

Coleção
Encontros
em Psicologia
Social

Volume 1

Coordenadores:

Maristela de Souza Pereira
Dolores Galindo
Emerson F. Rasera

PSICOLOGIA SOCIAL DA REGIÃO NORTE

diálogos interdisciplinares

Organizadores:

Leandro Roberto Neves
Marcelo Gustavo Aguilar Calegare



ABRAPSO EDITORA

Coleção
Encontros em Psicologia Social

Coordenadores
Maristela de Souza Pereira
Dolores Galindo
Emerson F. Rasera

Volume I

**Psicologia social da Região Norte:
diálogos interdisciplinares**

Organizadores
Leandro Roberto Neves
Marcelo Gustavo Aguilar Calegare



ABRAPSO EDITORA

Porto Alegre
2017



Sobre a ABRAPSO

A ABRAPSO é uma associação sem fins lucrativos, fundada durante a 32ª Reunião da SBPC, no Rio de Janeiro, em julho de 1980. Fruto de um posicionamento crítico na Psicologia Social, desde a sua criação, a ABRAPSO tem sido importante espaço para o intercâmbio entre estudantes de graduação e pós-graduação, profissionais, docentes e pesquisadores. Os Encontros Nacionais e Regionais da entidade têm atraído um número cada vez maior de profissionais da Psicologia e possibilitam visualizar os problemas sociais que a realidade brasileira tem apresentado à Psicologia Social. A revista *Psicologia & Sociedade* é o periódico de divulgação científica da entidade.

<http://www.abrapso.org.br/>

Diretoria Nacional da ABRAPSO 2016-2017

Presidente: Emerson Fernando Rasera - UFU

Primeira Secretária: Maristela de Souza Pereira - UFU

Segunda Secretária: Dolores Galindo - UFMT

Primeiro Tesoureiro: Marco Antônio Torres - UFOP

Segundo Tesoureiro: Marcos Ribeiro Mesquita - UFAL

Primeira Suplente: Marília dos Santos Amaral - CESUSC

Segunda Suplente: Flavia Cristina Silveira Lemos - UFPA

Primeira Presidenta: Silvia Tatiana Maurer Lane (gestão 1980-1983)



Editoras

Cleci Maraschin

Neuza Maria de Fatima Guareschi

Editora executiva: Ana Lúcia Campos Brizola

Conselho Editorial

Ana Maria Jacó-Vilela - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Andrea Vieira Zanella - Universidade Federal de Santa Catarina

Benedito Medrado - Universidade Federal de Pernambuco

Conceição Nogueira - Universidade do Minho, Portugal

Francisco Portugal - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lupicinio Íñiguez-Rueda - Universidad Autonoma de Barcelona, España

Maria Lúcia do Nascimento - Universidade Federal Fluminense

Pedrinho Guareschi - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Peter Spink - Fundação Getúlio Vargas

Revisão: Maria Luiza Carvalho

Editoração: Spartaco Edições

Capa: Tamara Pereira de Souza



Esta obra está licenciada sob uma [Licença Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir da obra, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

P974

Psicologia social da Região Norte [recurso eletrônico]: diálogos interdisciplinares / Organização de Leandro Roberto Neves e Marcelo Gustavo Aguilar Calegare – Florianópolis: Abrapso, 2017. – (Coleção Encontros em Psicologia Social / Coordenação de Maristela de Souza Pereira, Dolores Galindo e Emerson Fernando Rasera, Vol. 1).

143 p.

ISBN: 978-85-86472-37-4

1. Psicologia social 2. Região Norte. 3. Etnias. I. Neves, Leandro Roberto. II. Calegare, Marcelo Gustavo Aguilar. III. Pereira, Maristela de Souza. IV. Galindo, Dolores. V. Rasera, Emerson Fernando. VI. Título.

CDU – 302.09811

Coleção

Encontros em Psicologia Social

A Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) é uma entidade científica fundada em 1980, composta por profissionais, pesquisadores, docentes, militantes, estudantes de graduação e pós-graduação, constituindo-se como um importante espaço de análises, intercâmbios e ações sobre o mundo acadêmico e social, em uma perspectiva crítica às teorias e práticas que naturalizam e que banalizam as desigualdades sociais, e à produção de conhecimentos e formas de intervenção que não consideram os determinantes históricos e que se pretendem neutros. A ABRAPSO surgiu no momento de lutas pela democratização do país, e desde então tem empunhado essa bandeira, com vistas a contribuir para as discussões e intervenções pautadas no horizonte de uma sociedade mais justa, equânime, igualitária e comprometida com o acolhimento à diferença e com a construção de relações mais horizontais entre sujeitos e instituições.

Essa associação possui grande inserção nacional e evidencia sua capilaridade através da existência de nove Regionais, espalhadas pelas cinco regiões do país, as quais aglutinam 64 Núcleos, enquanto unidades estabelecidas em localidades em diversos pontos do território nacional, contabilizando em 2017 mais de três mil associadas/os. A cada dois anos, as Regionais realizam encontros científico-acadêmico-culturais, tradicionalmente sediados na localidade em que se encontra a gestão atual. Tais encontros possibilitam o fortalecimento da Psicologia Social no Brasil, marcadamente em seus contornos sociológicos, críticos e libertários, e propiciam a difusão das

produções locais para outros territórios, configurando assim uma forma de democratização também do conhecimento.

A coleção “Encontros em Psicologia Social” tem por objetivo dar organicidade aos trabalhos apresentados nos diferentes Encontros Regionais, respeitando a singularidade das produções locais. Sua publicação é fruto do esforço conjunto dos organizadores dos encontros, da Diretoria Nacional da ABRAPSO e da editora da entidade, que trabalharam de forma articulada para viabilizar aos leitores as obras que ora são apresentadas. Trata-se de material inédito e inovador, de interesse especial para psicólogos, profissionais das áreas de ciências humanas e sociais, estudantes, especialistas, pesquisadores e para o público em geral. Esperamos que a coleção possa contribuir para a efetivação de leituras mais críticas sobre a realidade social e para a promoção de práticas de resistência a todas as formas de opressão vigentes, e empoderadoras dos sujeitos e das coletividades.

Boa leitura!

Maristela de Souza Pereira

Dolores Galindo

Emerson F. Rasera

Coordenadores

Sobre os autores e autoras deste volume

Adria de Lima Sousa - mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGPSI-UFAM). Professora na Faculdade Metropolitana de Manaus (FAMETRO) e professora Substituta na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).
Contato: adriapsique@gmail.com

Carlos Eduardo Ramos - mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo e professor da Universidade Federal de Roraima. Contato: carlos.ramos@ufrr.br

Dayse da Silva Albuquerque - doutoranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações da Universidade de Brasília (PSTO-UnB). Atua como pesquisadora do Laboratório de Psicologia Ambiental (LPA-UnB) no Projeto “Place-Making with older people: Towards Age Friendly Communities”.
Contato: albuquerquepsi@hotmail.com

Dolores Galindo - psicóloga pela UFPE. Mestre e doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora de Psicologia Social na UFMT. Membro da diretoria nacional da ABRAPSO 2016-2017.
Contato: dolorescristinagomesgalindo@gmail.com

Erick Rosa Pacheco - acadêmico do curso de Psicologia no Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES). Membro do núcleo ABRAPSO - Santarém. Contato: erp_97@hotmail.com

Flavia Ferreira Moreira - graduada em Ciências Contábeis e acadêmica do curso de Psicologia do Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES) - Santarém/PA.
Contato: flavyamoreyra@hotmail.com

Fabricio Juliano Fernandes - mestrado em Filosofia e docente do IFPA – Campus Santarém. Estuda os pressupostos filosóficos da Ética e Educação. Contato: fabricio.fernandes@ifpa.edu.br

Flávia Cristina Silveira Lemos - Psicóloga pela UNESP. Mestre em Psicologia Social e doutora em História pela UNESP. Professora associada I de Psicologia Social na UFPA. Bolsista de produtividade em pesquisa CNPQ-PQ2. Membro da diretoria nacional da ABRAPSO 2016-2017. Contato: flaviacslemos@gmail.com

Franco Farias da Cruz - psicólogo pela UNAMA. Mestre em Psicologia pela UFPA. Doutorando em Psicologia na mesma instituição.
Contato: francofcruz@yahoo.com.br

Juliene Dias Pessoa - graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Contato: diaspessoa@live.com

Leandro Roberto Neves - professor doutor do curso de Psicologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e do Mestrado Interdisciplinar Sociedade e Fronteiras dessa mesma instituição. Líder do Grupo de Pesquisa Sociedade, Cultura e Ambiente.
Contato: leandroroneves@gmail.com

Lívia Cristinne Arrelias Costa - psicóloga. Mestre em Teoria e Pesquisa do Comportamento pela UFPA. Docente no Curso de Psicologia do Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES) – Santarém/PA. Coordenadora do Núcleo Santarém da ABRAPSO. Contato: liviacristinne@gmail.com

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare - psicólogo. Mestre e doutor em Psicologia Social (IP-USP). Professor Adjunto em Psicologia Social na Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. Vice-Presidente da Abrapso, região Norte, da gestão 2016-2017. Contato: mgacalegare@ufam.edu.br

Márcia Justino da Silva - graduada em Psicologia pela UFRR, mestranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista do Programa de Iniciação Científica na Universidade Federal de Roraima nos anos 2014/15. Contato: marciajustino@usp.br

Mylena Socorro Corrêa de Sousa - acadêmica do curso de Psicologia no Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES). Contato: mylenasos08@gmail.com

Renata Vilela Rodrigues - psicóloga pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Mestre em Estudos da Cultura Contemporânea também pela UFMT. Contato: renatinha.vilela@gmail.com

Sumário

Coleção Encontros em Psicologia Social	01
<i>Maristela de Souza Pereira, Dolores Galindo e Emerson Fenando Rasera</i>	
Sobre os autores e autoras deste volume	03
Apresentação	08
<i>Leandro Roberto Neves e Marcelo Gustavo Aguilar Calegare</i>	
Adoção homoparental, religião e preconceito: um estudo com universitárias em Boa Vista-RR	14
<i>Juliane Dias Pessôa e Carlos Eduardo Ramos</i>	
Cidade e cultura: vivências e processos psicossociais de grupos de quadrilha junina em Boa Vista/RR	38
<i>Leandro Roberto Neves e Márcia Justino da Silva</i>	
Contribuições da Psicologia para os estudos pessoa-ambiente no contexto amazônico	57
<i>Dayse da Silva Albuquerque e Adria de Lima Sousa</i>	
Mulheres indígenas por elas mesmas: registros das redes sociais – dados iniciais	76
<i>Flavia Ferreira Moreira, Fabricio Juliano Fernandes e Livia Cristinne Arrelias Costa</i>	
Mulheres negras amazônicas em depoimentos virtuais	91
<i>Livia Cristinne Arrelias Costa</i>	

O capital humano: uma crítica a partir de Michel Foucault 112

*Flávia Cristina Silveira Lemos, Dolores Galindo, Franco Farias da Cruz
e Renata Vilela Rodrigues*

**Representação social de religiões de matriz africana a partir
de seus adeptos – estudo exploratório** 129

*Erick Rosa Pacheco, Mylena Socorro Corrêa de Sousa e Lívia Cristinne
Arrelias Costa*

Apresentação

O V Encontro Norte-Nordeste de Psicologia Social – A Produção do Conhecimento e a Formação Interdisciplinar – da Abrapso foi realizado em novembro de 2016, fruto de parceria entre a Regional Norte/Núcleo Roraima da Abrapso e o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. O evento teve caráter internacional e preocupou-se em fomentar discussões que abordassem a conjuntura nacional, as populações amazônicas e o desafio da interdisciplinaridade.

O encontro teve êxito ao fomentar discussões de temas relevantes sobre os processos atuais de formação e produção do conhecimento na psicologia social em interlocução com outras disciplinas científicas. Nesse sentido, analisaram-se, conjunturalmente, os impactos e conflitos resultantes das políticas sociais, o processo de urbanização, as questões agrárias e as organizações sociais, sobretudo no contexto de sociabilidades das populações amazônicas. Além da possibilidade de troca de experiência entre alunos, professores e profissionais de diversos campos do saber, o evento teve o objetivo de produção do conhecimento sobre os fenômenos sociais em contexto amazônico, o que requer um diálogo interdisciplinar para compreensão e construção de práticas interventivas.

A publicação deste livro, em parceria com a diretoria nacional da Abrapso, compõe o conjunto das publicações do V Encontro Nor-

te-Nordeste, o qual resultou no Caderno de Resumos e no dossiê online dos textos dos convidados. Esta obra possibilita a publicação de novos textos, considerando o volume de excelentes trabalhos apresentados no encontro regional, os quais poderão ser publicados em momento oportuno. Este livro tomou como escopo trabalhos em interlocução com a psicologia social, frutos de pesquisa científica e/ou da experiência profissional. Os textos e ensaios aqui descritos são resultado das novas produções do conhecimento e formação interdisciplinar em contextos amazônicos.

No primeiro capítulo, intitulado *Adoção homoparental, religião e preconceito: um estudo com universitárias em Boa Vista, Roraima*, de Juliene Dias Pessôa e Carlos Eduardo Ramos, debate-se que dentre as diversas configurações familiares possíveis em nossa sociedade, uma das mais contestadas é aquela que envolve o processo de adoção por casais homossexuais. Com objetivo de compreender as indagações frequentes acerca desse tema, bem como suas possibilidades de discussão na esfera da educação superior, o texto teve como objetivo compreender a opinião do público universitário de Boa Vista sobre a adoção homoparental e seus respectivos componentes. A coleta de dados realizou-se por meio de entrevista aberta e teve como participantes duas universitárias. A análise realizou-se com base na Teoria Crítica da Sociedade e encontraram-se elementos de preconceito em relação aos temas família, adoção e homossexualidade na medida em que emergiram diferentes graus de aceitação ou rejeição da adoção homoparental. Sobre o preconceito, percebeu-se a predominância do tipo convencional, que recebe estereótipos prontos do meio e não se dá ao trabalho de questioná-los, sem a presença de impulsos violentos, e do ressentido superficial, que apresenta mais uma confusão intelectual do que de impulsos agressivos. Por fim, ressalta-se a importância de discutir a temática nas instituições de ensino, objetivando o esclarecimento e a redução do preconceito frente ao tema.

No segundo capítulo, *Cidade e cultura: vivências e processos psicossociais de grupos de quadrilha junina em Boa Vista, Roraima*, de

Leandro Roberto Neves e Márcia Justino da Silva, apresentam-se dados do subprojeto de pesquisa intitulado *Cidade e Cultura na Amazônia: identidade e processos de brincantes de quadrilha junina em Boa Vista/RR*, cujo objetivo foi analisar aspectos da vivência dos brincantes de quadrilha junina da cidade de Boa Vista. Utilizou-se de procedimento metodológico orientado pela história oral temática, e como resultado apresentou a quadrilha junina como elemento marcador do processo de identidade dos brincantes, visto que tal prática cultural emergiu como promotora de compensações afetivas e socioeconômicas para os participantes da pesquisa. Assim sendo, criou-se a hipótese de que a quadrilha junina estruturava-se a partir de mecanismos familiares e, por isso, transformava o grupo junino em família estendida. Para os entrevistados, o grupo quadrilheiro era um substitutivo da família, no qual se sentiam valorizados e acolhidos afetivamente.

