brava?”, como se a expressão da minha raiva devesse vir com um sinal de alerta, um pedido de desculpas e uma equipe de limpeza. Na maioria das vezes, minha resposta é fazer perguntas de volta, dizendo: “Olhe para o mundo. Como posso *não* ficar com raiva? Como *não* ficar com raiva?”. Em um dia em que o atrevimento escapa pela ponta da minha língua, eu poderia acrescentar: “Como o mundo inteiro pode NÃO estar com raiva?” Confrontando essas perguntas, eu descobri a utilidade de rastrear minha raiva feminina negra através e entre as vidas de mulheres que se parecem comigo: suas perspectivas, experiências, ações, vidas e mortes. Aqui eu ofereço o mesmo, caso você também esteja se perguntando por que estou *tão* brava. Estou zangada com os europeus brancos que implantaram as raízes da violência sistêmica e do descaso insensível nos Estados Unidos quando construíram a instituição social da escravidão. Eu estou com raiva dos negros africanos que venderam mulheres que se parecem com eles para esse mesmo sistema traiçoeiro. Estou com raiva porque as condições da escravidão eram tão vis que muitas mães negras sabiam em seus corações que matar seus bebês lhes oferecia mais alívio do que viver. Estou com raiva de homens negros que mutilam e brutalizam os corpos de mulheres negras e usam o racismo como justificativa para suas escolhas violentas. Estou com raiva por causa do esforço pacificador da sociedade dominante para oferecer lembranças como se fosse uma troca igual pela perda de vidas.

Por exemplo, acho preocupante a presença conveniente da negritude aos olhos do público, durante o Mês da História Negra, porque nossas realidades como pessoas negras são moldadas e sombreadas de acordo com ideologias racistas durante todo o ano. Estou com raiva que o Mês da História Negra possa ser intitulado com mais precisão Mês da História do Homem Negro, dada a lembrança das mulheres negras nas margens das margens. O exemplo que mais me toca no coração é que o Dr. Reverendo Martin Luther King Jr., tão poderoso quanto se tornou, estava no Ensino Médio quando Rosa Parks começou a construir as bases para a resistência coletiva que deu origem ao movimento pelos direitos civis (McGuire, 2010). Saber que Parks, uma das poucas mulheres negras reconhecidas nacional e internacionalmente por sua defesa, é mais frequentemente lembrada como secundária a King traz à tona a dolorosa frustração que apenas o apagamento e a perda podem trazer.

Eu estou com raiva e consternada por nos esquecermos de lembrar das mulheres Negras. Em um momento em que nossa nação estava em alta pós-racial, eu me encontrei nas profundezas do desespero. Quando o então Senador Barack Obama começou a fazer campanha pela indicação presidencial Democrata, a empolgação de milhões de Americanos era tangível. Eu também me arrepiei com a possibilidade de ter um presidente negro e também chorei de alegria em sua posse, e ainda assim minha raiva, pela ausência da memória de Shirley Chisholm, ainda não diminuiu. Como a primeira mulher Negra eleita para o Congresso em 1968 e a primeira mulher e Afro-Americana a fazer campanha pela indicação presidencial Democrata em 1972 (Chisholm, 1970; Lynch & Sissel, 2004), onde estava seu nome em nossos lábios nacionais? Na maioria das vezes, ouvi a menção das campanhas de Jesse Jackson em 1984 e 1988, embora ele também tivesse seguido os passos de Chisholm. Mais uma vez, o trabalho inspirador das mulheres negras tornou-se irritantemente obsoleto.

Colocando minha própria educação formal na minha linha de raiva, eu nunca me inspirei academicamente nas obras de mulheres que se pareciam comigo na escola porque não eram trazidas para minhas salas de aula. Com exceção de algumas disciplinas que fiz no doutorado, perto do final de mais de 20 anos como aluna, as mulheres Negras estavam em grande parte ausentes

em meus estudos. Eu não fui obrigada a aprender suas histórias de vida ou admirar suas realizações da maneira que me ensinaram sobre George Washington e Abraham Lincoln como primeiros presidentes dos Estados Unidos, Elizabeth Cady Stanton como sufragista ou Louisa May Alcott como autora de *Little Women*. Você pode imaginar minha ira quando soube de Henrietta Lacks pela primeira vez quando eu tinha 29 anos. Ela era uma pobre mulher Negra nascida no sul segregado dos Estados Unidos que se tornou uma das pessoas mais importantes da história da ciência médica (Skloot, 2010). Suas células, colhidas de forma antiética na década de 1950, antes e depois de ela morrer de câncer cervical, foram as primeiras células humanas a crescer fora do corpo humano. Conhecidas como células HeLa, elas foram usadas em mais de 60.000 experimentos para desenvolver tratamentos para doenças que vão desde a gripe básica até formas medonhas de câncer (Cohen, 2011; Skloot, 2010). As perguntas que colocam minha raiva na frente e no centro são: E se eu não tivesse os recursos para me educar? E se eu nunca tivesse feito doutorado? Não esqueçamos que a maioria das mulheres que se parecem comigo nunca anda pelos corredores da torre de marfim¹⁷. Essa realidade sombria exige outra pergunta: por que mais mulheres negras não estão posicionadas para escrever nossas vidas em vários níveis de educação formal? Além disso, por que as obras daquelas que se inscreveram em nossas histórias geralmente não são indicadas pelos professores?¹⁸

EU ESTOU com Raiva. Eu estou com raiva por causa do absurdo da nossa ausência.

EU ESTOU com Raiva. Eu estou com raiva do meu silêncio e do seu; da minha cumplicidade e da sua; do meu mundo e do nosso.

EU ESTOU com Raiva.

17 N. T.: Esta expressão se refere a uma metáfora que diz respeito à Academia ou Universidade. Que expressa também um entendimento de que esta “torre de marfim” será frequentada majoritariamente por um grupo específico da sociedade com elevado poder aquisitivo, me refiro aqui aos Brancos. Neste sentido, entendemos que a maioria da população negra e pobre não teria acesso ou oportunidade de fazer parte deste ambiente.

18 Para discussões reveladoras sobre a falta de trabalhos acadêmicos de e sobre as experiências vividas por mulheres Negras e críticas de como os sistemas de opressão restringem a visibilidade dos trabalhos publicados, particularmente no campo da comunicação, ver Allen (2002); Davis (1998, 1999); e Houston e Davis (2002).

Meu Corpo Não É Seu Playground Midiatizado

Voltando-se para um campo de extermínio contemporâneo para o corpo feminino negro, a mídia é como um esquadrão de execução do qual não há escapatória. Para onde quer que eu me volte como uma “espectadora feminista negra” (Madison, 1995; hooks, 1992), vejo imagens do meu corpo refém como Outro; aprisionada nas imagens controladoras da mammy, jezebel, safira, matriarca e a rainha do bem-estar mais contemporânea, *hoodrat*¹⁹, aberração, negra maluca, super-mulher, ou alguma combinação delas (Collins, 2009; hooks, 1989, 1992; Hull et al., 1982; Neubeck & Cazenave, 2001; Reynolds Dobbs, Thomas, & Harrison, 2008). Nas trincheiras da “política sexual negra” (Collins, 2005), que informam quem eu me entendo ser e como sou percebida e tratada pelos outros, eu me vejo constantemente lutando pela libertação nas ondas de rádio, na televisão e na tela do cinema, na sala de aula e na calçada. Refletindo sobre o tempo e a energia que essa luta exige, minha raiva se manifesta em ondas de injustiça. O corpo que eu aprecio e a mente que trabalhei duro para cultivar são continuamente mutilados em canção após canção, imagem após imagem e enredo após enredo.

Estou com raiva de todos os fãs que compram qualquer álbum que se refira a qualquer mulher negra como uma vadia, uma prostituta ou uma armadilha. Quem eu sou não depende de ninguém além de mim, independentemente do que eu diga ou como eu pareço, e ainda assim esses estereótipos são rabiscados nas costas (e nas bundas) de mulheres que se parecem comigo dia após dia. Também estou com raiva de A Princesa e o Sapo serem celebrados como um sinal de progresso social quando a Disney criou a primeira personagem de princesa Negra 72 anos após a estreia da primeira princesa Branca, a Branca de Neve. Sim, garotinhas Negras podem amá-la, e sim, o filme pode ser divertido, mas não esqueçamos que a exclusão de uma princesa Negra não foi acidental. Talvez ainda mais revelador é que a princesa Tiana passou mais tempo na tela como uma anfíbia verde do que como uma princesa Negra.²⁰ Uma fonte igual de consternação, Tyra Banks me deixa furiosa por não entender por que ter um episódio inteiro

19 N.T.: De acordo com o dicionário Collins (online), se trata de uma gíria depreciativa dos EUA que remete a “uma jovem promíscua de uma área urbana empobrecida”.

20 Para discussões populares e acadêmicas sobre a celebração e controvérsia em torno de “A Princesa e o Sapo”, ver Barnes (2009); Jones (2009); e Lester (2010).

de America’s Next Top Model com modelos aparecendo em Blackface²¹ é humilhante e problemático. Em resposta à minha frustração, espelhada pelas críticas negativas que recebeu na mídia, a Sra. Banks ofereceu:

Quero ser bem clara: eu, de forma alguma, coloco meus “Top Models” em blackface [...]. Eu sou uma mulher negra. Eu estou orgulhosa. Eu amo meu povo e a luta pela qual passamos continua e a última coisa que eu faria é fazer parte de algo que degradou minha raça. Sinto muito por qualquer um que assistiu “Top Model” e ficou ofendido com as fotos porque eles não entenderam a verdadeira história por trás delas ou mesmo se você viu o episódio inteiro e ainda ficou ofendido, eu realmente peço desculpas porque essa não é minha intenção [. . .]. Minha intenção é espalhar beleza e quebrar barreiras. (Acesse Hollywood, 2009).

Em resposta, posso aceitar seu pedido de desculpas e, no entanto, tudo o que posso pensar em dizer em um tom que revela meu temperamento furioso é: Dada a degradação histórica das performances do Blackface (Patton, 2008), como diabos pintar mulheres claras e brancas de cor escura ajuda a “espalhar a beleza” e “quebram barreiras”?

Ainda não terminei com os magnatas da mídia, também estou com raiva de Tyler Perry por não usar seu talento para representar mulheres Negras como mulheres fortes e talentosas, apaixonadas por si mesmas, por quem são e pelo que têm a oferecer, em oposição à cascata das imagens de controle que se desenrola em *Diary of a Mad Black Woman*, a série de filmes Madea, e a recentemente lançada *For Colored Girls*. Particularmente repugnantes são os estereótipos difundidos em sua adaptação de roteiro de *For Colored Girls* baseado no texto revolucionário de Shange (1975) *para meninas de cor que consideraram o suicídio quando o arco-íris é suficiente*. Seu trabalho original, celebrado como uma “bíblia feminista negra”

21 N.T.: O blackface é uma prática vista negativamente e ainda muito criticada pelos movimentos negros dos EUA e do Brasil. Diz respeito, especificamente, ao fato de usar uma maquiagem escura por uma pessoa branca para parecer uma pessoa negra. Apresento aqui um trecho de uma matéria da BBC News Brasil: “O blackface é uma prática que tem pelo menos 200 anos. Acredita-se que ela tenha se iniciado por volta de 1830 em Nova York. Mas não se trata apenas de pintar a pele de cor diferente. Era uma prática na qual pessoas negras eram ridicularizadas para o entretenimento de brancos. Estereótipos negativos vinham associados às piadas, principalmente nos Estados Unidos e na Europa.”. Link: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-49769321>.

(*black feminist bible*) (Tillet, 2010), foi revivido por Perry apenas para ser invadido por seu privilégio patriarcal. Justamente celebrado como o homem mais bem pago na indústria do entretenimento e o primeiro proprietário Negro de um grande estúdio de cinema (Aitken, 2011; Segal, 2009), Eu estou com raiva dele por não aspirar a representações positivas e progressivas da feminilidade Negra.

Intelectualmente, eu sei que a mídia trabalha para derrubar os corpos femininos negros, porque se eles não nos jogassem nos espólios da inferioridade e do exílio, alguém teria que explicar a falta de representações positivas das mulheres negras. Eu também sei que aqueles na mídia não querem se explicar para a minha raiva dolorosa; ninguém quer responder ao desgosto feminino negro alimentado por séculos de indignação – e ninguém o fará, porque ninguém os faz. Eu posso ouvir os pressentimentos de “Rachel, acalme-se. É apenas entretenimento.” Em resposta de uma só palavra: Não. Não, Eu não vou me acalmar, voltar um pouco ou varrer a massa cancerosa de imagens controladoras para debaixo do tapete proverbial. Importa; representatividade na mídia importa! Como Collins (2005), não estou argumentando que as representações da mídia determinam o comportamento ou o tratamento; no entanto, a mídia tem o poder de moldar, influenciar e sugerir quem são as pessoas e, posteriormente, como elas podem ser tratadas de maneira aceitável (Collins, 2005; Madison, 2005). Para as mulheres Negras, essa realidade é sombria, portanto, mesmo na ausência de nós mesmas na cultura popular, somos definidas contra as noções dominantes de feminilidade Branca e as características que, hegemonicamente, presume-se que não temos: inocência, beleza, valor e virtude²². Este ataque implacável de representações negativas da mídia em nossa humanidade é decorrente (Collins, 2009; hooks, 1992; Jordan-Zachery, 2009); tais práticas continuamente excluem as possibilidades de serem conhecidas e compreendidas, além da pretensão de controlar imagens que promovem desumanização, e para mulheres Negras em particular internalizadas, entendimentos de mulheres Negras como inferiores, não inteligentes, dependentes, ociosas e indignas

22 Veja Madison (1995) para uma rica crítica feminista negra sobre as formas como a representação de Vivian, a personagem principal que é uma mulher Branca em *Pretty Woman*, reproduz noções dominantes de inferioridade sobre a mulher Negra apesar da ausência de uma personagem principal Negra.

(Atwater, 2009; Boylorn, 2008; Joseph, 2009; Madison, 1995, 2009).

Em momentos de recuo, minha raiva se transforma em uma dor sem fim por justiça na representação da mídia. Quero ligar a televisão e ver meu eu radiante, refletido de volta para mim. Eu quero ver uma mulher Negra intelectual que não esteja figurativa ou literalmente se lixando com seu caminho para o topo, como se sua mente não pudesse levá-la até lá. Quero ver a coragem, força e sabedoria das mulheres Negras aplaudidas e admiradas. Eu quero ver uma mulher Negra valorizada por sua astúcia sem ser ridicularizada. Balançando com uma melodia interior de desespero, Eu quero que alguém, algum programa de TV, ou alguma música, escolha me dizer que eu importo e ganhe milhões!

EU ESTOU com Raiva. Estou com raiva por causa da presença repressiva de mulheres Negras na mídia.