No terceiro capítulo, *Contribuições da Psicologia para os estudos pessoa-ambiente no contexto amazônico*, de Dayse da Silva Albuquerque e Adria de Lima Sousa, debate-se que os estudos pessoa-ambiente têm se apresentado como base para diversas discussões atuais sobre a relação humana com os elementos naturais e construídos. A psicologia inseriu-se nesse campo com o propósito de preencher lacunas internas da área que desconsiderava, *a priori*, a influência do ambiente físico sobre o comportamento humano. O contexto amazônico apresenta-se como um desses cenários para possíveis aprofundamentos do entendimento da relação pessoa-ambiente. Assim, estudos com foco na inter-relação pessoa-ambiente têm se voltado para essa realidade e buscado aprofundar processos perceptivos, cognitivos e comportamentais que têm gerado repercussões no bem-estar e qualidade de vida das pessoas. Buscou-se, nesse capítulo, apresentar a disciplina como importante elemento para compreensão dos modos de vida no contexto amazônico e de modo sintético resgatar um breve histórico da psicologia ambiental e sua trajetória interdisciplinar. Os estudos que vêm sendo desenvolvidos mostram experiências e

avanços no entendimento dos processos e aspectos envolvidos no modo como as pessoas inter-relacionam-se com seus entornos. Os resultados apresentados revelam-se ainda incipientes, todavia apresentam-se como possibilidades de mudança e contribuições para a psicologia como ciência, profissão e uma práxis comprometida com a transformação da sociedade.

No quarto capítulo, *Mulheres indígenas por elas mesmas: registros das redes sociais – dados iniciais*, de Flavia Ferreira Moreira, Fabricio Juliano Fernandes e Lívia Cristinne Arrelias Costa, abordam-se as formas como as mulheres indígenas se apresentam e identificam-se nas redes sociais a fim de se refletir sobre as demandas apresentadas por essas mulheres por meio do uso de tecnologias. A partir daí, procura-se estabelecer uma relação com a construção identitária de mulheres indígenas brasileiras, definidas não por um projeto colonial, mas ditas por elas mesmas. Essa pesquisa justifica-se pela compreensão de que houve uma invasão do território epistemológico da mulher não branca, inclusive a indígena, e essa invasão cala as vozes dessas mulheres. A hipótese é que, nesse contexto usurpador, colonial, foi imposta a norma machista europeia – o homem branco é o referencial das relações e dono dos valores a serem salvaguardados, seguido das vozes das mulheres brancas como ideal de feminino, até mesmo na Amazônia. A opção metodológica, quanto aos objetivos, será explicativa, quanto aos procedimentos, documental, e quanto ao método, qualitativa. Os resultados levantados a partir da página *Voz das mulheres indígenas*, disponível no Facebook, mostram a luta das mulheres indígenas para ter voz e vez e por seu empoderamento dentro e fora da comunidade, num processo dialógico de (re)definição identitária e de suas relações com o masculino e com a terra.

No quinto capítulo, *Mulheres negras amazônidas em depoimentos virtuais*, de Lívia Cristinne Arrelias Costa, discute-se que as mulheres negras da Amazônia têm sido historicamente invisibilizadas duplamente: a partir do ideal de beleza europeu ou mescladas, em termos amplos, como “caboclo amazônico”. Enfrentamentos a essas formas

de imposição identitária têm sido constantemente construídos e fortalecidos, como a utilização de blogs e redes sociais utilizados como ferramentas de luta de mulheres negras em depoimentos sobre suas próprias experiências de combate ao racismo sexista. A busca por esses depoimentos possibilitou a reflexão sobre o uso das tecnologias e do mundo virtual como instrumento favorecedor desse tipo de enfrentamento em mulheres negras brasileiras da Amazônia. As histórias documentadas virtualmente apresentam o apoio de familiares e amigas/os próximas/os e a identificação com outras mulheres negras militantes no processo de transição capilar como fundamentais, garantindo a força de que precisam para assumir sua identidade negra a partir do uso dos cabelos naturais, além da abertura, ainda considerada tímida, da indústria de cosméticos, de vestuários e de acessórios, ofertando produtos específicos para a autoafirmação positiva. Essas experiências compartilhadas favorecem a construção de uma identidade positiva de mulheres negras brasileiras da Amazônia, prevenindo situações de adoecimento psíquico e promovendo saúde a partir das demandas específicas dessa parcela da população.

No sexto capítulo, *O capital humano: uma crítica a partir de Michel Foucault*, de Flávia Cristina Silveira Lemos, Dolores Galindo, Franco Farias da Cruz e Renata Vilela Rodrigues, aborda-se e apresenta-se um ensaio, em uma atitude crítica problematizadora do presente, tendo na interrogação da teoria do capital humano um dos principais objetivos da narrativa analítica proposta, a qual ora segue como conversação em psicologia social com as ferramentas de Michel Foucault. Entre os principais pontos dessa escrita resistência, assinalou-se o quanto a arte neoliberal de governar emergiu e intensificou-se como tecnologia de gerência das condutas, em prol do empresariamento da vida e da capitalização das subjetividades, desde o final dos anos 1970 até o presente. Em um período em que tudo passa a ser investimento e todas as relações são contratualizadas, há uma inflação jurídica sem precedentes e as garantias constitucionais mais fundamentais são canceladas e retiradas, sendo que ganha vulto

a perspectiva de defesa dos direitos punitivista, sacralizada pela ordem e lei, no Estado de direito. O comércio de tudo se torna a chave de análise e o crivo dos processos de subjetivação, nessa sociedade empresarial, em que se compra e se vende informação enquanto um serviço em formato de balcão expresso de negócios. A educação passou a ser agenciadora internacional do capital humano, articuladamente aos interesses das grandes corporações mundiais.

Por fim, no sétimo e último capítulo, *Representação social de religiões de matriz africana a partir de seus adeptos – estudo exploratório*, de Erick Rosa Pacheco, Mylena Socorro Corrêa de Sousa e Lívia Cristinne Arrelias Costa, aborda-se que Serge Moscovici propôs a análise da maneira como diferentes grupos da sociedade se representam e como essa representação é gerada e entendida pelos demais indivíduos que fazem parte de outros grupos. A pesquisa buscou estudar como os adeptos de uma religião de matriz africana representam-se socialmente e também como constatam que a sociedade os enxerga. Essa pesquisa caracteriza-se como quantitativa de cunho exploratório e teve como método a aplicação de questionários semiestruturados com seis participantes do terreiro Ilé Asé Oto Sindoyá. Os resultados preliminares mostram que é preciso dar visibilidade à discussão étnico-racial e religiosa dos povos de descendência afro-brasileira como direito, pois se seus cultos forem sempre folclorizados, não haverá possibilidade de diálogo, o que continuaria perpetuando a intolerância religiosa que vitimiza as pessoas desse grupo social. A palavra folclorizar traz o sentido de limitar uma cultura a partir de considerações já estereotipadas pela sociedade, podendo criar um ambiente de alienação quanto aos verdadeiros valores do culto. Assim, torna-se imprescindível a desmistificação da cultura religiosa negra, quando mesmo na contemporaneidade os adeptos de religião de matriz africana ainda são tidos como grupos populacionais estigmatizados socialmente.

Manaus, maio de 2017.

Leandro Roberto Neves e Marcelo Gustavo Aguilar Calegare

ADOÇÃO HOMOPARENTAL, RELIGIÃO E PRECONCEITO: UM ESTUDO COM UNIVERSITÁRIAS EM BOA VISTA, RORAIMA

Julienne Dias Pessôa

Carlos Eduardo Ramos

A questão da adoção homoparental, sua definição e seu impacto na posição hegemônica da concepção tradicional de família em nossa sociedade, precisa ser apresentada e esclarecida com urgência, a considerar sua evidente contradição em relação a algumas crenças religiosas e o posicionamento retrógrado de representantes do poder legislativo brasileiro¹. Parte-se da noção de adoção como ato jurídico e do conceito de homoparentalidade como a capacidade que duas pessoas do mesmo sexo e com orientação sexual homossexual possuem de exercer a parentalidade, termo relativamente recente,

¹ Vide o Projeto de Lei n. 6.583/2013, aprovado na íntegra em caráter conclusivo em outubro de 2015 pela Câmara dos Deputados.

utilizado na literatura psicanalítica francesa a partir dos anos 1960, para marcar a dimensão de processo e de construção na qualidade do que é relativo à condição de ser pai ou mãe.

Os escassos estudos relacionados à adoção homoparental comumente objetivam analisar o desenvolvimento da criança adotada por mães ou pais homossexuais que eventualmente foram concebidos por inseminação artificial ou relacionamentos heterossexuais anteriores, e tais estudos são de grande raridade. Essa temática encontra-se em estado de carência de material teórico que explane, de forma crítica, a questão homoparental no Brasil. Entretanto, sobre a parentalidade, apesar de as dimensões inerentes ao parentesco terem sido estudadas por outras áreas do saber, como a antropologia, a filosofia e a sociologia, é no campo da psicologia e da psicanálise que podemos encontrar uma vasta pesquisa referente aos processos psíquicos e mudanças subjetivas produzidas nos pais a partir do desejo de ter um filho. Como assinala Zornig (2012), a modernidade introduz uma disjunção entre o público e o privado e entre a conjugalidade e a parentalidade. Os arranjos familiares não dependem somente da parentalidade, mas do desejo entre casais de estabelecerem relações íntimas.

Nesse contexto, as relações conjugais são mantidas no espaço privado e dependem somente do desejo de cada um dos cônjuges. No entanto, quando esse casal ou indivíduo decide ter filhos, o espaço público invade o espaço privado da conjugalidade, organizando as relações de parentesco e definindo as responsabilidades dos pais e do Estado em relação às crianças. E, nesse caso, podemos citar a adoção, que coloca a parentalidade submetida às regras de seleção impostas pelo poder público para assegurar às crianças pais adotivos “suficientemente” adequados à função.

Embora haja predominância de um modelo de família tradicional que se apresenta como hegemônica nos diversos segmentos sociais – família biológica, de configuração heterossexual, monogâmica, hierárquica, nuclear, burguesa –, diferentes configurações desse modelo

estão presentes nas diferentes classes, bem como diferentes configurações em uma mesma classe. Reis (1984/2006) aponta que, na atualidade, a classe média urbana tem uma complexa variação nas formas de família, desde a família conservadora e hierárquica, até “... formas mais liberais de vivência familiar que marcam tanto as relações entre os seus membros quanto um posicionamento mais crítico diante da sexualidade” (pp. 101-102).

A instituição familiar origina-se da necessidade de sobrevivência e desenvolvimento do ser humano e, ao contrário do que a ideologia vigente atesta, não é uma instituição natural. Não é algo sagrado, estático e imutável. Não requer esforço encontrar e apontar alguns exemplos de diferentes configurações familiares, tais como: a monoparentalidade (por opção, abandono ou morte), quando só há a presença de uma figura parental e seus descendentes; a pluri-parentalidade, quando madrastas e padrastos exercem, com os pais biológicos, a criação e educação da criança; a família recomposta, quando uma ou ambas as figuras parentais tiveram um casamento anterior; a homoparentalidade, quando um casal de mulheres (por inseminação, adoção ou resultante de casamentos anteriores) ou de homens (por gestação de substituição, adoção ou resultante de casamentos anteriores) possui filhos. Há ainda casais que optam por não ter filhos.

De acordo com o artigo 25 do Estatuto da Criança e do Adolescente (1990), “Entende-se por família natural a comunidade formada pelos pais ou qualquer deles e seus descendentes”. A Constituição do Brasil (1988), art. 226, parágrafo 3º, coloca que “Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”. E o parágrafo 4º acrescenta que “Entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”. Muito embora a Constituição de 1988 ainda venha a manifestar-se em relação às novas concepções de família, em momento algum expõe considerações sobre casais

homossexuais nessa esfera, o que possibilita o afastamento da homossexualidade do espaço familiar.

Pensar a adoção homoparental significa apontar as diferentes variações históricas e funções atribuídas ao que se entende por família, instituição em constante mutação, que sofre influências econômicas, sociais e culturais e que se diferencia em dinâmica e configuração. O reconhecimento de modelos familiares alternativos, principalmente de famílias compostas por pares homossexuais, tem relação estreita com as alterações nos papéis de gênero ocorridos nos últimos anos. Essas mudanças foram influenciadas pela revolução feminista, pela aprovação da Lei do Divórcio e pela entrada da mulher no mercado de trabalho, ocasionando uma expansão nas funções e redistribuições de papéis de homens e mulheres e pais e mães. Não apenas atividades de sustento e cuidados no âmbito doméstico foram reavaliadas, mas também a relação dos pais com a educação, o cuidado com os filhos e a negação do mito da complementaridade dos sexos e dos gêneros.

A autonomia da sexualidade em relação à reprodução e à conjugalidade e a reflexão acerca da naturalização unidimensional de família, sexo, gênero e cidadania, abarcando direitos que dizem respeito à sexualidade e reprodução, são fatores a serem considerados, além dos avanços na compreensão dos papéis de gênero, que também exercem influência no entendimento de uniões homossexuais, novo modelo de entidade familiar. A não aceitação da sociedade em relação à adoção homoparental tem intensa relação com o não reconhecimento social da conjugalidade homossexual. As maiores preocupações apontadas pelos contrários à criação de crianças por casais homossexuais envolvem a possível influência da orientação sexual dos pais/mães sobre a orientação sexual dos filhos/filhas, o risco no desenvolvimento psicossocial da criança e até o medo de o casal abusar sexualmente do filho/filha (Farias & Maia, 2009). Farias (2010) aponta alguns dos mitos que geram dúvidas a respeito da paternidade/maternidade por pais homossexuais, como: a preferência sexual e

de gênero da criança, a saúde psíquica e o comportamento dos pais diante do desenvolvimento sexual da criança, dentre outros. Farias também conclui que, seja nas famílias já existentes em outros países, seja na literatura, tais questionamentos de modo algum correspondem à realidade. Na verdade, revelam apenas a visão preconceituosa sobre a homossexualidade e enfatizam o medo da sociedade em lidar com outros tipos de padrão de relacionamento e de educação.