EU ESTOU com Raiva. Estou com raiva que a mídia desaprovou meu corpo feminino negro birracial durante toda a minha vida. Para aqueles que supervisionam a degradação institucionalizada das mulheres Negras na mídia, vocês acabaram de tomar um fora. Tome nota: meu corpo não é mais seu *playground*.

EU ESTOU com Raiva.

Lembrando Nossa Interdependência e Rezando Minhas Orações

Não me identifico com a religião organizada e, no entanto, faço minhas orações com frequência. Rezo pelo reconhecimento mútuo, pela apreciação recíproca e pela resistência conjunta. Quero que as pessoas olhem umas para as outras com um sentimento melancólico de esperança que guie suas mãos machucadas e dedos quebrados, esmagados por outros antes, a superar suas diferenças novamente. Falando de nossa luta imersa na política de convivência e voz, bell hooks nos disse há muito tempo: “Certamente para as mulheres negras, nossa luta não foi para emergir do silêncio para a fala, mas para mudar a natureza e a direção de nossa fala, para fazer um discurso que compele os ouvintes, que seja ouvido” (hooks, 1989, p. 6).

Em essência, as mulheres negras precisam inundar as ondas de rádio com nosso orgulho, dor e raiva, e para

isso precisamos de amor incondicional e apoio daqueles que se parecem conosco e daqueles que não se parecem. Embora nossas vozes soem diferentes nas interseções de nossas identidades e sejam negociadas pelo privilégio (se houver) a que temos acesso, temos que falar em casa, no trabalho, nas reuniões da prefeitura, na igreja, nas reuniões de pais e professores, paradas de ônibus, conferências, clínicas, academias e na mídia – em todos os lugares, o tempo todo.

Precisamos nos acostumar com som de nossas próprias vozes exigindo espaço e respeito porque cada um de nós merece, e devemos entender que todos somos dignos da energia do outro. Neste momento, lembro-me da perspicácia de Maria Stewart quando ela disse: “Você só pode morrer se tentar; e certamente morreremos se você não o fizer” (qtd. in Richardson, 1987, p. 38). Sua franqueza fortalece minha crença de que nossos futuros interdependentes estão claramente escritos nas paredes opressivas de nossos tempos, a menos que nós mesmos os apaguemos, reconstruamos e reescrevamos. Mantendo a fé na humanidade, as mulheres Negras precisam resistir, imaginar e insistir em um mundo diferente.

Se sua língua formigar de medo com a noção de segurar sua voz resistente e seus ouvidos se encolherem antecipando as palavras que ouvirão em resposta, quero que você saiba que os meus também. Se seu estômago se sente mal com o pensamento de reclamar publicamente, quero que você saiba que o meu também. Chorei até sentir frio por dentro tentando encontrar meu caminho de casa para mim mesma, e minhas lágrimas frias aqueceram minhas bochechas tentando encontrar meu caminho de casa para você. Aproximando-me da minha verdade com raiva, eu realmente só quero que as pessoas nos vejam umas nas outras. Um novo senso de responsabilidade consigo mesma e com as outras abala minha alma quando me entendo como toda mulher Negra que foi abusada, esquecida e desmoralizada. Sou toda mulher Negra que 16 anseia por ser querida, protegida e amada apenas para ser sistematicamente desprezada enquanto reza aos céus para que sua mente, corpo e espírito possam resistir a outro golpe brutal. Abraçando a interconexão da humanidade compartilhada, eu sou parte dela e você é parte de mim. Meu apelo para que as pessoas se vejam umas nas outras não pretende minimizar o significado de nossa individualidade única nas interseções. No entanto, apesar de nossas diferenças,

estou esperançosa de que podemos e vamos escolher fazer mais uma pelo outra.

EU ESTOU com Raiva pelo fato de o mundo permanecer fechado em um olhar de desprezo sobre as mulheres Negras.

EU ESTOU com Raiva que as populações marginalizadas permaneçam presas em políticas divisórias que mascaram o potencial de construir coalizões em meio às nossas diferenças.

EU ESTOU com Raiva. Não uma safira histérica, doente, desmiolada, excêntrica, maluca, tola, infantil, juvenil, selvagem, brutal, primitiva, incivilizada, grosseira, rude, inepta, estúpida, estressada, mas justa e justificadamente com raiva.

Temos sido tão invisíveis para a cultura dominante quanto a chuva; temos sido conhecedoras, mas não somos conhecidas. (Braxton, 1989, p. 1).

Um Fim Momentâneo

Exausta ao chegar ao fim de minhas intermináveis reflexões autoetnográficas feministas negras, minha raiva é acompanhada pela percepção de que o que eu quero é que as pessoas reconheçam com um senso de urgência que as mulheres negras – todas as mulheres negras – importam. Coletivamente, quero que lembremos que Sarah Baartman foi dissecada e exibida em nome do conhecimento científico (Fausto-Sterling, 1995) e Margaret Garner matou sua filha para poupá-la dos horrores da escravidão (Mintz, 2009). Quero que imaginemos o preço pago por Angela Davis quando foi forçada a fugir de um país que deveria ser sua casa (Davis, 1974)²³ e Anita Hill quando foi sacrificada ao aceitar testemunhar ao patriarcado branco, a pedido de uma intimação federal, contra o assédio sexual de

23 Angela Davis era uma ativista política quando foi apontada como cúmplice de um tiroteio em massa ocorrido em agosto de 1970; ela foi acusada porque algumas das armas usadas estavam registradas em seu nome (Davis, 1974; James, 1998). Acreditando que as acusações eram injustas e baseadas em sua associação com os Partidos Comunista e dos Panteras Negras, juntamente com seu medo das práticas desumanas do governo dos EUA, ela fugiu por dois meses e foi listada como uma das Mais Procuradas do FBI. Capturada em 1970, ela foi acusada de conspiração, sequestro e assassinato e, em seguida, totalmente absolvida em 1972 (James, 1998).

Clarence Thomas (Morrison, 1992).²⁴ Quero que respeitemos Desiree Washington por sua coragem de nomear Mike Tyson, o mais jovem campeão mundial dos pesos pesados em 1986, como seu esturador (ABC News, 1992).²⁵ Combinado com meu desejo de que iluminemos nossa memória coletiva, quero que reconheçamos a luta que os sistemas de opressão exigem para que as mulheres Negras perseverem, tenham sucesso e até mesmo apenas respirem.

Embora a autoetnografia feminista negra (AFN) não possa retificar os repetidos fracassos da sociedade dominante em respeitar a humanidade das mulheres Negras, nem erradicar os danos que as mulheres negras já sofreram e continuam sofrendo, o que a AFN pode fazer é marcar nossa presença determinada e nossas ricas contribuições dentro e fora da academia; documentar nossa força em meio à rotina das lutas impostas; servir como uma liberação emotiva; e talvez o mais importante, preservar a sabedoria coletiva de nossas experiências vividas. Nesse sentido, a AFN surge como um canal de difusão para a voz resistente e situa as mulheres Negras não apenas como conhecedoras, que leem a cultura dominante como meio de sobrevivência, mas também como conhecidas por meio de nossas próprias palavras e expressões.

Ainda que eu esteja convencida do poder da AFN de florescer como um meio acadêmico para destacar e

24 Anita Hill foi convocada pelo Comitê Judiciário do Senado dos EUA, como sobrevivente de assédio sexual, para testemunhar contra seu agressor, Clarence Thomas, quando ele foi nomeado para a Suprema Corte em 1991. Forçada a testemunhar em audiências convocadas para determinar se Thomas seria confirmado como o 106º Juiz da Suprema Corte, o testemunho de Hill foi ao ar em todo o mundo através da mídia, o que resultou em críticas racistas e sexistas dirigidas a Hill, apesar de sua posição como sobrevivente da violência de gênero. Apesar de seu testemunho confiável e gráfico, Hill foi condenada ao ostracismo como uma safira traidora enquanto Thomas foi confirmado na Suprema Corte. Ilustrando a natureza contínua da violência contra as mulheres negras, Hill foi recentemente contatada por Virginia Thomas, esposa de Clarence Thomas: Virginia Thomas deixou uma mensagem telefônica em outubro de 2010 solicitando um pedido de desculpas de Hill e uma explicação: “por que você fez o que fez com meu marido” (Savage, 2010). Para discussão popular e acadêmica sobre o significado das audiências, ver Bell (2004); Gibbs (1991); Morrison (1992); e Smolowe (1991).

25 Logo após as audiências de Thomas-Hill, Desiree Washington testemunhou contra Tyson por estuprá-la em seu quarto de hotel em 1991 em *State of Indiana v. Michael G. Tyson*. Ela fez isso apesar de um grande número de ameaças, acusações de que ela estava mentindo e sendo estereotipada como uma jezebel “garimpeira” (gold-digging = uma “mulher que busca meio de obter ouro, dinheiro a qualquer custo). Tyson foi sentenciado a seis anos, cumpriu apenas três, e então foi recebido de volta à sua casa em Southington, Ohio, por fãs e um desfile, liderado pelo reverendo Al Sharpton, no Harlem, Nova York (Coleman, 1995; Simms, 1995). Para discussão popular e acadêmica do significado deste caso, ver Brown (1999); Roberts e Garrison (1994); Rosenfeld (1992); Steptoe (1992); e White (1999).

desafiar as forças opressoras que as mulheres Negras encontram em suas vidas cotidianas, tanto seu potencial quanto seu poder serão minados se não for usado para construir alianças humanizadoras nas interseções da marginalização e do privilégio. Lembrando-nos da complexidade de tal trabalho, Anzaldúa (1990) diz:

O trabalho de aliança é a tentativa de mudar de posição, mudar de posição, reposicionar-nos em relação a nossas identidades individuais e coletivas. Em aliança, somos confrontados com o problema de como compartilhamos ou não o espaço, como podemos nos posicionar com indivíduos ou grupos que são diferentes uns dos outros e estão em desacordo uns com os outros, como podemos conciliar o amor de uma pessoa por diversos grupos quando os membros desses grupos não se amam, não podem se relacionar e não sabem como trabalhar juntos. (p. 219).

Ao escolher as palavras de Anzaldúa dessa página, entendo a construção de alianças como difícil, ousada e indispensável. Isto não quer dizer que certas identidades não possam ser tornadas mais ou menos salientes, que questões baseadas na identidade não possam ser posicionadas como mais ou menos significativas, ou que as pessoas devam ideologicamente concordar em se unir; mas é para dizer que, se os sistemas de opressão funcionam em uníssono, os que são alvos de forças opressoras também deveriam funcionar. Enfatizando nosso interesse em ouvir, sentir e levar a sério as reflexões autoetnográficas de múltiplos Outros, Lorde (1983), que também foi alvo simultaneamente de racismo, sexismo e heterossexismo, nos diz:

Não posso me dar ao luxo de lutar contra uma única forma de opressão. Não posso me dar ao luxo de acreditar que a liberdade da intolerância é o direito de apenas um grupo em particular. E não posso me dar ao luxo de escolher entre as frentes nas quais devo combater essas forças de discriminação, onde quer que apareçam para me destruir. E quando elas aparecerem para me destruir, não demorará muito até que elas apareçam para destruir você. (p. 9).

Nesse sentido, torna-se essencial entender a AFN não apenas como meio de resistência, mas também como instrumento de construção da comunidade.

Em suma, as histórias que contamos sobre nossas vidas são importantes. As histórias podem inspirar autorreflexividade, expor o intrincado funcionamento do poder e trazer à luz a cumplicidade e a complacência com a dominação; elas também podem contemplar o “poder de resistência e o potencial libertador” (Flores, 2000, p. 692) e desencadear a possibilidade de identificação e confiança entre diferentes identidades e interesses.

Tendo falado através da AFN, preciso de tempo para descansar e me curar. Meu corpo como uma ponte entre o privado e o público/pessoal e acadêmico/eu e o outro (Anzaldúa, 1990; hooks, 1989; Ono, 1997) se sente machucado e espancado. Minhas pontas dos dedos se machucam ao socar o teclado, e minha cabeça dói de correr para acompanhar meu coração. Sinto-me esgotada ao máximo, mas permaneço comprometida agora mais do que nunca em levar minha raiva à práxis.

Eu quero ver o dia em que corpos de todas as cores, formas, tamanhos e texturas sejam considerados preciosos, em vez de projetos a serem trabalhados, aprimorados e repetidos.

Eu quero ver o dia em que as pessoas responsabilizem a si mesmas e umas às outras por prosperarem com a dor dos outros.

Eu quero que todas as mulheres de todas as cores se reúnam para falar por nós mesmas, para testemunhar os danos que causamos e para se prepararem para as lutas que permanecem.

EU SOU uma Mulher Negra com Raiva.

EU SOU uma Mulher Negra com Raiva que se sente esperançosa, vê promessas e deseja o progresso.

Referências bibliográficas

- ABC News. (Producer). (1992). Why she took on Tyson: Magic? Myth? Medicine? [Television series episode]. 20/20. ABC News.
- Access Hollywood (2009, November 19). Tyra Banks finally addresses Top Model bi-racial photo shoot controversy. Retrieved from http://www.accesshollywood.com/tyra-banksfinally-addresses-top-model-bi-racial-photo-shoot-controversy_article_25749
- Aitken, P. C. (2011, September 13). Tyler Perry tops Forbes' list of highest-paid men in entertainment with \$130 million made in a year. New York Daily News. Retrieved from http://articles.nydailynews.com/2011-09-13/entertainment/30173758_1_forbes-list-brownsand-house-tyler-perry
- Allen, B. (1998). Black womanhood and feminist standpoints. *Management Communication Quarterly*, 11(4), 575–586.
- Allen, B. J. (2002). Goals for emancipatory communication research on Black women. In M. Houston & O. I. Davis (Eds.), *Centering ourselves: African American feminist and womanist studies of discourse* (pp. 21–34). Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Anzaldúa, G. (1990). Bridge, drawbridge, sandbar, or island: Lesbians of color *Haciendo Alianzas*. In L. Albrecht & R. M. Brewer (Eds.), *Bridges of power: Women's multicultural alliances* (pp. 216–231). Philadelphia, PA: New Society Publishers
- Atwater, D. F. (2009). *African American women's rhetoric: The search for dignity, personhood, and honor*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Bambara, T. C. (Ed.). (1970). *The Black woman: An anthology*. New York, NY: Washington Square Press.
- Barnes, B. (2009, May 29). Her prince has come. Critics, too. *New York Times*. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2009/05/31/fashion/31disney.html?pagewanted=all>
- Beale, F. M. (1970). Double jeopardy: To be Black and female. In R. Morgan (Ed.), *Sisterhood is powerful: An anthology of writings from the women's liberation movement* (pp. 340–353). New York, NY: Random House.
- Bell, E. L. (2004). Myths, stereotypes, and realities of Black women. *Journal of Applied Behavioral Science*, 40(2), 146–159.

ABC News. (Producer). (1992). Why she took on Tyson: Magic? Myth? Medicine? [Television series episode]. 20/20. ABC News.