Em 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que pessoas do mesmo sexo poderiam unir-se juridicamente, tendo os mesmos direitos e deveres de casais heterossexuais. O Conselho Nacional de Justiça também conferiu legalidade ao casamento civil, em 2013. No sentido contrário, o Projeto de Lei n. 6.583/2013 ignora as decisões do STF e prejudica casais homoafetivos ao definir como família a união entre um homem e uma mulher por meio de casamento ou união estável. O horror ganhou materialidade em falas como “os novos arranjos familiares são verdadeiros desarranjos” e “é preciso salvar o país da anarquia”². Apesar da aprovação da união civil, a adoção ainda é vista como imenso desafio, tendo em vista o preconceito enraizado da sociedade. Faz-se necessário questionar e investigar o porquê de tanta resistência acerca da família composta por pais/mães homossexuais e o porquê de muitas pessoas não reconhecerem como legítima a família organizada nessas situações.

A família, por ser uma instituição social, tem uma história social apagada pela ideologia. A negação ou ocultamento da gênese e desenvolvimento dessa instituição, por demais influentes no processo de formação dos indivíduos, contribuem para dificultar a aceitação de sua pluralidade e para a atrofia do pensamento crítico dos membros da sociedade. A influência dos estereótipos e juízos de va-

2 Proferida por Ezequiel Teixeira, do partido Solidariedade. Mais informações em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>>.

lor relacionados à homossexualidade e à homoparentalidade não se restringe ao plano individual. A difusão de ideias preconceituosas por agitadores, figuras públicas das esferas do entretenimento, da pregação religiosa e da política (e não raramente uma única pessoa pode ser representante das três) contribui ainda mais para a perseguição, retirada de direitos e aviltamento de homossexuais em nossa sociedade.

Horkheimer e Adorno (1978) apontam que o preconceito é observado na relação entre indivíduo e sociedade, partindo do fato de que o sujeito é constituído por mediação social, abarcando, assim, história e sujeito. Não é, pois, um fenômeno individual. Antes de tentar identificar e conceituar o objeto pela psicologia deve-se lançar um olhar para a sociedade para tentar compreender quais as condições que favorecem a reprodução do preconceito na formação dos indivíduos. Segundo Crochík (2008), o preconceito diz mais do preconceituoso do que do alvo do preconceito. Não se pode, por isso, estabelecer um conceito unitário de preconceito. Esse tem aspectos que dizem respeito a uma conduta rígida frente a diversos objetos e aspectos variáveis que remetem às necessidades específicas do preconceituoso, sendo representadas nos conteúdos distintos atribuídos ao objeto de preconceito. Para essa discussão assume-se que “os preconceitos são opiniões, julgamentos e valores que servem a interesses em geral inconscientes do indivíduo, que teve de se valer deles para poder se adaptar à cultura” (Crochik, 2008, p. 51). Hannah Arendt (citada por Mello, 2008) aponta que o preconceito está também relacionado à experiência compartilhada com o outro (portanto, em uma relação indivíduo-sociedade) e sua raiz encontra-se no que se absorveu da experiência e nunca foi questionado. Ora, se por experiência entendermos um processo que envolve a reflexão sobre as ações ou vivências do indivíduo e a possibilidade de dar continuidade a esse processo de consciência em situações vindouras, pode-se afirmar que o preconceito caracteriza-se justamente pela ausência de experiência (Crochík, 2011). Dessa forma, é possível compreender

o preconceito frente à adoção homoparental pela investigação das experiências prévias dos indivíduos ou a falta dessas frente ao objeto de preconceito.

Método

Este artigo é resultado de duas pesquisas realizadas na cidade de Boa Vista, Roraima, entre 2014 e 2015, sobre adoção homoparental³. A primeira⁴ buscou levantar possíveis elementos de preconceito relativos ao tema por meio de questionário aplicado em universitários constituído de três fatores: família, homossexualidade e adoção homoparental. Na análise inicial dos resultados, não foi encontrado alto índice de preconceito na população universitária. No entanto, ao analisar isoladamente a categoria religião, verificou-se que o índice de preconceito acentua-se em alunos de religiões evangélicas. Pela constatação de que o elemento da religião é fundamental para se pensar o preconceito contra a adoção homoparental, elaborou-se a segunda pesquisa, de natureza qualitativa, da qual se ocupa este artigo.

De início, realizou-se o levantamento bibliográfico a respeito do tema proposto, aprofundando os conceitos de família, adoção homoparental e homossexualidade, em que se estabeleceu a relação entre adoção homoparental e preconceito. O referencial teórico é essencial para a elaboração de um instrumento adequado para a coleta do material empírico, nesse caso, a entrevista aberta. Nessa modalidade de entrevista “o entrevistador tem ampla liberdade para as perguntas ou para suas intervenções, permitindo-se toda a flexibilidade necessária em cada caso particular” (Bleger, 1971/2011, p. 3). A entrevista,

3 As duas pesquisas são subprojetos que fazem parte do projeto mais amplo intitulado *Individuação e barbárie: manifestações da violência no processo de constituição da subjetividade em Boa Vista – Roraima*.

4 Denominada *Adoção homoparental: os construtos do preconceito em Boa Vista-RR*, desenvolvida com a colaboração da aluna pesquisadora Naira Laiza Santos, em 2014/2015.

como coleta de dados sobre determinado tema científico, é a técnica mais utilizada no processo de trabalho de campo. As sujeitas da pesquisa foram duas universitárias evangélicas que estudam e residem em Boa Vista. A análise crítica dos dados foi realizada com base nos estudos de autores como Horkheimer, Adorno, Lane, Reis, Farias e Crochík, dentre outros que contribuem para o assunto pesquisado. É necessário grifar um ponto importante a respeito da análise de dados pelo método dialético. Segundo Carone (1984/2006), os dados empíricos, por mais que rigorosamente coletados, permanecem presos às ilusões e inversões ideológicas das representações imediatas dos objetos sociais. Eles necessitam, portanto, ser interpretados e convertidos pela mediação teórica, ou seja, os dados devem ser mediatizados pela teoria. A ênfase metodológica adotada para análise dos dados pode ser ilustrada pela autora quando aponta que, a partir do empírico, do aparente, do estatístico, e recuperando o processo histórico específico, chega-se ao essencial, ao concreto. E isso só é possível por meio de categorias que nos levam, gradativamente, a análises mais profundas, visando a ir além da aparência do objeto.

Ao iniciar as entrevistas, apresentaram-se e foram assinados pelas sujeitas o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e o Questionário de Identificação. Os nomes apresentados neste artigo são fictícios. Para descrever as sujeitas, solicitamos, no questionário, os seguintes dados: nome, data de nascimento, curso, sexo, gênero, orientação sexual, estado civil, se possuem filhos e religião. Diante disso, e com o intuito de dar início e facilitar a análise das falas das sujeitas, elaboraram-se três categorias: (a) concepções iniciais de família, que busca a apreensão do que as sujeitas entendem por família e relações familiares de forma geral; (b) homossexualidade e adoção homoparental, que compreende o grau de aceitação das sujeitas no que se refere a relações homoafetivas e seus posicionamentos referentes à adoção de crianças por casais homossexuais; e (c) religião e a ciência, como fatores importantes na mudança de concepções. O discurso pronunciado não se divide em partes, muito menos as

vivências de cada entrevistada diante de tais temas. A divisão em categorias é meramente uma escolha didática para análise.

Resultados e discussão

Concepções iniciais de família

Considerando-se a família como importante instituição produtora e reprodutora de ideologias e também como a primeira forma de mediação do indivíduo com a sociedade, é necessário compreender em qual configuração familiar essas sujeitas se encontram, bem como o que entendem por família. A primeira delas traz sua definição, reconhecendo também outros modelos familiares – que não o tradicional –, inclusive o de família sem ligação sanguínea. Rita tem 20 anos, considera-se cristã e é estudante da área de saúde.

Nunca pensei nisso, assim... família pra mim é... não é nem um laço de sangue, família é quando você ama e cuida, independente... porque tem vários tipos de família. Tem avó que cria neto, ou alguém que pega pra criar, enfim, família são pessoas que amam e cuidam umas das outras... Por exemplo, meus amigos eu considero uma família, porque eu cuido deles e eles cuidam de mim, nesse sentido. Eu também tenho primos, que são adotados pelos meus tios, então eles também são família, por mais que não tenham o nosso DNA. Não é uma questão só genética. Um pai solteiro, uma mãe solteira. (Rita)

A princípio, Rita concebe a família como um grupo de pessoas que não necessariamente possuem ligação sanguínea e que o núcleo existente, aquilo que agruparia essas pessoas, seria a existência de amor e cuidados mútuos. No contexto contemporâneo, os diversos autores que discutem o tema preconizam não apenas a necessidade de revisão do que definiria as funções sociais de ser mãe e ser pai nos múltiplos arranjos familiares, mas acrescentam a necessidade de ruptura com noções que visam o estabelecimento de padrões e normativas que não mais abarcam a diversidade (Conselho Federal de

Psicologia, 2011), e aqui se incluem o contexto homoafetivo, bem como outros modelos de famílias que não são tradicionais – família monoparental, recomposta e assim por diante. Desse modo, a redefinição do conceito tradicional de família, devido à necessidade de ampliá-lo no cenário contemporâneo, é um argumento recorrente na literatura e aponta para uma indispensabilidade em apresentar posicionamentos menos herméticos e mais condizentes com as transformações da sociedade e os contornos atuais da conjugalidade e da parentalidade.

Considerando o contexto religioso em que Rita está inserida, é possível verificar certo grau de autonomia em seu pensamento quando define família: “quando você ama e cuida”. Rita não cita a obrigatoriedade de uma mãe e um pai nessa configuração e ainda ilustra alguns modelos por ela considerados como família, o que escapa à definição trazida pela Bíblia cristã que ela menciona em outro momento da entrevista: *“A constituição de família, na Bíblia, é, a base... um homem, uma mulher, constituindo um matrimônio, e filhos, que é um fruto dessa união”* (Rita).

Já Betina, 21 anos, estudante da área de exatas, também evangélica, inicia sua concepção de família explicitando uma transformação no seu modo de pensar e atribui essa mudança ao atual cenário social:

Antigamente, “família” eu achava que fosse o ambiente em que possuísse o pai, a mãe e os filhos. Uma família assim, tradicional, né, de antigamente. Hoje em dia, com tudo que vem ocorrendo no mundo, toda violência, toda maldade, eu creio que família é todo local onde o amor está envolvido, pode ser somente irmãos, às vezes não precisa nem ser de sangue. Se há um amor, um cuidado, um carinho entre as pessoas, de se cuidarem, se protegerem eu já considero uma família... Na igreja, o meu tio, que é pastor disse uma vez que se houver uma família de um pai, uma mãe e dois filhos e os pais morrerem, aquilo deixa de ser uma família. Eu acho uma ideia muito equivocada porque nem sempre que tem um casal de homem e mulher quer dizer que ali tem amor, caráter e não é porque o casal é homossexual que não possa existir amor

e caráter nessa família. Eu ouvi na igreja que querem acabar com a família, com o dia dos pais, dia das mães, mas achei exagerado.

O discurso de Betina também indica certo grau de autonomia. Além de trazer uma definição que foge do tradicional, exemplifica como o assunto é tratado na igreja que frequenta e como lida com isso. Questiona tanto a definição da igreja quanto a de um pastor, não encontrando argumentos plausíveis e, dessa forma, discorda do comumente pregado.

Rita e Betina, evangélicas, estudantes de uma universidade federal, nos apresentam o que entendem por família e relações familiares. Em ambos os discursos é possível encontrar elementos de autonomia frente a um contexto religioso específico. Há o reconhecimento de família como um grupo de pessoas no qual há amor e cuidado, deixando de lado, ao menos inicialmente, o conceito de família nuclear burguesa definido por Engels (1884/2006) em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Homossexualidade e adoção homoparental

Nessa categoria, partimos das diferentes concepções históricas e variadas funções exercidas pela família para então relacioná-la ao contexto da homossexualidade. O posicionamento contrário à homossexualidade implica também no não reconhecimento das famílias compostas por casais homossexuais. Os argumentos mais comuns envolvem a preocupação com o desenvolvimento da orientação sexual da criança, com a ausência de referências de gênero, com a impossibilidade biológica de reprodução e com base em crenças religiosas. É possível a identificação de elementos de preconceito, alienação e contradição nas falas apresentadas nessa discussão.

De acordo com a Bíblia, eu creio que não é correto, mas não é por causa disso que eu vou desrespeitar uma pessoa, que eu vou tratar mal, deixar de falar com ela, sabe? De tratar diferente. (Rita)

E mais adiante, sobre homossexualidade:

É abominação, é uma coisa errada perante os olhos dele (Deus). Assim como mentir, assim como você levantar falso testemunho contra uma pessoa... Não sou a favor por causa da minha fé, mas isso não me impede de conviver com uma pessoa que seja assim. (Rita)

Nas falas de Rita, há um argumento de não aceitação baseado na sua crença religiosa cristã. Equipara práticas homossexuais com práticas de falso testemunho, apontando as duas como questões inaceitáveis diante de Deus. O neopentecostalismo, que se volta prioritariamente aos excluídos da sociedade, considera homossexuais, assassinos, prostitutas, ladrões e viciados pessoas com a vida destruída (Molon, 2002). Até o catolicismo prega que o sexo só deve ser praticado para fins de reprodução e no casamento, portanto, práticas que fogem dessa configuração são consideradas antinaturais. É a partir dessa categorização que surgiria a homossexualidade vista como abominação (Farias & Maia, 2009). Dias (2016) sustenta que a crença de que a Bíblia condena a homossexualidade serve como justificativa para o ódio e a crueldade contra esse grupo, tendo em vista que a concepção bíblica busca a preservação do grupo étnico baseado em Gênesis e que a essência da vida é o homem, sua mulher e sua família. Reconhecer essas novas formas de configuração familiar implica abdicar de uma lógica biológica e normativa imposta pela religião.

Na igreja, eles colocam muito que isso é por causa de demônio que entrou no corpo da pessoa e por isso que ela tá assim, sob possessão demoníaca, eles falam muito isso. Mas aí a gente vê que não, vê que isso tem muito a ver com a formação mesmo da pessoa, da quantidade de hormônio que tem nela, de estrogênio e progesterona que tem no corpo, que isso vai influenciar, tem influência assim, como posso dizer... Às vezes a gente vê que a criança nasceu, apesar de o órgão ser masculino, mas a cabeça dela é outra. Não tem nada a ver com demônio, tu vê que não é. Enfim... (Betina)

Aqui Betina afirma ser favorável à causa homossexual, sustentando seu argumento em fatores biológicos. É importante elucidar três diferentes termos: (a) sexo; (b) gênero é uma construção social na qual, oriundo do meio em que se está inserido, há papéis e funções sociais para cada sexo (feminino e masculino), definindo então o que (e como) significa ser mulher e homem; e (c) a orientação sexual que “... é a capacidade de cada pessoa de ter uma profunda atração emocional, afetiva ou sexual por indivíduos de gêneros diferentes, do mesmo gênero ou de mais de um gênero, assim como ter relações íntimas e sexuais com essas pessoas” (OAB-MS, 2014). Aqui estamos tratando da orientação sexual de pais e a influência dessa (ou não) na vida familiar, com filhos adotivos. Não se pode afirmar que as diferenças biológicas determinam construções de gênero, muito menos de orientação sexual. As bases dessa questão não estão em pauta aqui, no entanto fez-se indispensável o esclarecimento.