Access Hollywood (2009, November 19). Tyra Banks finally addresses Top Model bi-racial photo shoot controversy. Retrieved from http://www.accesshollywood.com/tyra-banksfinally-addresses-top-model-bi-racial-photo-shoot-controversy_article_25749

- Berry, T. R., & Mizelle, N. D. (2006). *From oppression to grace: Women of color and their dilemmas in the academy*. Sterling, VA: Stylus.
- Braxton, J. M. (1989). *Black women writing autobiography: A tradition within a tradition*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Brown, K. (1999). The social construction of a rape victim: Stories of African-American males about the rape of Desiree Washington. In D. Carbado (Ed.), *Black men on race, 20 gender, and sexuality: A critical reader* (pp. 147–158). New York, NY: New York University Press.
- Calafell, B. M. (2007). *Latina/o communication studies: Theorizing performance*. New York, NY: Peter Lang
- Calafell, B. M., & Moreman, S. (2009). Envisioning an academic readership: Latina/o performativities per the form of publication. *Text and Performance Quarterly*, 29(2), 123–130.
- Chisholm, S. (1970). *Unbought and unbossed*. New York, NY: Avon.
- Cohen, P. (2011, February 4). Returning the blessings of an immortal life. *New York Times*. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2011/02/05/books/05lacks.html>
- Cole, J. B., & Guy-Sheftall, B. (2003). *Gender talk: The struggle for women’s equality in African American communities*. New York, NY: Ballantine Books.
- Coleman, C. (1995, June 9). Sharpton says Iron Mike’s no rapist. *Daily News*, p. 8.
- Collins, P. H. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social Problems*, 33, 14–32.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). New York, NY: Routledge.
- Collins, P. H. (2005). *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. New York, NY: Routledge.
- Collins, P. H. (2009). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (3rd ed.). New York, NY: Routledge.
- Cooper, A. J. (1995). The status of women in America. In B. Guy-Sheftall (Ed.), *Words of fire: An anthology of African-American feminist thought* (pp. 44–49). New York, NY: New Press.
- Crenshaw, K. W. (1995). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In D. Danielson & K. Engle (Eds.), *After identity: A reader in law and culture* (pp. 332–354). New York, NY: Routledge.
- Davis, A. Y. (1974). *Angela Davis: An autobiography*. New York, NY: Random House.
- Davis, A. Y. (1981). *Women, race, and class*. New York, NY: Random House.
- Davis, O. I. (1998). A Black woman as rhetorical critic: Validating self and violating the space of otherness. *Women’s Studies in Communication*, 21(1), 77–89.
- Davis, O. I. (1999). In the kitchen: Transforming the academy through safe spaces of resistance. *Western Journal of Communication*, 63(3), 364–381.
- Denzin, N. K. (1997). *Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the 21st century*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Durham, A. (2004). Verbal exchange. *Qualitative Inquiry*, 10(4), 493–494.
- Ellis, C. S. (2009). Fighting back or moving on: An autoethnographic response to critics. *International Review of Qualitative Research*, 2(3), 371–378.
- Fausto-Sterling, A. (1995). *Gender, race, and nation: The comparative anatomy of “Hottentot” women in*

- science and popular culture (pp. 19–47). Bloomington: Indiana University Press.
- Flores, L. (2000). Reclaiming the “Other”: Toward a Chicana feminist critical perspective. *International Journal of Intercultural Relations*, 24(5), 687–705.
- Gibbs, N. (1991, October 21). Hill vs. Thomas: An ugly circus. *Time Magazine*. Retrieved from <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,974074,00.html>
- Gregory, S. T. (2002). Black faculty women in the academy: History, status, and future. *Journal of Negro Education*, 70(3), 124–138.
- Guy-Sheftall, B. (Ed.). (1995). *Words of fire: An anthology of African American feminist thought*. New York, NY: New Press.
- Harris, T. (2007). Black feminist thought and cultural contracts: Understanding the intersection and negotiation of racial, gendered, and professional identities in the academy. *New Directions for Teaching and Learning*, 110, 55–64.
- Hendrix, K. G. (2002). Did being Black introduce bias into your study? Attempting to mute the race-related research of Black scholars. *The Howard Journal of Communications*, 13, 153–171.
- Hendrix, K. G. (2005). An invitation to dialogue: Do communication reviewers mute the race-related research of scholars of color? *Southern Communication Journal*, 70, 329–345.
- Hendrix, K. G. (2010). Dialoguing with the “Communication Chorus”: Mapping the contours of “the Morass.” *Southern Communication Journal*, 75(2), 127–136.
- Hendrix, K. G. (2011). The growth stages and maturation of an outsider-within: Developing a critical gaze and earning the right to speak. *Qualitative Inquiry*, 17(4), 315–324.
- hooks, b. (1981). *Ain’t I a woman: Black women and feminism*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (1989). *Talking back: Thinking feminist, thinking Black*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (1990). *Yearning: Race, gender, and cultural politics*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (1992). *Black looks: Race and representation*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (2000). *Where we stand: Class matters*. New York, NY: Routledge.
- Houston, M. (1992). The politics of difference: Race, class, and women’s communication. In L. F. Rakow (Ed.), *Women making meaning: New feminist directions in communication* (pp. 45–59). New York, NY: Routledge.
- Houston, M. (2000). Writing for my life: Community-cognizant scholarship on African American women and communication. *International Journal of Intercultural Relations*, 24, 673–686.
- Houston, M., & Davis, O. I. (2002). Introduction: A Black women’s angle of vision on communication studies. In M. Houston & O. I. Davis (Eds.), *Centering ourselves: African American feminist and womanist studies of discourse* (pp. 1–18). Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Hull, G. T., Scott, P. B., & Smith, B. (Eds.). (1982). *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women’s studies*. Old Westbury, NY: Feminist Press.
- James, J. (Ed.). (1998). Introduction. In J. James (Ed.), *The Angela Davis reader* (pp. 1–25). Malden, MA: Blackwell.
- James, J., & Farmer, R. (Eds.). (1993). *Spirit, space, and survival: African American women in (White) academe*. New York, NY: Routledge.
- Jones, C. (2009, February 16). Disney adds African-American princess Tiana to royal family. *USA Today*. Retrieved from http://www.usatoday.com/money/industries/retail/2009-02-15-disney-black-princess-tiana_N.htm

- Jones, J. L. (2003). *Sista docta*. In L. C. Miller, J. Taylor & M. H. Carver (Eds.), *Voices made flesh: Performing women's autobiography* (pp. 237–257). Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Jones, S. H. (2005). *Autoethnography: Making the personal political*. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed., pp. 763–791). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Jordan-Zachery, J. S. (2009). *Black women, cultural images, and social policy*. New York, NY: Routledge.
- Joseph, R. L. (2009). “Tyra Banks is fat”: Reading (post-) racism and (post-) feminism in the new millennium. *Critical Studies in Media Communication*, 26(3), 237–254.
- King, D. K. (1988). *Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology*. *Signs*, 14(1), 42–72.
- Lerner, G. (Ed.). (1972). *Black women in White America: A documentary history*. New York, NY: Vintage Books.
- Lester, N. A. (2010). *Disney's The Princess and the Frog: The pride, the pressure, and the politics of being a first*. *Journal of American Culture*, 33(4), 294–308.
- Lorde, A. (1983). *There is no hierarchy of oppressions*. *Interracial Books for Children Bulletin*, 14(3–4), 9.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches by Audre Lorde*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Lorde, A. (2009). *Poet as teacher — Human as poet — Teacher as human*. In R. P. Byrd, J. B. Cole & B. Guy-Sheftall (Eds.), *I am your sister: Collected and unpublished writings of Audre Lorde* (pp. 182–183). New York, NY: Oxford University Press.
- Lynch, S. (Director), & Sissel, S. (Producer). (2004). *Chisholm '72: Unbought and unbosomed* [Motion Picture]. New York, NY: Women Make Movies.
- Madison, D. S. (1994). *Story, history, and performance: Interpreting oral history through Black performance traditions*. *Black Sacred Music*, 8(2), 43–63.
- Madison, D. S. (1995). *Pretty Woman through the triple lens of Black feminist spectatorship*. In E. Bell, L. Haas & L. Sells (Eds.), *From mouse to mermaid: The politics of film, gender, and culture* (pp. 224–235). Bloomington: Indiana University Press.
- Madison, D. S. (2005). *Critical ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Madison, D. S. (2009). *Crazy patriotism and angry (post) Black women*. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 6(3), 321–326.
- McGuire, D. L. (2010). *At the dark end of the street: Black women, rape, and resistance — A new history of the civil rights movement from Rosa Parks to the rise of Black power*. New York, NY: Knopf.
- Mintz, S. (Ed.). (2009). *African American voices: A documentary reader, 1619–1877* (4th ed.). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Morrison, T. (Ed.). (1992). *Race-ing justice, engendering power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the construction of social reality*. New York, NY: Pantheon Books.
- Neubeck, K. J., & Cazenave, N. A. (2001). *Playing the race card against America's poor*. New York, NY: Routledge.
- Niles, M. N., & Gordon, N. S. (Eds.). (2011). *Still searching for our mothers' gardens: Experiences of new, tenure-track women of color at “majority” institutions*. Lanham, MD: University Press of America.
- Ono, K. (1997). *A letter/essay that I have been longing to write in my personal=academic voice*. *Western Journal of Communication*, 61(1), 114–125.
- Orbe, M. P., Smith, D. C., Groscurth, C. R., & Crawley, R. L. (2010). *Exhaling so that we can catch our breath and sing: Reflections on issues inherent in publishing race-related communication research*. *Southern Communication Journal*, 75(2), 184–194.

- Patton, T. O. (2004). Reflections of a Black woman professor: Racism and sexism in academia. *Howard Journal of Communications*, 15, 185–200.
- Patton, T. O. (2008). Jim Crow on fraternity row: A study of the phenomenon of Blackface in the White southern fraternal order. *Visual Communication Quarterly*, 15, 150–168.
- Pelias, R. J. (2000). The critical life. *Communication Education*, 49, 220–228.
- Reynolds-Dobbs, W., Thomas, K., & Harrison, M. S. (2008). From mammy to superwoman: Images that hinder Black women’s career development. *Journal of Career Development*, 35(2), 129–150.
- Richardson, M. (Ed.). (1987). *Maria W. Stewart, America’s first Black woman political writer*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Roberts, R., & Garrison, J. G. (1994). *Heavy justice: The trial of Mike Tyson*. Fayetteville, AR: University of Arkansas Press.
- Rosenfeld, M. (1992, February 13). After the verdict, the doubts; Black women show little sympathy for Tyson’s accuser. *Washington Post*, p. D1.
- Savage, C. (2010, October 19). Clarence Thomas’s wife asks Anita Hill for apology. *New York Times*. Retrieved from http://www.nytimes.com/2010/10/20/us/politics/20thomas.html?_r=1&pagewanted=print
- Segal, A. (2009, July 23). Perry’s greatest accomplishment has nothing to do with business. Retrieved from <http://edition.cnn.com/2009/SHOWBIZ/07/23/bia.tyler.perry/index.html>
- Shange, N. (1975). *For colored girls who have considered suicide when the rainbow is enuf*. New York, NY: MacMillan.
- Shields, D. C. (2000). Symbolic convergence and special communication theories: Sensing and examining disenchantment with the theoretical robustness of critical autoethnography. *Communication Monographs*, 67, 392–421.
- Simms, G. (1995, March 26). Former champ quiet at chaotic homecoming: Crowd of 250 ready for comeback awaited Tyson outside Ohio estate. *Dayton Daily News*, p. 1D.
- Skloot, R. (2010). *The immortal life of Henrietta Lacks*. New York, NY: Random House.
- Smith, B. (Ed.). (2000). *Home girls: A Black feminist anthology*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Smolowe, J. (1991, October 21). Sex, lies, and politics: He said, she said. *Time Magazine*. Retrieved from <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,974096,00.html>
- Steptoe, S. (1992, February 24). A damnable defense. *Sports Illustrated*, 76(7), 92.
- Stewart, M. W. (1992). What if I am a woman?. In G. Lerner (Ed.), *Black women in White America: A documentary history* (pp. 563–566). New York, NY: Vintage Books.
- The profession. (2011). *The Chronicle of Higher Education*, Almanac Issue 2011–2012, 58(1), p. 28.
- Tillet, S. (2010, November 11). Black feminism, Tyler Perry style. *The Root*. Retrieved from <http://www.theroot.com/views/black-feminism-tyler-perry-style>
- Truth, S. (1992). I suppose I am about the only colored woman that goes about to speak for the rights of colored women. In G. Lerner (Ed.), *Black women in White America: A documentary history* (pp. 566–572). New York, NY: Vintage Books.
- Warren, J. T. (2001). Absence for whom? An autoethnography of White subjectivity. *Cultural Studies Critical Methodologies*, 1(1), 36–49.
- White, A. M. (1999). Talking feminist, talking Black: Micromobilization processes in a collective protest against rape. *Gender and Society*, 13(1), 77–100.
- Yancy, G. (2008). *Black bodies, White gazes: The continuing significance of race*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Sobre os autores

Adriana Vaz

Professora Associada II do Departamento de Expressão Gráfica (DEGRAF), da Universidade Federal do Paraná. Realizou estágio em residência pós-doutoral pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Fez especialização em História da Arte do Século XX, na Escola de Música e Belas Artes do Paraná (EMBAP). Graduada em Educação Artística – Habilitação em Desenho pela Universidade Federal do Paraná.

Camila Fontenele de Miranda

Mestranda no programa interdisciplinar de Estudos da Condição Humana na Universidade Federal de São Carlos — UFSCar. É fotógrafa, artista visual e pesquisadora. Suas investigações e interesses permeiam os estudos do corpo gordo, feministas e queer, questões entre a monstruosidade e a humanidade e os conhecimentos em volta das produções sobre especulação e fabulação. E-mail: camilafontenele@estudante.ufscar.br

Carlos F. Pérez Reyna

Doutor em Cinema pela UNICAMP e atualmente prof. Associado III do PPGCSO e do Departamento de Cinema do IAD da Universidade Federal de Juiz de Fora / ORCID: 0000-0003-0049-2706.

Catia Paranhos Martins

Psicóloga com graduação, mestrado e doutorado em Psicologia pela UNESP/Assis. Especialista em Saúde Mental pela UNICAMP e em Saúde do Trabalhador pela FIOCRUZ. Atualmente, professora da graduação e pós-graduação em Psicologia e do Programa de Residência Multiprofissional em Saúde da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Temas de estudo e trabalho: Psicologia Social, Sistema Único de Saúde, HumanizaSUS, Saúde Indígena/

Indigenista, Saúde Mental, Loucura, Desejo, Fronteiras, Estéticas Feministas e Ameríndias, Cartografias.