Outra fala de Betina ilustra o preconceito que sofre e as dificuldades de ser e agir da pessoa de orientação homossexual:

[Referindo-se a um casal de amigos] *Eu percebo assim, o máximo que eles fazem, é o máximo e olhe lá, é dar as mãos... e tem gente que já olha com cara feia... Eu acho que deve ser horrível. Eu não queria tá passando por isso. Eu acho totalmente injusto fazer isso com alguém.*

O estigma social que a pessoa de orientação homossexual carrega é um dos fatores mais prejudiciais, e não sua orientação sexual, como fator isolado. A angústia que surge quando o sujeito se descobre homossexual não vem, necessariamente, da descoberta em si, mas da consciência de que sofrerá rejeição.

Ok, a gente não é a favor da união deles, não é a favor, consequentemente, que eles adotem uma criança. Porque o ideal seria um pai, uma mãe, cuidando dos seus filhos, da sua descendência, independente de ser biológico ou não. Então por eu ser contra a união homossexual, eu sou contra a adoção. (Rita)

Há certa coerência na fala de Rita, na medida em que se coloca como contrária à adoção homoparental por (não unicamente) ser contrária à homossexualidade. Há argumentos – perceptíveis em outros momentos – que envolveriam também a preocupação quanto ao desenvolvimento psicosssexual dessa criança adotada, o medo quanto à sua orientação sexual e a dificuldade de sua identificação, haja vista que uma das figuras de gênero estará ausente. Os pontos colocados por Rita enquadram-se nos argumentos mais utilizados para a não aceitação da adoção de crianças por casais de mesmo sexo. O desenvolvimento psicosssexual da criança, nessas configurações, não corre risco. Não há, na literatura pesquisada, indícios quaisquer de “anormalidade” nas crianças criadas em lares com duas mães ou dois pais; não há sequer diferença entre o desenvolvimento dessas crianças e das que convivem com pais heterossexuais. A orientação sexual desse pequeno sujeito também não está em “risco” por ter mães/pais homossexuais; ela independe da orientação desses e o que de fato tem peso em sua formação são os valores repassados sobre ambos os sexos e as diversas formas de ser, pensar e agir. Se tal argumento fosse fundamentado, não existiria a possibilidade de lésbicas e gays terem tido mães e pais heterossexuais. Ora, a orientação sexual desses últimos não deveria também ser fator decisivo para a formação da orientação sexual dos primeiros?

O receio quanto à criança possuir apenas um modelo de gênero e esse fator influenciar diretamente na impossibilidade de identificação da criança com o sexo ausente é também uma falácia. A diferença entre os sexos e os diferentes papéis de gênero ainda estarão presentes nas vivências dessa criança, seja no restante da família, na vizinhança, na escola, pelos meios de comunicação: o espaço das relações sociais de uma criança e as informações que ela recebe do funcionamento do meio como um todo não se restringem à relação com as mães/pais.

Os diferentes argumentos utilizados como base para a não aceitação do modelo homoparental de família decorrem da falta de infor-

mação, ausência de experiência, insegurança quanto ao seu espaço privilegiado de modelo a ser seguido, do preconceito diariamente transmitido pelos diversos meios de comunicação e demais instrumentos de reprodução da ideologia dominante. Não se descarta, por fim, a influência do aparelho religioso no processo de formação dos indivíduos.

A religião e a ciência como fatores importantes na mudança de concepções

Uma das principais características da modernidade é o poder da crença na razão e na ciência e a utilização desses campos na busca de esclarecimentos e produções de verdades. O campo da religião, no entanto, não foi descartado; pelo contrário, houve uma recomposição, ampliando seu território e as mais variadas formas de crença. É possível inferir uma ambiguidade na relação entre religião, ocultismo e ciência, a de que quanto mais complexificada e inacessível se torna a ciência tanto mais pode ser reforçado o misticismo. É claro que a religiosidade não se deve apenas a esse fator, porém consideramos fundamental a compreensão da influência do acesso a informações de esclarecimento na visão de mundo das entrevistadas. Para além da ciência, representada aqui pela universidade, investigamos também a função da igreja em suas vidas e como essa atua na constituição do ser/pensar/agir das entrevistadas. É uma busca por possíveis espaços de reflexão, discussão e autonomia de pensamento.

Quando eu era menor, tipo, mais novinha, eu achava que todo homossexual era uma pessoa ruim, eu não era de ter muito contato. Na verdade, a gente cresce como pessoa, então eu vejo que eu aprendi muito com Cristo, eu aprendi muito com o amor dele, eu não enxergava desse jeito, eu era mais... acho que a palavra é preconceituosa mesmo. Tipo, eu era mais distante, eu não sabia como lidar. Hoje em dia eu acho que eu não tô mais assim. (Rita)

Rita atribui sua mudança no modo de lidar com homossexuais aos ensinamentos de Cristo, que prega o amor: “Amái-vos uns aos outros” e “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”. Fundamentando-se nesse discurso, coloca que passou a amar o seu próximo (os homossexuais) porque assim a mandaram fazer. Não há de fato uma aceitação de tal condição e isso claramente perpassa a fala de Rita logo adiante:

É porque eu pensei como Cristo agiria. Eu falei “Jesus eu quero olhar pras pessoas como o senhor olha, eu não quero ter esse preconceito, esse sentimento ruim, eu quero saber lidar como o Senhor lidaria hoje, como o Senhor falaria com eles”. Ele me amou quando eu menos mereci, então quem sou eu pra não amar meu próximo?

Acreditamos que Betina apresenta um dado de análise importante quando inquirida sobre os espaços de discussões e o tratamento da igreja referente a homossexuais: “Eles reprimem bastante... o homossexual que queira frequentar, eles não proibem, tratam bem. Só que, ao longo da pessoa na igreja, eles começam a querer fazer a pessoa mudar, fica uma forçação de barra, de querer reprimir a pessoa” (Betina).

A fala aponta um movimento muito frequente na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e outras igrejas neopentecostais: o sujeito visto como excluído da sociedade e com sua vida destruída (incluem-se aqui os homossexuais) é convidado a ir à igreja, a integrar-se. A igreja o ama e o aceita ali, no entanto há uma urgência em libertar o indivíduo das influências do diabo – sendo esse a síntese de todos os inimigos. Como aponta Molon (2002), a IURD não quer que seus membros permaneçam na condição de excluídos, muito menos que tenham uma inclusão precária, por isso é necessário que acreditem em Jesus, realizem provas de fé e esforcem-se para alcançar a salvação divina e o sucesso terreno. É dever de cada um fazer por merecer, do mesmo modo que o fracasso é unicamente responsabilidade desses membros, por não terem aprendido a amar e a ter fé. Betina acrescenta uma crítica a tal movimento:

Eu sou totalmente contra. Isso acaba até afastando... porque uma igreja que tem que pregar amor, que Jesus ama a todos, aí vem ficar reprimindo a pessoa e a pessoa acaba se afastando, não quer mais saber de ouvir nada, não quer mais nenhum contato com a igreja. E, tipo, eles fazem uma leitura totalmente errada da Bíblia, passam pros outros e impõem aquilo pra pessoa. Deveriam ensinar e praticar amor ao próximo de verdade, caridade, cuidado com o mundo, com a violência. Ficam se preocupado com quem a pessoa gosta ou deixa de gostar. Então não sou a favor. (Betina)

Betina mostra-se contrária à postura da igreja. É um discurso de inclusão cruel e dissimulado, que se utiliza de um aparente movimento que vai de encontro à exclusão social e acaba por instaurar uma lógica igualmente perversa de inclusão social (Molon, 2002). A ideia de “amor ao próximo” não escapa à regra: é necessário o amor a todo aquele que não se enquadra no que é correto perante Deus. É preciso amar porque Deus assim o ensina. Não há reflexão dos fiéis quanto a isso – nem quanto ao porquê da não aceitação por esse Deus.

Diferente de Rita, Betina aponta a igreja justamente como a responsável por sua alienação na juventude. Não havia reflexão diante das palavras que lhe eram ditas, mas essa aceitação impensada:

Quando eu era adolescente, 14, 15 anos... eu tinha acabado de entrar na igreja, me convertido. Então tudo que eles falavam pra mim, eu seguia piamente, acreditava... Aí isso foi mudando do ensino médio pra universidade, que eu dei uma afastada, comecei a estudar, ler... Enquanto eu tava lá [na igreja], eu tava bastante cega. Eu ouvia piamente. Aí teve um problema que aconteceu lá e eu resolvi me afastar. Nessa época que eu me afastei, eu entrei no balé e conheci vários homossexuais que faziam balé, virei amiga. E vi assim, que outra realidade! Outro mundo! Comecei a fazer outros cursos e aí que fui me dar conta do mundo... e quando eu voltei pra igreja, a minha cabeça já era outra. Eu tou hoje lá, mas minha mentalidade é totalmente diferente. (Betina)

Feuerbach (citado por Marx, 1844/2006) aponta a religião como forma suprema da alienação humana, na medida em que ela é a essência humana projetada em um Ser superior, estranho aos homens e separado desses. Por não entenderem esse Ser como criação própria, atribuem-lhe poder para dominar e governar. Nas palavras de Feuerbach, seria real a existência de uma essência humana. Todavia, considerando o ser humano um ser social que se constrói no espaço social e no tempo histórico, a afirmativa dessa dita “essência humana” torna-se inviável. Ainda que Marx tenha feito crítica a Feuerbach a respeito da alienação, seu apontamento frente à alienação religiosa parece servir como explicação às falas das entrevistadas.

Há uma atribuição dessa mudança de concepção não apenas ao afastamento da igreja, mas ao contato com outras formas de ser/pensar/agir. O fato de conviver com um homossexual parece ter real relevância na transformação de Betina, pois foi possível, a partir dessa experiência, refletir acerca do significado de ser homossexual no meio em que estamos inseridos e quais os desdobramentos disso para essas pessoas. O preconceito, como o percebemos, não é um fenômeno sobretudo cognitivo, mas, antes, o avesso da experiência. E como essa é cada vez menos possível em nossa sociedade, o preconceito tende a se tornar norma (Horkheimer & Adorno, 1978). Estar em contato com o diferente fez com que as noções de Betina pudessem ser repensadas.

No recorte que temos desse relato, podemos verificar a possibilidade do pensamento crítico, mesmo no espaço em que a crítica e a reflexão não são bem-vindas e, mais que isso, ameaçam a continuidade de seus dizeres como verdades que devem ser seguidas sem a viabilidade de questionamentos, uma vez que haja outros espaços que possibilitem o encontro com outra realidade. A universidade pode ser um espaço de contraponto:

Eu participei, uma vez, de uma palestra... o tema foi sobre isso assim. Não foi nem tanto sobre a homossexualidade em si. A moça palestran-

te, ela focou mais no porquê uma mulher nasce, aí as mães ensinam ela a cuidar de bebê, dá boneca, dá panelinha. E os meninos são incentivados a brincar de carrinho, jogar bola, a brincar em equipe. Ela tava mais questionando esse método, entende? Que isso pode influenciar, porque, tipo, as mulheres desde pequenas, crescem com a mentalidade já de submissão. Foi mais em relação a isso. O outro ponto que ela falou foi da violência que os, parece que transexuais, estavam sofrendo. Não sei, parece que algum aqui em Boa Vista chegou a ser espancado... eu nunca tinha parado pra refletir sobre isso, entendeu? (Betina)

Apesar de a discussão não estar de fato direcionada para o tema da homossexualidade, faz-se indispensável o apontamento do espaço da universidade como espaço de promoção de pensamento crítico, de discussão, de troca de conhecimentos, de contato. Um lugar no qual a vida transita por meio das mais diversas expressões. É importante quebrar as barreiras da sala de aula, tendo em vista que ensino não se faz apenas nesse subespaço. Quebrar é não apenas reconhecer produções de saber fora daquele espaço, mas reconhecer também a potência contida nesses saberes externos.

Crochík (2011) ressalta a importância da participação do professor no processo educacional, sustentando-se na importância da presença desse na mediação entre aluno e cultura, sendo que a escola tem, como uma de suas responsabilidades, a transmissão de conteúdos de esclarecimento. Aqui cabe o apontamento de que por mais que a escola tenha essa função, a família é a primeira forma de mediação do indivíduo com a sociedade, portanto não deve ser subestimada em termos de formação do indivíduo. Trabalhando a ideia de que o espaço da universidade é também espaço de formação de indivíduos, defende-se a não restrição de sua formação à formação de um trabalhador, mas à valorização da formação desse indivíduo enquanto cidadão. Discussões acerca da sexualidade, violência, pobreza, trabalho, cidadania e política devem ocupar importante espaço, assim como as demais disciplinas específicas de cada curso. A universidade tem a função de disseminar o conhecimento científico e, se por um

lado o contato com o objeto de preconceito contribui para a redução desse, por outro a transmissão de informações que promovem esclarecimento também pode contribuir. Afinal, algum esclarecimento já é melhor do que nenhum (Crochík, 2011). E nesse sentido, pesquisas, aulas e palestras podem auxiliar no combate ao preconceito e na formação da cidadania.

Considerações finais

Rita e Betina, cada qual com aspectos similares em suas vidas – são mulheres de idade próxima e inseridas no mesmo contexto religioso – possuem caminhos de reflexão em princípio também similares, mas que, em um dado momento, divergem e tomam rumos diferentes. Suas concepções de família assemelham-se na medida em que o ponto central para o estabelecimento da definição de “família” é a presença de amor e cuidado mútuos e indispensabilidade da relação sanguínea. Elementos de autonomia do pensamento frente à concepção ideológica de família são perceptíveis quando diferem daquele proposto por suas religiões. É o reconhecimento da família nas suas mais variadas formas de existir que se modificam de acordo com variações históricas. Há, portanto, o reconhecimento, pelas duas meninas, ao menos inicialmente, por diversas formas de configurações familiares. Já na discussão referente à orientação sexual homossexual e adoção homoparental, separam-se e seguem caminhos opostos. Uma reproduz a lógica de inclusão excludente, enquanto a outra denuncia. É um ponto de ruptura no trajeto que as duas percorrem, ainda que iniciem o discurso no mesmo sentindo.

Rita expõe diferentes argumentos, utilizados como forma de embasar seu discurso de não aceitação proveniente da religião, que não se sustentam quando observados dados científicos de realidade encontrados na literatura. Utiliza-se, ainda, de estratégia própria de sua igreja para lidar com seus objetos de preconceito, por meio do

discurso de amor, mas que tem a real intenção de alcançar os homossexuais para convertê-los.

Betina critica esse movimento e o reafirma como prática que, ao invés de incluir, contribui para outro modo de exclusão muito mais perverso. Ao explicitar seu processo de reflexão e transformação, coloca a igreja como instrumento de alienação e a experiência – com a educação – como instrumentos de redução do preconceito. De acordo com a literatura utilizada como base para a discussão de tais recortes e com a própria observação dos pontos explicitados nas três categorias apresentadas anteriormente, podemos destacar dois diferentes tipos de indivíduos preconceituosos (Crochík, 2011), cada qual com definições, características e possibilidades de superação diferenciadas, mesmo que semelhantes em certo grau.

É evidente que, no caso desta pesquisa, podemos apenas encontrar algumas similaridades a título de exemplo e estabelecer relações entre os tipos apresentados e as entrevistadas. Não há intenção, portanto, de fazer generalizações ou reduzi-las a designações específicas. A complexidade do tema exige análises ainda mais profundas.

O primeiro tipo identificado, e que pode fazer referência ao discurso de Rita, é o do **preconceituoso convencional** que, de modo geral, recebe estereótipos prontos do meio e não se dá ao trabalho de questioná-los e analisá-los e passam a integrar sua personalidade. Não há presença de impulsos violentos contra o alvo do preconceito – mesmo que a violência seja percebida contraditoriamente no discurso de amor de Rita, que se utiliza da boa educação e dos valores convencionais. No fim, trata-se de uma introjeção de valores de um dado grupo ao qual se pretende pertencer, bem mais do que a projeção de impulsos hostis sobre um alvo externo. Já o segundo tipo, o preconceituoso do tipo **ressentido superficial**, faz referência a pessoas que não apresentam muita repulsa pelo objeto do preconceito. Trata-se mais de uma confusão intelectual do que de impulsos agressivos que precisam ser deslocados de um alvo primário e interno para um alvo secundário e externo. Racionalizam seu preconceito e as

raízes desse preconceito são mais sociais do que individuais por dois motivos: a cultura cria seus estereótipos e obriga os indivíduos a agir por meio deles, a fim de adaptarem-se ao mundo. Tal tendência de não suscitar a reflexão não dá elementos para o surgimento de uma consciência que seja crítica. Portanto, é o pensamento estereotipado e a falta de espírito crítico que os levam a explicações falsas sobre os acontecimentos ocorridos em sua vida. Esse segundo tipo assemelha-se ao discurso reproduzido por Betina quando menciona seu ponto de vista no período da adolescência. Nos dois modelos aqui colocados, a experiência e o contato com informações e esclarecimentos são essenciais na redução do preconceito.

Por fim, duas possibilidades de enfrentamento do preconceito percebidas na análise são o contato com o objeto de preconceito e possibilitar informações de esclarecimento acerca do objeto de preconceito. O ambiente acadêmico pode e deve proporcionar ambas no favorecimento à criação de espaços de convivência com o diferente e também, talvez principalmente, na disseminação de informações de esclarecimento em relação à homossexualidade e adoção homoparental, na valorização desse tema nas disciplinas ministradas nos diversos cursos, na reflexão cotidiana e na inserção de mais disciplinas que valorizem a reflexão crítica sobre o mero conhecimento técnico. Mais ainda, valorizar o desenvolvimento de pesquisas sobre o tema e proporcionar atividades de extensão que ultrapassem os limites da sala de aula, levando informações de esclarecimento para toda a comunidade, contribuindo, assim, para a redução do preconceito dentro e fora dos muros da universidade.

Referências

- Bleger, J. (2011). *Temas de psicologia: entrevista e grupos* (4a ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1971)
- Carone, I. (2006). A dialética marxista: uma leitura epistemológica. In S. T. M. Lane & W. Codo (Orgs.), *Psicologia Social: o homem em movimento* (pp. 20-30). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1984)

Conselho Federal de Psicologia. (2011). *Psicologia e diversidade sexual: desafios para uma sociedade de direitos*. Brasília, DF: Autor.

Constituição do Brasil. (1988). A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e outras disposições. Brasília, DF: Presidência de República. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

Crochík, J. L. (2008). O conceito de preconceito e a perspectiva da Teoria Crítica. In J. L. Crochík, (Org.), *Perspectivas teóricas acerca do preconceito* (pp. 69-101). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Crochík, J. L. (2011). *Preconceito, indivíduo e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Engels, F. (2006). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (8ª ed.). São Paulo: Centauro Editora. (Original publicado em 1884)

Farias, M, O & Maia, A. C. B. (2009). *Adoção por homossexuais: a família homoparental sob o olhar da psicologia jurídica*. Curitiba: Juruá.

Farias, M. O. (2010). Mitos atribuídos às pessoas homossexuais e o preconceito em relação à conjugalidade homossexual e a homoparentalidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, 9(1), 104-115.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1978). *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 1956)

Lei n. 8.069, de 13 de Julho de 1990. (1990). Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm

Marx, K. (2006). *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1844)

Mello, S. L. (2008). A palavra, o preconceito e o pensamento: introdução ao problema do juízo e da consciência em Hannah Arendt. In J. L. Crochík (Org.), *Perspectivas teóricas acerca do preconceito* (pp. 27-46). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Molon, S. I. (2002). Culto dos excluídos. In B. B. Sawaia & M, R. Namura (Orgs.), *Dialética exclusão/inclusão: reflexos metodológicos e relatos de pesquisas na*

perspectiva da Psicologia Social Crítica (pp. 25-38). Taubaté, SP: Cabral Editora Universitária.

Ordem dos Advogados do Brasil – MS. (2014). *Comissão da Diversidade Sexual. Cartilha de Comunicação e Linguagem LGBT*. Mato Grosso do Sul: Autor. Recuperado de <http://www.oabms.org.br/Upload/Biblioteca/2014/10/00119866.pdf>

Reis, J. R. T. (2006). Família, emoção e ideologia. In S. T. M. Lane & W. Codo (Orgs.), *Psicologia Social: o homem em movimento* (pp. 99-124). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1984)

Zornig, S. M. A. J. (2012). Construção da parentalidade: da infância dos pais ao nascimento dos filhos. In C. A. Piccinini & P. Alvarenga (Orgs.), *Maternidade e parentalidade: a parentalidade em diferentes contextos* (pp. 17-34). São Paulo: Casa do Psicólogo.

CIDADE E CULTURA: VIVÊNCIAS E PROCESSOS PSICOSSOCIAIS DE GRUPOS DE QUADRILHA JUNINA EM BÓIA VISTA, RORAIMA

Leandro Roberto Neves

Márcia Justino da Silva

A cultura no urbano: circunscrevendo os caminhos

A cultura é um termo polissêmico de difícil precisão, portanto, faremos opção de nos apropriar de algumas definições em termos mais gerais, mas que deixam clara nossa concepção do “humano” na pesquisa. Nesse sentido, utilizamos a noção de cultura popular como acúmulo da produção de um povo, estando nela hábitos, danças, músicas, organizações sociais, costumes, medicina, gastronomia e outros. Para Sanches (1999), o folclore traz o verdadeiro nascedouro das origens culturais e, em sua concepção, o negro, o índio e o português formam a base de nossa cultura brasileira, tendo nascidas

as manifestações culturais populares na sociedade agrária vinculadas fortemente à religiosidade.

Dessa forma, mesmo considerando que a cultura popular tem sua origem em uma sociedade agrária, isto é, rural, o processo de desenvolvimento das cidades brasileiras inverteu essa lógica. No caso de Boa Vista, capital do estado de Roraima, cerca de 98% da população do município vive em áreas classificadas como urbanas. Não é à toa que aqui explicitamos essa inversão, uma vez que as expressões folclóricas da cultura popular, destacando, dentre elas, a quadrilha junina, objeto de estudo deste trabalho, como expressão popular folclórica e tradicional¹, trasladou-se do domínio rural para se expressar na cidade.

O contexto do grupo de quadrilha junina, aqui investigado, é o espaço urbano e nele a vida cotidiana é composta de múltiplas atividades, de complexas interações, de pluralismos étnicos, de contradições. Assim sendo, de acordo com Carlos (2009), no cotidiano urbano elaboramos novos produtos de consumo, novas formas de vivências e novas experiências.

No sentido de cultura, Laraia (2009) esclarece que o termo explicita algo dinâmico e que se atualiza com o passar do tempo, porém depende das condições produtivas da sociedade. Diante disso, o autor argumenta que a cultura é o meio de adaptação do ser humano aos diferentes ambientes ecológicos e, por isso, a humanidade foi capaz de quebrar as barreiras relacionadas aos diferentes ambientes distribuídos ao redor do planeta e neles viver. Frente ao contexto, a conclusão do autor é que a cultura é um processo acumulativo que resulta de toda a experiência histórica das gerações anteriores.

Entretanto, percebemos a complexidade diante da definição do termo cultura, contudo, podemos dizer que falar de cultura é prestar

1 O termo tradicional neste trabalho é usado no sentido de tradição, conforme o Dicionário Luft (2001, p. 645): “1. Transmissão oral de fatos, lendas, valores espirituais, etc., através das gerações. 2. Costumes, uso, praxe”.

atenção a um conjunto de símbolos com grande significado e que são partilhados pelo homem em sociedade. Desse modo, “A cultura não é unicamente aquilo de que vivemos. Ela também é, em grande medida, aquilo para o que vivemos. Afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual, um sentido de significado último” (Eagleton, 1943/2011, p. 184).

Diante do exposto, compreende-se que a inversão do modelo de sociedade agrária para sociedade urbana impele a uma alteração nas práticas culturais. No entanto, as transmissões de alguns elementos permanecem na sua base, como os relacionamentos, o afeto, a satisfação emocional, o parentesco, entre outros, e tais aspectos apareceram nas falas dos depoentes como elementos organizadores e mantenedores dos grupos quadrilheiros, como será exposto mais adiante.

Concernente ao elemento cultural “quadrilha junina”, trata-se de uma tradição de origem francesa que foi trazida para o país pelos lusitanos na época da colonização do Brasil. Não obstante, nos dias de hoje, a festa sofreu profundas transformações, redefinindo-se no contexto brasileiro. Nessa festa, o que se destaca são as crenças e costumes da sociedade e, em decorrência disso, ela própria é um símbolo da cultura nacional, exibida por meio dos trajes, danças, músicas, brincadeiras, comidas típicas e improvisos. Dito de outra forma:

Trata-se de uma celebração brasileira, porém de origem europeia, que durante a Idade Média foi cristianizada como Festa de São João, por se tratar de um evento religioso que exalta os santos católicos de Portugal. Trazida para o Brasil no período colonial, a festa ganhou outras interpretações, desprendendo-se do sentido religioso e assumindo uma ligação maior com a terra e com as origens brasileiras. (Costa, 2012, p. 7)

Perante as afirmações de Costa (2012), a festa era realizada para celebrar os santos da Igreja Católica no período medieval, mas, no Brasil, distanciou-se desse motivo, assumindo uma ligação maior

com a localidade e as origens do povo brasileiro. No que tange à cidade de Boa Vista, Albuquerque (2013) aborda que sua identidade social é composta por vários elementos de culturas distintas que se fundiram ao longo da história em decorrência de seus migrantes, os quais trouxeram consigo seus costumes, seus hábitos alimentares, suas vestimentas, linguagens, crenças, danças, entre outros. Em se tratando das influências e contribuições desses migrantes, a cidade sofreu influência especialmente dos migrantes do nordeste brasileiro, ficando notória nas celebrações de cultura popular local.

Vale destacar que nos apropriamos do termo “identidade” para descrever a singularidade da relação de autoafirmação e autorreconhecimento desses brincantes a partir da quadrilha junina, ou seja, a constituição identitária dos participantes a partir da interação com o grupo social a que pertencem. Frente a isso, consideramos a identidade um termo transversal, complexo e polissêmico, sendo ainda objeto de vários estudos (Berger & Luckmann, 1985/2003; Ciampa, 1987). Não obstante, neste estudo adotamos a definição apresentada por Macêdo e Heloani (2013, p. 219), os quais mencionam que “o conceito da identidade está sempre relacionado à noção de alteridade”, o que implica haver a comparação e diferenciação precisa de um “não eu”. Ressalta-se, assim, que a identidade envolve relação, inter-relações, participação do sujeito em diversos grupos sociais, dentre outros.

Conforme esses autores, a participação do sujeito diferencia-se de grupo para grupo em função do vínculo afetivo que se estabelece nas relações sociais. Macêdo e Heloani (2013, p. 223) assinalam que “as identidades são fruto do processo de socialização e aprendizagem social... Identidade é unidade entre objetividade e subjetividade, e é nessa unidade que se dá a metamorfose, transformação constante” da pessoa ao longo de sua vida. Dessa forma, as compensações afetivas e sociais engendram um sentimento de pertença e negação em determinados grupos, o qual acontece num processo dialético, contribuindo com a formação da identidade social da pessoa. Nesse sentido, a identidade é um processo singular e particular, estabele-

cendo-se num jogo dialético entre o “eu” e o “outro”, entre a pessoa e o grupo.

Para Ciampa (1987), a construção da identidade pode ser identificada na história de vida de cada um, pois cada sujeito desempenha vários papéis na vida e, em cada papel, vivencia a dialética entre o “eu” e o “outro” e constrói uma identidade naquele momento, uma representação de si, do que seria, nunca sendo estático; é uma metamorfose.

Para melhor precisar os avanços da identidade como metamorfose, recorreremos ao esquema elaborado pelo Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre a Identidade Humana da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o qual adota as seguintes ideias:

- (a) constituição do sujeito se dá em e a partir de sua inserção em uma rede de interações mediadas pela linguagem;
- (b) a identidade humana como metamorfose é o processo permanente que se dá ao longo da socialização;
- (c) a individuação, que se dá através da socialização,... está associada ao crescimento da autonomia pessoal;
- (d) a concretização de uma pretensão identitária de um indivíduo, como expressão de autonomia, pressupõe o seu reconhecimento por outros indivíduos. (Lima & Ciampa, 2012, p. 15)

Assim sendo, as relações sociais do sujeito em conjunto com a linguagem efetivam o processo permanente de construção da identidade dos seres humanos, promovendo a concretização de uma suposta identidade que faz com que as pessoas percebam-se como únicas e singulares diante de seus pares. Em decorrência dessa, Berger e Luckmann (1985/2003, p. 228) sustentam que “a identidade é um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda a realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade”. Com isso, os autores afirmam que é em meio aos processos sociais que é formada a identidade do sujeito. Sendo que essa (identidade), uma vez formada, vai ser mantida ou modificada ou até mesmo remodelada pelas próprias relações sociais no mesmo processo dialético que a constituiu primariamente.