Douglas Santos da Silva

Doutorando em Antropologia na Escola de Ciências Sociais e Humanas (ECSH) do ISCTE-IUL, em associação com a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade NOVA, ambas em Lisboa, Portugal. Doutorando integrado ao Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

Eliézer Reis Vicente

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás (PPG-IELT/UEG). Graduação em Matemática (UFG/RC). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: eliezervicente@gmail.com

Ernesto Gadelha

Formado em Pedagogia da Dança pelo Institut für Bühnnetanz de Colônia (Alemanha), graduado em Licenciatura em Dança na Universidade Federal do Ceará, pós-graduado em Dança Moderna/Contemporânea pela Folkwang Universität der Künste (Essen – Alemanha), Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Atua como professor, pesquisador, curador, artista e gestor na área de dança. É analista de gestão cultural na SECULT-CE.

Ingrid Caroline Simielli de Araujo Alves

Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Controladoria e Contabilidade da Faculdade de Economia e Administração de Ribeirão Preto. Universidade de São Paulo. Mestranda do

Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

Fabiane Albuquerque

Doutora em sociologia pela Unicamp, master em Filosofia pela Università di Verona, Itália, Mestrado em Sociologia pela Unicamp, escritora do romance *Cartas a um Homem negro que amei*, pela Editora Malê, textos e ensaios sobre Feminismo negro, no Portal Geledes e vencedora do Prêmio Scritori Città di Siena, Itália, em 2020.

Fernanda Cunha Oliveira

Professora da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Mestra em Comunicação e Linguagens, especialista em Teorias da Comunicação e da Imagem pela Universidade Federal do Ceará. Bacharel em Comunicação Social. Fotógrafa premiada e pesquisadora da imagem. Atuou como coordenadora do Museu da Fotografia Fortaleza (MFF). E-mail: fernandacoliveira345@gmail.com Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7805-6029>

Francisco Elionardo de Melo Nascimento

Policia penal na Secretaria de Administração Penitenciária do Ceará (Sap/CE, Sobral, Brasil) e professor na Faculdade Ieducare do Centro Universitário Uninta (Fied, Tianguá, Brasil). É doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (Uece, Fortaleza, Brasil), além de membro do Laboratório de Estudos da Conflitualidade e Violência (Covio, Uece). Pesquisa sobre prisão e sistema prisional cearense, ressocialização e trabalho prisional, coletivos prisionais, polícia penal, narrativas, performances, travestilidades, violência, gênero e sexualidade. elionardomelo@gmail.com

Geórgia Maria Feitosa e Paiva

Professora do Instituto de Linguagens e Literaturas da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), membro permanente do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH). Doutora e mestra em Linguística,

bacharel em Comunicação Social, membro do GELP-COLIN e Líder do Grupo de Pesquisa em Preconceito, Polidez e Impolidez Linguística (GEPPIL). E-mail: georgiafeitosa@unilab.edu.br Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2915-9416>

Genice de Fátima Fortunato da Silva Fiaschi

Professora de Arte na Escola Municipal Professora Maria Neide Gabardo Betiatto, em Curitiba/PR. Formadora em Educação para as relações Étnico-raciais no Departamento de Ensino Fundamental em Araucária/PR. Mestrado em Educação: Teoria e Prática de Ensino pela Universidade Federal do Paraná. Fez especialização em Arte-Educação (IBPEX/UNINTER). cursou graduação em Educação Artística – Habilitação em Artes Cênicas pela Faculdade de Artes do Paraná (FAP).

Jorge Montesó-Ventura

Antropólogo y doctor en filosofía. Responsable del departamento de Antropología filosófica del Centre d'Estudis Antropològics ACAF. Investigo sobre la nostalgia, en concreto sobre sus posibilidades emancipadoras a partir de su relación con la decepción. Entre mis publicaciones destacan: *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset* (ACAF, 2016), *Interés, atención, verdad* (Thémata, 2019) y *La perspectiva nostálgica* (Thémata, 2021).

Joselina da Silva

Pós-doutorado em Ciências Sociais (Pontificia Universidad Católica del Perú), Doutora em Ciências Sociais (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Professora Associada (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro). Atua nos temas: feminismo negro, mulher e ciência, ensino superior e antirracismo.

Lucas Luis de Faria

Doutorando em Psicologia Social no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Psicologia, na linha de Processos Psicossociais, pela Universidade Federal da Grande Dourados (2021).

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (2018). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas (Gepcol/UFPE) e do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexão de Saberes (UFMG). Desenvolve estudos na área de Psicologia Social e Comunitária, Psicologia da Libertação; Movimentos Sociais e Movimentos Indígenas; Povos Indígenas, Saúde Indígena e Indigenista e Estudos Decoloniais.

Maria Simone Euclides

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará- CE. Mestra em Extensão Rural e Pedagoga pela Universidade Federal de Viçosa - MG. É pesquisadora filiada a Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) e foi pesquisadora na Latin American Studies Association (LASA), de 2019 a 2020. É vinculada ao Núcleo Brasileiro, Latino Americano e Caribenho de Estudos em Relações Raciais, Gênero e Movimentos Sociais (NBlac), certificado pelo CNPQ e o Grupo de Pesquisa Educação Gênero e Raça (EDUCAGERA), da Universidade Federal de Viçosa. Professora Adjunta II no Curso de Licenciatura em Pedagogia do Departamento de Educação da Universidade Federal de Viçosa. Atua nos seguintes temas: trajetórias negras, raça, racismo, educação antirracista e autoetnografias.

Silvana Mendes Schuindt

Professora e pedagoga da Rede Municipal de Ensino de Curitiba/PR. Doutoranda em Educação, pela Universidade Federal do Paraná. Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná. É especialista em: Educação das Relações Étnico-Raciais (UFPR), História, Arte e Cultura (UEPG), Educação a Distância e Novas Tecnologias (FAEL), Mídias Integradas na Educação (UFPR) e História e Cultura Afro- brasileira e Indígena (UNINTER). Possui graduação em Pedagogia (PUCPR) e História (UNINTER).

Silvio Matheus Alves Santos

Doutor em Sociologia pela USP e atualmente Pesquisador Bolsista CAPES de Pós- Doutorado na Sociologia – IFCH/UNICAMP. Email: silvioma@unicamp.br / ORCID: 0000-0002-4110-8064.

Vanessa Diniz

Doutora e mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em Saúde mental Infanto-juvenil pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atua como psicóloga clínica. Desenvolve estudos sobre as subjetividades pretas em diáspora, com ênfase em: racismo institucional brasileiro e saúde mental da população do povo preto.

Violeta Maria de Siqueira Holanda

É docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), vinculada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia UFC/Unilab. Realizou Pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidad de Sevilla/Espanha (2020-2021) e Pós-doutorado no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC (2018). Possui Doutorado em Ciências Sociais pela UFRN (2013), Mestrado em Sociologia pela UFC (2002). É sócia efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e líder do Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão Centro Interdisciplinar de Estudos de Gênero - CIEG DANDARA (CNPq- UNILAB).

Normas para publicação

A Revista “Teoria e Cultura” do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora é uma publicação semestral dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas e resultados de pesquisas de interesse para a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política. Esta revista está aberta para receber artigos, ensaios, resenhas, verbetes, conforme as suas Diretrizes para Autores.

O material pode ser enviado para o e-mail teoriaecultura@gmail.com

DIRETRIZES PARA AUTORES

O MANUSCRITO DEVE SER PREPARADO COMO SEGUE:

Tipografia: o manuscrito deve ser preparado com espaçamento entre linhas simples, fonte Times New Roman ou Arial tamanho 12, paginado com margens de 3 cm à esquerda e superior e a 2cm à direita e inferior, em papel A4.