Em decorrência da diversidade cultural, a festa junina reflete ricamente as questões de identidade por meio dos elementos que a representam, quase sempre evocando as mais diversas culturas presentes na cidade. Nesses termos, as histórias dos participantes desta pesquisa enunciam aspectos psicossociais dos brincantes de quadrilha junina, pondo em análise o significado que esses sujeitos² atribuem ao elemento cultural do qual participam. A rigor, diante da discussão anterior, a identidade como metamorfose nos permite analisar e identificar o papel que os grupos de quadrilhas juninas de Boa Vista exercem na vida de seus membros. Todavia, o recorte da análise do estudo está em apontar, por meio das falas dos sujeitos, os fatores socioafetivos. Não abordaremos a discussão dos processos de construção de identidade em cada sujeito entrevistado. Dessa maneira, limitamo-nos a apresentar uma discussão geral, por mais que saibamos dos riscos dessa escolha. Frente a isso, procuramos circunscrever alguns aspectos que compõem a interlocução sujeito/grupo/cultura e, como tal, se o sujeito naquele momento da pesquisa se autorreferenciava e/ou se classificava o grupo como relevante à sua vida. Nesse sentido, o trabalho deteve-se em descrever sentimentos e opiniões dos quadrilheiros em relação à participação em seus grupos de quadrilha junina.

Método

Este estudo, de natureza qualitativa, é uma pesquisa descritiva, orientada pelo método da história oral temática³. Utilizamos, como

2 O termo sujeito aqui é utilizado no sentido de ação e pensamento. A pessoa é agente do seu próprio destino, mas especificamente “não é uma definição genérica para designar uma pessoa ou um agente indefinido, refere-se a quem vivencia afetivamente a situação. Não somente conteúdo do pensamento, mas estado de corpo. Afetividade – entendida como o modo pelo qual o corpo vivencia o contato com o mundo – é a base da subjetividade e da constituição do sujeito” (Ferreira, 2013, p. 452).

3 Conforme Freitas (2006, p. 18): “História Oral é um método de pesquisa que utiliza a técnica da entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana”

instrumento de coleta de dados, entrevistas semiestruturadas e observações diretas, com objetivo de verificar aspectos concretos e subjetivos da relação do sujeito com a quadrilha junina. A partir dessa técnica, realizou-se um recorte temático e foram sendo trabalhadas questões formuladas com o intuito de abstrair, das falas dos participantes, opiniões e sentimentos emanados na vivência da quadrilha junina.

Quanto às entrevistas, aconteceram da seguinte forma: os sujeitos foram escolhidos aleatoriamente a partir de uma listagem, com o nome dos responsáveis e suas respectivas quadrilhas juninas, organizada pela Superintendência Municipal de Cultura de Boa Vista. Com base nessa lista, escolheram-se, aleatoriamente, oito participantes de quatro grupos de quadrilha junina. Como critério de escolha dos participantes, estabeleceu-se que deveriam estar, no mínimo, cinco anos dançando quadrilha junina, não necessariamente na mesma quadrilha, e que estivessem com responsabilidades junto a essa, não somente participando como dançarinos. Durante a coleta dos dados, tivemos a desistência de um participante. Ressaltamos que, para as entrevistas, tomaram-se todos os cuidados éticos que envolvem as pesquisas com seres humanos de acordo com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Roraima.

Concernente ao quantitativo de entrevistas alcançadas, realizaram-se sete com brincantes de quatro quadrilhas juninas, a saber: três entrevistas com participantes do grupo Estrela Junino, duas entrevistas com participantes do grupo Xamego na Roça, uma entrevista com participante do grupo Amor Caipira e uma entrevista com participante do grupo Sinhá Benta.

Na entrevista, levantaram-se dados que pudessem caracterizar a média de idade, o nível de escolaridade e a renda familiar do participante. Perante as respostas, foi possível obter dos participantes a média de idade de 30,5 anos. Quanto ao grau de escolaridade, dois participantes possuíam ensino médio completo, quatro participantes possuíam nível superior incompleto e um participante possuía nível

superior completo. Quanto à renda familiar, a maioria declarou que se encontrava entre mil e dois mil reais, sendo que três participantes responderam que estavam desempregados.

A respeito de seus papéis na quadrilha junina, foram entrevistadas três “noivas”, sendo duas delas membro de diretoria e a outra ajudava nos trabalhos da administração, por ser sobrinha da fundadora da quadrilha junina, um animador, um coreógrafo e brincante e um diretor, que, por sua vez, também era animador, coreógrafo e sócio-fundador da quadrilha.

Devido ao sigilo que deve ser assegurado aos participantes da pesquisa, os sete sujeitos receberam nomes fictícios, nomes de santos da Igreja Católica comemorados no mês de junho. Assim sendo, foram nomeados: São João, Santo Antônio, Santa Tereza, São Pedro, São Paulo, Santa Paulina e Santa Judite, que aparecerão ao lado de cada recorte de fala mais adiante.

Resultados e análise

*Com açúcar, com afeto
Fiz seu doce predileto*

Chico Buarque de Holanda (Com açúcar, com afeto)

Para tratamento das entrevistas criaram-se quatro categorias de análise com a finalidade de verificar como se estabelecia o cotidiano do brincante de quadrilha junina. Como as sete entrevistas explicitaram muitas informações das experiências dos brincantes, optou-se por criar categorias para desvelar as falas – apreender os aspectos simbólicos envolvidos no processo de constituição de identidade do brincante –, objetivando extrair também os principais motivos que o mobilizavam a participar da quadrilha junina. Salienta-se, ainda, que não foi possível expor a fala de todos os participantes por categoria, em função da limitação de espaço do trabalho. Por isso, selecio-

naram-se, apenas, dois participantes diferentes para cada categoria, apresentadas a seguir.

1ª categoria: a quadrilha na história de vida

Esta categoria foi criada para verificar a trajetória do brincante com o movimento quadrilheiro, apreendendo o tempo em que adentrou no movimento quadrilheiro e/ou na quadrilha junina. Assim sendo, pôde-se verificar que todos os participantes tinham trajetória longa, enquanto brincantes de quadrilha junina, como podemos observar nos trechos a seguir:

Eu danço quadrilha desde os sete anos de idade, hoje eu tô com vinte e seis. (Santo Antônio)

Eu gosto de dançar quadrilha. Começou... Assim, a minha mãe dançava numa quadrilha,... há muito tempo atrás... e ela ficou grávida de mim. E eu dancei na barriga dela... foi, na barriga dela. Aí eu nasci, fiquei... porque quadrilha tem mascote também, né?! Então, virei mascote da quadrilha... acho que tem uns treze ou quatorze anos que danço formalmente. (Santa Tereza)

Nas entrevistas, constatou-se que, desde tenra idade, os participantes envolveram-se com a festa popular junina. Dessa forma, faz-nos inferir que a quadrilha auxilia no processo de desenvolvimento humano da pessoa, uma vez que, como foi um dos primeiros grupos sociais que o sujeito inseriu-se depois da família, deduz-se que é forte seu papel no processo de socialização das crianças, jovens e adultos. A quadrilha foi internalizada pelos sujeitos, pois foi unânime a resposta de que todos amavam dançar quadrilha. Ressalta-se, ainda, que para a maioria deles não era admitida a possibilidade de ter que parar, fazendo-nos inferir que, se por acaso fossem obrigados a deixar de dançar, o fato seria causa de intenso sofrimento emocional para cada um, pois quase todos mencionaram que a quadrilha é parte muito importante de suas vidas.

A experiência desde o período da infância, continuidade temporal, pressupõe a incorporação da quadrilha como uma das atividades centrais da vida cotidiana das pessoas. Berger e Luckmann (1985/2003) esclarecem que cada ser não nasce membro da sociedade, mas com a predisposição para a sociabilidade e, desse modo, com a possibilidade de se tornar membro dela. Diante disso, os autores apresentam duas fases na vida do sujeito em que acontece a socialização, sendo uma delas a socialização primária, a primeira a ser experimentada na infância. E a segunda fase diz respeito à socialização secundária, sobre a qual os autores mencionam que é qualquer processo subsequente à primeira, que introduz o sujeito já socializado nos diferentes campos do mundo objetivo de sua sociedade. Nesse sentido, os autores argumentam que é evidente que a socialização primária tem o valor mais importante para a vida das pessoas.

Desse modo, a continuidade das pessoas nos grupos produz diversas experiências que irão compor o repertório de acontecimentos, sentimentos e relações dos sujeitos brincantes. Nesses termos, podemos apontar que a continuidade e a longevidade na prática da quadrilha promovem a internalização dos valores sociais por meio de um grupo. As relações lá estabelecidas, mediadas pela cultura, pareceu-nos estruturadoras de um “equilíbrio psicossocial”, visto que gera aproximação psicossocial entre as pessoas no que tange à cooperação e ao estabelecimento de vínculos afetivos, coesão grupal, comunhão entre grupos e, sobretudo, à sensação de bem-estar pessoal. Temos, como suposto, que a prática da quadrilha junina possibilita às pessoas gratificações sociais e afetivas, possibilitando sentimentos de autoestima positivos e vinculações afetivas. Dito de outra forma, a quadrilha junina traz satisfação e, a partir das relações estabelecidas, favorecia a sociabilidade e criava laços de amizade e/ou familiares.

Nesse sentido, a manutenção do grupo de quadrilha junina se faz possível pelo investimento do afeto, como explicitaram as falas mencionadas anteriormente. Assim sendo, a prática da quadrilha

transcendeu uma reprodução mecânica da cultura; a experiência do grupo quadrilheiro, mediada pela cultura, explicitou aspectos afetivos e sociais para produção e manutenção dos vínculos, fazendo-nos deduzir que a cultura é impingida no sujeito e, portanto, contribuiu para a formação da identidade desses.

Ao responderem a indagação “o que é a quadrilha para você?”, interpretamos, pelas respostas dos brincantes, que a quadrilha junina, naquele momento, concomitante com a família, eram as principais referências para autodenominação de quem eles eram. Falar sobre a quadrilha era falar sobre eles. As experiências e o autoconceito de pessoa estavam imbricados com a vivência no grupo cultural de quadrilha junina. Diante de tais achados, as motivações pessoais engendradas nas relações de prática da quadrilha nos pareceu atreladas ao desenvolvimento dos vínculos e da autossatisfação com o grupo cultural. Daí temos, como hipótese, que a cultura da quadrilha junina fomenta a manutenção dos vínculos pessoais e possibilita a transmissão intergeracional da cultura de forma endógena e exógena nas famílias.

2ª categoria: tradição

A partir da preocupação dos folcloristas em organizar material sobre o assunto, a cultura popular passou a ser considerada, porém ainda sob intensa discussão sobre o quesito tradição (Fressato, 2015). Consideramos, nessa pesquisa, a tradição da cultura junina em Boa Vista uma manifestação folclórica, arcabouço da festa popular, dinâmica e sujeita a transformações (Albuquerque, 2013).

As entrevistas revelaram que os grupos de quadrilhas são formados pelas famílias e que alguns desses têm mais de 25 anos. Cabe ao provedor da família (mulher ou homem) a direção e a organização do grupo quadrilheiro. Tais funções são repassadas de forma intergeracional, principalmente para os filhos, mas não se restringem a eles, apenas. O repasse orienta-se pela lógica da família estendida, inclui

irmã, irmão, sobrinho, sobrinhas, amigos e outros, consolidando um pacto intergeracional da manutenção do grupo. Com isso, considerando a transmissão intergeracional da prática da quadrilha junina, analisamos que a tradição desta cultura é mantida pela família, a qual mantém este tipo de prática em Boa Vista, como se observa nos recortes a seguir:

Dancei bastante tempo, antes. Mas era quadrilha pequena, na época... e era quadrilha de família. Era nossa família que tinha uma quadrilha pra gente. Minha família é muito grande, então os primos, os tios se reuniram, então montaram uma quadrilha pra gente. (Santo Antônio)

Xamego pra mim é um filho. Eu tenho quatro filhos. Minha filha mais velha, ela dança comigo, ela tem... ela faz 23 anos no dia que a gente dança no Boa Vista Junina. É... a minha caçula, pequeninha... também dança... E... pra mim é uma junção disso tudo... é questão de... de amor mesmo, de paixão pelo movimento. (São Paulo)

Considerando que o grupo familiar tem força para oferecer a matriz para o desenvolvimento de um código de valores e que contribuiu para formação da identidade dos sujeitos, observando que a família é a transmissora de valores e que orienta, em maior ou menor grau, a vida das pessoas, o grupo de quadrilha junina, assumido como família pelos entrevistados, denota um empoderamento desses, cumprindo também um papel substitutivo na formação da identidade dos entrevistados e na transmissão de conteúdos simbólicos e sociais.

Para tanto, a manutenção do grupo cultural de quadrilha junina tem a função de preservação da cultura e do próprio vínculo familiar. E, tendo a família como modelo, o sujeito geralmente segue seus valores éticos e a investe de afeto, como ficou explicitado na fala dos entrevistados mencionadas anteriormente. Assim sendo, constatamos que é a família a responsável pela inserção do sujeito no movimento quadrilheiro e a tradição da cultura conjuga-se com uma tradição da família na manutenção desse grupo.

3ª categoria: vínculos amorosos ou de amizade

No que diz respeito à formação da quadrilha junina pelas famílias e o tempo de permanência que cada brincante dispõe a essa, as relações cotidianas proporcionam a formação de vínculos de amizades e de vínculos amorosos. Pois, como já mencionamos, a quadrilha, para esses sujeitos, é carregada de afeto e significados e, no dia a dia, por uma questão de afinidade e contato, as pessoas no grupo têm maior probabilidade de encontrar um parceiro ou parceira com visão de mundo e interesse similares, o que favorece o desenvolvimento de relações afetivas mais profundas.

Podemos também ressaltar que a quadrilha junina é transpassada por diversas linguagens do corpo e o interesse no outro pode emergir a partir desse contato desprovido da racionalidade cartesiana. Dessa forma, o sentimento para com o outro emerge a partir do afeto, da integralidade do corpo (Pankow, 1988). Cumpre a função de complementação das carências afetivas no plano individual e, socialmente, da manutenção da cultura de forma endógena, ou seja, interna aos grupos de amizades e das famílias, como verificamos nas falas a seguir:

Um amigo meu me chamou pra mim... pra mim participar das quadrilhas... Há uns oito, nove anos atrás. Ai ele me chamou... e eu acabei indo ver... fui assistir pela primeira vez, gostei. Ai comecei a ir. (São João)

O grupo [atual] ele foi criado por uma família, né? A família, no caso a família Mangabeira, né? No caso, criou essa quadrilha, que, podemos dizer assim, defende com unhas e dentes. E dessa família, vieram aglutinar os amigos e outras famílias também. Eu tenho pessoas da minha família consanguínea que dançam lá... como outras pessoas também que estão dentro da quadrilha, então se torna mais, podemos dizer... família mesmo. Familiar. (São Pedro)

Todavia, podemos inferir que o grupo de quadrilha junina oferece formas de satisfação das necessidades humanas desde as “materiais”,

como as “imateriais” – afiliação social e satisfação de aspirações e de desejos mais profundos, isto é, uma complexidade de elementos que a análise deste trabalho não dá conta em uma pesquisa exploratória. Entretanto, podemos afirmar que a quadrilha junina tem participação relevante no processo de formação psicossocial dos sujeitos, como pode ser observado no decorrer das entrevistas, pois, de certa forma, fortalece os vínculos de amizade e familiar, muitas vezes suprindo algumas necessidades na vida de seus integrantes.