Título e dados do autor ou autores: o título do trabalho deverá ser redigido em negrito. O título deve ser apresentado em duas línguas, conforme as traduções do resumo (ver abaixo “resumo”). Os dados biográficos do(s) autor(es) não devem constar em qualquer parte da primeira versão do manuscrito enviado pela plataforma a fim de garantir a avaliação às cegas pelos pareceristas. Eles serão adicionados pelo(s) autor(es) no momento oportuno, caso o manuscrito seja aceito, durante o processo de revisão. Assim, as informações biográficas e institucionais do(s) autor(es) devem ser preenchidas detalhadamente em “Metadados”, disponível no momento de submissão do texto. O preenchimento dessas informações é uma exigência para que o artigo avance para a avaliação pelo conselho editorial de Teoria e Cultura. O número máximo de autorias por artigo aceitas pela revista são quatro, salvo decisão editorial em contrário.

Resumos: o artigo em língua portuguesa deve vir acompanhado de um resumo (150 - 200 palavras), título e palavras-chave neste idioma e sua tradução para o inglês (resumo, título e palavras-chave também). Artigos em inglês devem ter títulos, resumos e palavras-chave nesta língua e sua tradução para o português. Caso o artigo esteja numa língua que não seja nem o português e nem o inglês, são necessários três resumos/ títulos/ palavras-chave: na língua original do texto, em português e em inglês. Portanto, esses dados (resumo, título e palavras-chave) deverão ser apresentados em dois idiomas (português e inglês) para artigos escritos na língua portuguesa e inglesa ou em três idiomas (português, inglês e outra língua) para artigos nas demais línguas.

Palavras-chave: o texto deve conter entre três e cinco palavras-chave sobre o tema principal, sempre separadas, assim como Keywords e Palabras-clave (Mots-clés), por ponto.

Texto: o texto deve possuir uma extensão entre 5.000 e 9.000 palavras para artigos e de 3.000 a 5.000 tanto para opiniões, pensatas e ensaios como para notas de investigação; e de 2.000 a 3.000 para resenhas de livros (obras acadêmicas publicadas recentemente).

Estrutura do texto: o trabalho deve vir acompanhado de título na língua vernácula, bem como sua tradução em mais um idioma (conforme descrito acima, em “resumo”); resumo na língua vernácula e em língua estrangeira (150 a 200 palavras), as divisões internas que se julguem necessárias (geralmente, introdução, referencial teórico, metodologia, resultados e discussão, conclusão), agradecimentos (se pertinente) e referências bibliográficas.

Citações: as citações diretas deverão utilizar a mesma fonte em tamanho 10, e as notas de rodapé devem apresentar o mesmo tipo de letra, no tamanho 9. Não utilizar fontes nem tamanhos distintos no texto. Caso pretenda destacar alguma palavra ou parágrafo, utilize a mesma fonte em cursiva (itálico).

Notas: as notas explicativas devem ser utilizadas somente se forem indispensáveis, e deverão vir sempre como notas de rodapé, utilizando o mesmo tipo de letra deste no tamanho 9.

Abreviações e acrônimos: deverão ser definidos claramente no seu primeiro uso no texto.

Idiomas: o trabalho deve vir acompanhado de título na língua vernácula e em inglês, dados biográficos do(s) autor(es) (e que não ultrapassem 60 palavras), resumo na língua vernácula e em língua estrangeira (150 a 250 palavras), as divisões internas que se julguem necessárias (geralmente, introdução, referencial teórico, metodologia, resultados e discussão, conclusão), agradecimentos (se pertinente) e referências. Para os artigos escritos em inglês ou espanhol deve ser enviado necessariamente um resumo em português, assim como o título; palavras chave (entre três a cinco, separadas por ponto) nas duas línguas dos resumos.

Ilustrações e tabelas: o caso de artigos com tabelas, quadros, gráficos e figuras, informar em cada um(a) a fonte utilizada, inclusive quando se trata de elaboração própria (por exemplo, elaboração própria com base em IBGE, 2009, ou elaboração própria com base em Gomes, 2013). Mesmo quando os dados são oriundos de projeto coordenado pelo(a) autor(a), é preciso informar o nome do projeto como fonte.

Citações e Referências: as referências, assim como as citações, no corpo do texto, devem seguir as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas NBR 6023:2002 e NBR 10520:2002.

GUIDELINES FOR AUTHORS

THE MANUSCRIPT MUST BE PREPARED AS FOLLOWS:

Typography: the manuscript must be prepared with spacing between single lines, font Times New Roman or Arial size 12, paginated with margins of 3 cm on the left and top and 2cm on the right and bottom, on A4 paper.

Title and data of the author or authors: the title of the work must be written in bold. The title must be presented in two languages, according to the translations of the abstract (see below “abstract”). The biographical data of the author(s) must not appear in any part of the first version of the manuscript sent by the platform in order to guarantee the blind evaluation by the reviewers. They will be added by the author(s) in due course, if the manuscript is accepted, during the review process. Thus, the biographical and institutional information of the author(s) must be completed in detail in “Metadata”, available at the time of submission of the text. Filling in this information is a requirement for the article to advance to evaluation by the Theory and Culture editorial board. The maximum number of authorships per article accepted by the journal is four, unless an editorial decision is otherwise made.

Abstracts: the article in Portuguese must be accompanied by an abstract (150 - 200 words), title and keywords in this language and its translation into English (abstract, title and keywords as well). Articles in English must have titles, abstracts and keywords in this language and their translation into Portuguese. If the article is in a language other than Portuguese or English, three abstracts/titles/keywords are required: in the original language of the text, in Portuguese and in English. Therefore, these data (abstract, title and keywords) must be presented in two languages (Portuguese and English) for articles written in Portuguese and English or in three languages (Portuguese, English and another language) for articles in other languages.

Keywords: the text must contain between three and five keywords about the main theme, always separated, as well as Keywords and Palabras-clave (Mots-clés), per point.

Text: the text must have a length between 5,000 and 9,000 words for articles and between 3,000 and 5,000 for opinions, thoughts and essays as well as for research notes; and from 2,000 to 3,000 for book reviews and recently published academic works, unless otherwise decided by an editorial.

Text structure: the work must be accompanied by a title in the vernacular language, as well as its translation into another language (as described above, in “abstract”); summary in the vernacular and foreign language (150 to 200 words), internal divisions deemed necessary (generally, introduction, theoretical framework, methodology, results and discussion, conclusion), acknowledgments (if relevant) and bibliographical references.

Citations: direct quotes must use the same font in size 10, and footnotes must have the same font, in size 9. Do not use different fonts or sizes in the text. If you want to highlight a word or paragraph, use the same font in italics (italics).

Notes: explanatory notes should only be used if they are essential, and should always come as footnotes, using the same font as this one in size 9.

Abbreviations and Acronyms: must be clearly defined on their first use in the text.

Languages: the work must be accompanied by a title in the vernacular language and in English, biographical data of the author(s) (not exceeding 60 words), abstract in the vernacular language and in a foreign language (150 to 250 words), the internal divisions deemed necessary (generally, introduction, theoretical framework, methodology, results and discussion, conclusion), acknowledgments (if relevant) and references. For articles written in English or Spanish, an abstract in Portuguese must necessarily be sent, as well as the title; keywords (between three to five, separated by dots) in the two languages of the abstracts.

Illustrations and tables: in the case of articles with tables, charts, graphs and figures, inform in each one the source used, including when it is self-elaboration (for example, self-elaboration based on IBGE, 2009, or self-elaboration based on Gomes, 2013). Even when the data come from a project coordinated by the author, it is necessary to inform the name of the project as source.

Citations and References: the references, as well as the citations, in the body of the text, must follow the norms of the Brazilian Association of Technical Norms NBR 6023:2002 and NBR 10520:2002