4ª categoria: sentimento de pertença na quadrilha

Este tópico sobre pertencimento está separado dos outros a título de análise, mas a tradição e os vínculos estão inerentes nesse processo de formação das quadrilhas juninas. O pertencimento explicita a força da quadrilha com um elemento imaterial carregado de afeto. A saber, o acolhimento, a aceitação e as experiências no interior dos grupos proporcionam trocas afetivas e simbólicas, com possibilidade de promover, em cada participante, o sentimento de integração no grupo, semelhante ao modelo da família que fundou a quadrilha.

Frente a isso, inferimos que o grupo de quadrilha junina, como formou uma família estendida para os entrevistados, estabeleceu uma comunhão entre os componentes do grupo no que tange as normas, valores culturais, identidade, solidariedade, acolhimento. Dessa forma, conjecturamos que o grupo de quadrilheiro estruturou-se pela conjugação de elementos endógenos (próprio daquela família, daquela localidade e heranças sociais) e exógenos (relação com outros grupos do estado, nacional e até internacional). A coesão desses fatores proporciona uma singularidade grupal. Cada grupo tem sua história e seu modo de funcionamento, e a família e a prática da quadrilha são os elementos centrais dessa estrutura.

Assim, o sujeito, ao integrar com o grupo de quadrilha junina, teve a possibilidade de estabelecer vínculos duradouros e se sentir

pertencente a algo que, de certa forma, compensa as necessidades afetivas e sociais num sentido mais amplo, uma vez que, sem exceção, todos consideraram o grupo quadrilheiro uma segunda família.

Aqui é... tipo família... aqui... a gente como uma família porque a gente tira nosso... nosso lazer final de semana, de um banho, dum... um evento até em casa mesmo, pra tá aqui, né?! Com a quadrilha... o grupo representa... é... eu tenho minha família em casa, e o grupo é minha segunda família... a gente é bem assim... se tu tá passando uma dificuldade no nosso grupo, toda a quadrilha se reúne... vai te ajudar... não tem essa... essa diferença aqui não, de ninguém... todo o grupo é uma família só. Acho que é esse o sentido da nossa quadrilha. (São João)

Olha, eu tenho dez anos dançando na quadrilha junina Xamego na Roça. Tenho oito anos como noiva da quadrilha... já ganhei alguns títulos... a gente vai aprendendo a lidar com pessoas, a... com grupo... então tudo isso não deixa de ser um aprendizado... É... minha segunda família... É... dentro do grupo Xamego na Roça que eu... eu tive assim, os meus melhores momentos, é... tive conquistas, grandes conquistas dentro do grupo... é... ganhei concurso como melhor noiva, três anos seguidos. (Santa Paulina)

Tomando os aspectos gerais do desenvolvimento infantil, a partir dos seis anos de idade surge a necessidade de construir amizades duradouras e de convivência com outros companheiros. À proporção que se torna mais velha, tal necessidade se intensifica (Bowlby, 2002). Assim, a quadrilha, partindo do pressuposto de que funciona como uma família estendida, pode possibilitar, via relações afetivas do cotidiano, a incorporação dos valores sociais e os sentimentos de orgulho, lealdade e solidariedade vinculados à cultura da quadrilha junina, assim como a necessidade de preservação de tal cultura.

Esta pesquisa não se deteve em identificar benefícios diretos ou indiretos da quadrilha para com os sujeitos brincantes, mas as falas demonstraram, de forma significativa, que os grupos de quadrilhas aqui investigados proporcionaram possibilidades de seus membros

atingirem objetivos pessoais e profissionais, como pode ser observado na fala de Santa Paulina, nessa última categoria.

Considerações finais

À época da pesquisa, verificamos que a quadrilha junina exercia papel importante na vida dos entrevistados, que os participantes sentiam-se bastante envolvidos e empolgados com seus grupos, além de se sentirem satisfeitos com o papel que desempenhavam nesses. Todos os entrevistados, sem exceção, afirmaram que o grupo representava sua segunda família. Essa afirmação nos indica a intensidade com que a quadrilha junina reproduz a lógica de organização e funcionamento da família. Assim sendo, podemos denominar o grupo como uma família estendida, afiliação pelo vínculo grupal.

Apareceu com frequência, na fala dos sujeitos pesquisados, o grupo quadrilheiro como substituto familiar, pois além do acolhimento e amparo afetivo, exercia função de assistência social, mesmo que essa assistência fosse prestada de maneira informal e esporádica. Nesse sentido, diversos tipos de assistência foram identificados, e os membros ressaltaram, em especial, o oferecimento do serviço de transporte pelas quadrilhas sempre que viajam, em alguns casos para os ensaios, e para levar suas mães no dia da apresentação nas festas oficiais do município ou estado. Com esse último aspecto, evidenciamos, também, que a ação da quadrilha junina possibilitava a integração das famílias e reforçava o sentimento de orgulho e a autoestima dos brincantes.

Na quadrilha junina, encontravam-se segurança afetiva entre seus membros, segurança “econômica” oriunda de uma condição de assistência sempre que um membro necessitava, além da atividade de lazer e, em alguns casos, atividade de trabalho, como no caso de um coreógrafo entrevistado que dizia que a quadrilha chegava a pagar por seus serviços, mas que quase sempre não aceitava, dizendo que o que fazia era por amor. A título de informação, aspectos ligados à

classe social dos participantes, questões de gênero e idade dos participantes não foram objetos desta investigação.

Portanto, a quadrilha junina apresentou-se como grupo estruturado e mantenedor da cultura e da lógica de funcionamento familiar tradicional, a partir das regras estabelecidas e da capacidade de fazer o integrante identificar-se com ela, posto que, quando os entrevistados apresentavam, em suas falas, que amavam dançar quadrilha e que não viviam sem ela, verificou-se que a quadrilha junina constava como elemento cultural, fundido na identidade de cada participante, pois sua vida cotidiana era pautada pela prática da quadrilha. Identificamos, ainda, que todos os entrevistados tinham a quadrilha junina como forma exclusiva de entretenimento, sendo assim o único espaço/grupo de lazer ou prazer de cada um.

Nesse sentido, observa-se que a cultura quadrilheira estava impingida na identidade dos pesquisados, uma vez que os brincantes consideravam a dança e a música elementos hereditários biologicamente, ao utilizarem a expressão corriqueira “está no sangue”.

Partindo do suposto do grupo de quadrilha como família estendida, os participantes atribuíram aos membros do grupo papéis familiares. Como exemplo, na fala de dois dos entrevistados, a presidente da quadrilha era chamada de “mãe”, informando também que praticamente todos os brincantes assim a chamavam. Em outra quadrilha, seu diretor fez questão de ressaltar que a quadrilha era como um filho, que, como um pai, tinha ciúmes de seus membros e que se comportava com esses como se fosse um pai tomando conta de seus filhos.

Esses aspectos levaram-nos a inferir que a quadrilha junina também cumpre a função dos substitutos familiares. Aqui, nos apropriando de Bowlby (2002), o qual explica, em seus estudos, que os laços que a criança desenvolve com os pais são de extrema importância para a consolidação da personalidade nas fases posteriores, para lhe dar segurança emocional. Esses laços parecem estar presentes nos

grupos, visto que atrelaram papéis familiares ao próprio grupo e muitos entraram na quadrilha na fase de desenvolvimento infantil. Entretanto, tal proposição carece de estudos mais aprofundados.

Percebeu-se, também, que o afeto era a força motriz para a manutenção do grupo de quadrilha junina, contudo, deixam-se aqui dúvidas sobre o que poderiam ser os outros motivos desse fortalecimento, uma vez que a pesquisa não teve tempo hábil para investigá-los. Temos como hipótese que a base era o afeto e o vínculo de parentesco, a amizade, o status da quadrilha e/ou a responsabilidade informal que a quadrilha tinha com cada membro, pois são desdobramentos e aspectos complementares para a coesão grupal, e a força dos vínculos afetivos tornou a quadrilha um substitutivo familiar.

Diante desse panorama, conclui-se que a relação grupal dos entrevistados estava mediada pela cultura junina e pela relação de afeto desenvolvida internamente no grupo de quadrilha junina, transformando-o em um grupo familiar, ou seja, numa família estendida.

Referências

Albuquerque, T. K. A. (2013). *As quadrilhas juninas e suas transformações culturais nos festivais folclóricos em Boa Vista-Roraima (2001-2011)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (2003). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (F. S. Fernandes, Trad., 23ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1985)

Bowlby, J. (2002). *Apego: a natureza do vínculo* (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Carlos, A. F. A. (2009). *A cidade* (8ª ed.) São Paulo: Contexto.

Ciampa, A. C. (1987). *A estória de Severino e a história de Severina*. São Paulo: Brasiliense.

Costa, C. A. (2012). *Festa junina: síntese de uma mistura cultural*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Artes Visuais, Brasília, DF: Universidade de Brasília.

Eagleton, T. (2011). *A ideia de cultura* (2ª ed.). São Paulo: Editora Unesp. (Original publicado em 1943)

Ferreira, J. B. (2013). Sujeito. In F. O. Vieira, A. M. Mendes, & A. R. Merto. (2013) *Dicionário crítico de gestão e psicodinâmica do trabalho* (pp. 451-456). Curitiba: Juruá Editora.

Freitas, S. M. (2006). *História oral: possibilidades e procedimentos* (2ª ed.). São Paulo: Associação Editorial Humanistas.

Fressato, S. B. (2015). *Cultura popular: reflexões sobre um conceito complexo*. Recuperado de <http://www.tucunare.art.br/index.php?page=post&pid=268>

Laraia, R. B. (2009). *Cultura: um conceito antropológico* (23ª ed.), Rio de Janeiro: Zahar.

Lima, A. L. F. & Ciampa, A. C. (2012). Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In A. C. Lima (Org.), *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo* (pp. 11-30). Porto Alegre: Sulina.

Macêdo, K. B. & Heloani, R. (2013). Identidade. In F. O. Vieira, A. M. Mendes, & A. R. C. Merto (Orgs.), *Dicionário crítico de gestão e psicodinâmica do trabalho* (pp. 219-224). Curitiba: Juruá Editora.

Pankow, G. (1988). *O homem e seu espaço vivido*. Campinas, SP: Papirus.

Sanches, C. (1999). *Fundamentos da cultura brasileira*. Manaus: Travessia.

CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA PARA OS ESTUDOS PESSOA- AMBIENTE NO CONTEXTO AMAZÔNICO

Dayse da Silva Albuquerque

Adria de Lima Sousa

Os estudos pessoa-ambiente têm se apresentado como base para diversas discussões atuais sobre a relação humana com os elementos naturais e construídos (Kuhnen, 2009; Rivlin, 2003). A interdisciplinaridade desses estudos permite ampliar aspectos teórico-metodológicos e práticas de pesquisa e intervenção nos mais variados contextos, considerando-se as especificidades socioculturais de distintos grupos. O contexto amazônico, por exemplo, constitui-se enquanto cenário que mescla urbanidades e rusticidade para seus habitantes e visitantes. Assim, estudos com foco na inter-relação pessoa-ambiente têm se voltado para essa realidade e buscado aprofundar processos perceptivos, cognitivos e comportamentais que têm gerado repercussões no bem-estar e qualidade de vida das pessoas.

Tendo em vista tais demandas, a psicologia inseriu-se nesse campo com o propósito de preencher lacunas internas da área que considerava *a priori* a influência do ambiente físico sobre o comportamento humano. Também contribuía para lacunas externas de outros campos, como a arquitetura, que ainda apresentava dificuldades em inserir as pessoas em seus projetos. Desse movimento surgiu o que se denominou, inicialmente, psicologia arquitetural. Em um período pós-guerra, mostrou-se essencial a articulação da arquitetura e da psicologia para reconstrução de cidades, pressupondo a escassez de espaço e de recursos e as características dos indivíduos que iriam compor esses novos cenários (Elali, 1997; Günther & Rozestraten, 2005; Melo, 1991; Socza, 2005).

Com o passar dos anos, as demandas se expandiram e adquiriram novas formas. Um dos estudos iniciais nessa área foi a investigação entre os aspectos arquitetônicos de um hospital psiquiátrico e o comportamento de seus pacientes, abrindo espaço para o diálogo entre a psicologia e os planejamentos arquitetônicos (Caurus, Fornara, & Bonnes, 2005; Proshansky, Fabian, & Kaminoff, 1983). A psicologia arquitetural acompanhou essas mudanças, inserindo-se nas discussões dos movimentos ambientalistas e da importância de construção de ambientes mais sustentáveis. Reconhecida atualmente como psicologia ambiental (PA), essa disciplina tornou-se significativa em meados da década de 1960, quando a configuração espacial passou a ser incluída em estudos sobre o comportamento humano (Gifford, 2007). Inicialmente, restringia-se a estudos sobre as características físicas do ambiente. Os pesquisadores propunham intervenções em ambientes escolares, por exemplo, e observavam possíveis mudanças comportamentais nas relações das crianças (Campos-de-Carvalho, 2008).

Contudo, com o passar do tempo, novas questões foram incluídas sobre o comportamento humano e o ambiente sociofísico, dando mais ênfase às interações. A PA, que se preocupou tanto com os problemas humanos ambientais e a degradação ambiental resultantes dessa relação pessoa-ambiente, ocupou-se também do planejamento

urbano, contribuindo com estratégias para construção de ambientes mais saudáveis (Ferreira, 2004). Como qualquer área do conhecimento que ainda está em construção, a PA apresenta algumas fragilidades conceituais. Entretanto, diante de diferentes conceituações, admite-se que os aspectos psicológicos sofrem implicações do ambiente, assim como implicam no comportamento de forma mútua (Kuhnen, 2009).

Os estudos da PA abarcam o ambiente na sua mais ampla forma de entendimento, isto é, tanto ambientes naturais como construídos, e entender essas concepções se faz necessário. Ambiente natural é um termo que se refere àquele no qual não houve uma intervenção incisivamente humana, e os construídos, aqueles estruturados a partir de alguma ação humana que o modifica de seu estado nativo. A discussão entre ambientes naturais e construídos pode ser polêmica, mas a PA é capaz de abarcar e discutir de acordo com seu pressuposto de reciprocidade entre quaisquer que sejam os ambientes e as decorrentes interações, reconhecendo que há um contínuo entre os distintos ambientes (Galindo, Gilmartín, & Corraliza, 2002; Kuhnen, 2009; Tassara & Rabinovich, 2003).

Portanto, define-se a PA como área do conhecimento que objetiva estudar as relações recíprocas entre a pessoa e o ambiente, com a finalidade de compreender a construção de significados e comportamentos relativos aos diversos espaços de vida, bem como as modificações e influências suscitadas pela intersubjetividade humana (Pol, 1993; Sommer, 2000; Stokols, 1995). A PA se propõe a compreender os diversos processos psicossociais, tais como percepção, cognição, afetos, representações e significados nos quais se baseiam nosso comportamento. Dessa forma, busca compreender como as pessoas interagem com seu entorno e as motivações que geram comportamentos de deterioração ou conservação frente aos elementos ambientais (Morval, 2009).

Atualmente, o estudo da inter-relação pessoa-ambiente, a partir do pressuposto que considera a reciprocidade entre ambos, é fruto

de uma construção histórica que passou por contribuições de distintas áreas do saber nos campos da arquitetura, geografia, ecologia, ciências ambientais, antropologia e psicologia social (Günther, & Rozestraten, 1993). A mudança de paradigma na ecologia e na psicologia, superando o modelo mecanicista, possibilita analisar e compreender interdisciplinarmente os fenômenos psicossociais a serem estudados, considerando suas complexidade e dinamicidade (Mendonça, 2005; Vasconcellos, 2002). Além disso, o objeto de pesquisa não pode se limitar ao binômio objetivo-subjetivo, da mesma forma que estudos sobre a decorrente inter-relação não se sobrepõem àquelas que priorizam elementos isolados.

Essas novas perspectivas que remetem a modelos como o transacional pressupõem uma visão de ser humano como autor e agente de transformação da realidade, ao passo que altera e é alterado pelo ambiente. Pessoa e ambiente coexistem de forma dinâmica, abarcando aspectos contextuais e temporais que caracterizam o ser humano e ambiente como uma unidade (Altman & Rogoff, 1991). A partir desses pressupostos, é possível refletir sobre a relação pessoa-ambiente de forma interdisciplinar e bidirecional.

Apesar de a PA configurar-se como importante área de estudo tanto do ponto de vista teórico como metodológico, os estudos pessoa-ambiente têm se mostrado mais apropriados que a adjetivação de áreas, seja da psicologia ou de outra área de conhecimento. Além disso, embora as pesquisas realizadas em PA apareçam prioritariamente como direcionadas à resolução de um problema, há diferentes formas de compreender o fenômeno da relação pessoa-ambiente, com diferentes aportes epistemológicos e metodológicos (Passig, 2011; Pinheiro & Günther, 2008).

Para o estudo dos temas a que se propõe, a PA pauta-se em uma abordagem psicossocial do ambiente, tendo a pessoa no ambiente como unidade de análise e compreendendo a relação dinâmica e única entre essas dimensões. Para isso, considera o modo como as pessoas fazem uso dos espaços, enfatizando características funcionais

e os significados atribuídos aos lugares. Dessa forma, evidencia as relações construídas nas experiências vividas em cada contexto (Fischer, 1994).

As críticas às pesquisas em laboratório direcionaram esse campo para o uso de observações naturalísticas para o comportamento cotidiano em cenários específicos. Estava claro, para os primeiros pesquisadores, que o delineamento unicamente experimental não conseguia abarcar a complexidade dos fenômenos inerentes às relações pessoa-ambiente. Influenciados pelo conceito de campo vital de Kurt Lewin, pesquisadores desenvolveram uma estação de pesquisa com diversos colaboradores que se propunham a observar crianças em suas atividades cotidianas. Suas conclusões permitiram evidenciar a importância do ambiente físico no modo como as crianças se comportavam e se relacionavam em cada ambiente observado. Esses resultados subsidiaram o surgimento de teorias clássicas no campo da PA (Barker, 1968).

O aprofundamento dessas ideias permitiu a Bronfenbrenner (1979) conduzir estudos baseados em um modelo bioecológico de desenvolvimento, englobando a complexidade dos fenômenos estudados pela PA. A influência de Lewin nos estudos pessoa-ambiente permitiu o diálogo da PA com a psicologia social. Esse novo movimento levou a novos pressupostos teórico-metodológicos para a área. Voltando-se para uma lógica molar e sistêmica, a disciplina passou a conceber a relação pessoa-ambiente a partir da reciprocidade (Pinheiro, 1997; Valera, 1996).

A partir das décadas de 1980 e 1990, ocorreu um direcionamento da PA para temas associados à sustentabilidade, com estudos estabelecendo teorias sobre a relação pessoa-ambiente em espaços predominantemente naturais (Barracho, 2001). Para Cavalcante (2002), o primeiro Encontro Brasileiro de Psicologia Ambiental, em 1999, durante um dos encontros nacionais da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), pode ser considerado um marco. O evento possibilitou a troca de experiências entre pessoas interessadas

na área e pesquisadores que discutiam o tema dentro e fora do Brasil. Esses encontros também revelam as aproximações entre a PA e a psicologia social desde seus primórdios.

Portanto, é sensato afirmar que aproximações entre esses dois campos de saber são plausíveis e recorrentes devido à complementaridade proporcionada por suas abordagens. Ao considerar o contexto amazônico e suas nuances, essa articulação enriquece ainda mais os diálogos possíveis para o aprofundamento dos processos envolvidos nas relações pessoa-ambiente. Para tanto, os estudos desenvolvidos nesse cenário têm focado especialmente nos processos de percepção ambiental e afetividade ambiental, incluindo apropriação, apego e identidade de lugar.

A percepção ambiental diz respeito à dimensão cognitiva que envolve reconhecimento, organização e avaliação do ambiente. Permite a construção de imagens mentais representativas das experiências construídas com o ambiente imediato. Engloba tanto aspectos objetivos quanto subjetivos, reconhecendo a capacidade de atuação dos indivíduos sobre seu entorno, à medida que o modifica e é por ele modificado (Galindo, Gilmartín, & Corraliza, 2002; García-Mira, 1997; Kuhnen & Higuchi, 2011). A dimensão afetiva dessas relações abrange os processos de apropriação, apego e identificação. A apropriação é o primeiro momento de interação com o espaço, envolvendo uma atuação transformadora com o propósito de personalizar o espaço de acordo com preferências individuais. Essa interação inicial suscita afetos e atribuição de significados que culminam na transformação do espaço em lugar. Ao reconhecer o espaço enquanto lugar, com o qual a identificação assegura o apego, o indivíduo ressignifica o ambiente gerando um vínculo que se associa aos seus próprios aspectos identitários (Bomfim, 2010; Fischer, 1994; Moranta & Urrutia, 2005; Tuan, 2012).

Tais conceitos podem ser associados a diversas teorias referenciadas no campo dos estudos pessoa-ambiente. Com o propósito de dar continuidade a essa discussão, serão apresentados os resultados de

algumas pesquisas realizadas nos últimos anos. Assim, poder-se-ão evidenciar as contribuições da PA para aproximações no entendimento da relação pessoa-ambiente no contexto amazônico.

PA: cenário e perspectivas no contexto amazônico

Entre os biomas presentes na realidade brasileira, a Amazônia é representada por sua biodiversidade e exuberância (Higuchi, Azevedo, & Forsberg, 2012). Contudo, em países europeus, asiáticos e norte-americanos, que têm número reduzido de áreas florestadas, o investimento em áreas verdes tem se mostrado como alternativa para minimizar os males urbanos. Por tais razões, esses ambientes apresentam alto nível de controle humano, com estética paisagística que propicia contemplação, estrutura para prática esportiva, encontros e passeios. Tais características são bastante valorizadas para que um ambiente seja considerado restaurador, nos moldes da Teoria de Restauração da Atenção (ART) (Kaplan & Kaplan, 1989).

Os resultados de pesquisas internacionais demonstram um deslumbramento em relação aos elementos naturais na atualidade, devido principalmente à expansão das cidades. Um estudo com 140 visitantes de um parque verde urbano no contexto amazônico constatou que as principais motivações para visitação do local deram-se, principalmente, pela curiosidade em conhecer a fauna e a flora nativas, pela capacidade restaurativa do ambiente, pela possibilidade de lazer e pelo contato com a natureza. Além disso, o discurso dos participantes permitiu evidenciar o potencial desses espaços para atividades de sensibiliza o e desenvolvimento psicossocial de crianças, jovens e adultos (Sousa, Medeiros, Albuquerque, & Higuchi, 2015).

Outros estudos contrastaram esse deslumbramento, enfatizando um desinteresse no que se refere ao contato com a natureza, devido a percep es de que o desenvolvimento de uma metrópole somente   possível com o avanço tecnológico e investimento em mobiliário urbano (Higuchi & Higuchi, 2012). Em estudo realizado com mora-

dores do entorno de uma reserva florestal na cidade de Manaus, estado do Amazonas, os ambientes naturais eram os menos frequentados pelos jovens. Todavia, aqueles que disseram frequentar tais lugares, demonstraram altos índices de satisfação (Theodorovitz, 2009).

Esse distanciamento mostrou-se ainda mais latente no estudo de Rosa, Roazzi e Higuchi (2015), no qual se buscou traçar perfis de afinidade ecológica por meio dos significados atribuídos à Floresta Amazônica. Moradores da Região Norte apresentaram um perfil mais utilitarista com percepções associadas a uma natureza subordinada às necessidades humanas. Em contrapartida, os da Região Centro-Oeste, mais distantes do contexto amazônico, demonstraram maior necessidade de proteção e conservação do ambiente natural em uma relação de maior conectividade com a natureza. A conexão com a natureza é descrita por Mayer e Frantz (2004) como um elo afetivo com o mundo natural e seus elementos, englobando as crenças que as pessoas constroem sobre esse ambiente.

Ademais, pesquisas realizadas com moradores da região amazônica (Higuchi & Calegare, 2013; Higuchi & Silva, 2013) destacam percepções ambientais que reforçam a concepção de uma natureza idealizada (Diegues, 2011). Pautada em uma relação meramente contemplativa e passiva, os amazônidas preconizam um cuidado do ambiente natural a partir do distanciamento de espaços considerados desconhecidos e com poucos indícios de presença humana que remetem à ruralidade e à rusticidade.

Ao contextualizar essas distintas percepções, pode-se dizer que, ao longo dos séculos, a natureza passou de um ente divino para um elemento subordinado às necessidades humanas. O retorno do mito da natureza intocada fundamentado em ideais românticos de preservação e conservação da natureza para manutenção da possibilidade de conexão com o divino fortaleceu as crenças que deram base para a construção dos primeiros parques verdes urbanos sem presença humana. Com o passar dos anos, ocorreu o esvaziamento de sentidos para a manutenção desses cenários com os quais as pessoas

não podiam se relacionar e novos movimentos colocaram em debate a necessidade de uma maior aproximação humana em relação aos ambientes naturais, tendo em vista seus benefícios (Diegues, 2011). Colocou-se em voga a complementaridade da relação pessoa-ambiente, que precisava ser retomada e problematizada para construção de espaços promotores de vivências saudáveis.

Retomando a noção de restauração da atenção, Kaplan e Kaplan (1982, 1989) postulam que há uma tendência humana a preferir ambientes naturais, devido às capacidades de recuperar aspectos psicológicos, físicos ou de capacidade social nesses locais em contraponto ao esforço contínuo e repetitivo associado às atividades diárias e estímulos presentes nas metrópoles. A preferência por espaços verdes tem prevalecido em estudos que buscam compreender essas relações (Kaplan, 1995). Porém, alguns questionamentos na realidade brasileira foram explorados com o objetivo de verificar simplificações e tendenciosidades da teoria ao descontextualizar aspectos sócio-históricos nesses processos (Gressler, 2014; Gressler & Günther, 2013; Hartig & Staats, 2003; Sousa, 2015).

A natureza, por suas próprias características, não pode ser controlada pelos humanos e, por isso, é estranha e temida, muitas vezes tornando-se desconfortável e ameaçadora (Higuchi & Silva, 2013). Nesse sentido, para pessoas que moram na Amazônia e têm a floresta no seu quintal, há sentimentos e percepções que permeiam as relações construídas com esse ambiente, podendo até mesmo ser um local para o desenvolvimento de atividades diárias. De maneira geral, trabalhadores inseridos em um fragmento florestal urbano destacaram significados positivos atrelados à ideia de trabalhar em proximidade com a natureza. Todavia, no que se refere a essa natureza como possibilidade de restauro cognitivo associada a escolhas no momento de descanso, os entrevistados mostraram preferência por atividades de lazer que não envolvem o contato com a natureza (Sousa, 2015).

Nesse sentido, é compreensível que os servidores optem por atividades que possibilitem escapar da rotina diária sem que isso des-

caracterize, necessariamente, a afetividade com a natureza. Desse modo, há indicativos de que um ambiente pode ser restaurador quando há possibilidade de deslocamento aleatório pelo espaço sem objetivos específicos a cumprir, não necessitando, assim, da utilização da atenção voluntária, que utilizada em demasia é a responsável pela fadiga mental. Esses espaços, por possibilitarem o uso de uma atenção involuntária não direcionada e por permitirem um escape daquilo que é rotineiro, encontram equivalências nos pressupostos de restauração da atenção. Os espaços de errância (Fischer, 1994), nesse sentido, poderiam ser considerados ambientes restauradores e independem de ter ou não elementos naturais no seu escopo para exercerem tal função. Entretanto, o espaço é também entendido, para além da sua funcionalidade, como um espaço que, a partir da afetividade envolvida, pode se tornar um lugar que inclui memórias e expectativas relacionadas à dimensão existencial da história de vida do sujeito.

Estudos conduzidos na Amazônia sobre a percepção ambiental de moradores de entornos florestais também evidenciam que o ambiente natural na Amazônia nem sempre abarcará a noção de ambientes restauradores. Ambientes naturais, ou seja, aqueles cuja presença da ação humana não é tão visível, já se revelaram como espaço a ser evitado ou renovado pela modernidade, que garante direitos básicos, como o de moradia. Isso se revelou nas falas de participantes de um estudo que mostrava que, embora as pessoas gostassem de contemplar a natureza do lugar, aquele cenário poderia ser mais bem aproveitado com a inserção de moradias para pessoas desprovidas de tal direito básico (Higuchi, 2012). Esse discurso não está dissociado da realidade de um país como o Brasil, que tem na memória histórica e no presente diversos contrastes que geram pobreza e exclusão de diversos grupos. Não por acaso existe uma autoimagem associada ao atraso a pessoas que moram e vivem com e na floresta e uma glamorização do modo de viver urbano, mesmo que esse conduza a estilos estressantes socialmente desiguais.

Nesse contexto, podem-se verificar impasses entre teorias importadas de uma realidade distinta que se confronta com a realidade socioeconômica de pessoas que vivem em um país com uma floresta tão exuberante. As pesquisas aqui apresentadas buscam superar essas lacunas e contextualizar o que tem sido discutido em PA ao redor do mundo.

Um estudo sobre as preferências ambientais em dois *campi* universitários brasileiros localizados, respectivamente, nas regiões Norte e Sul permitiu concluir que o reconhecimento da capacidade restaurativa do ambiente depende da inter-relação pessoa-ambiente. Os 50 estudantes da Região Norte indicaram locais no ambiente universitário, associando aos ambientes naturais a possibilidade de distanciamento da rotina acadêmica, isolamento e contemplação da natureza. Predominaram interações passivas com elementos naturais, reforçando uma perspectiva idealizada do contexto amazônico. Em contrapartida, os 50 estudantes da Região Sul apresentaram preferências por espaços verdes do campus, com predominância de interações ativas que permitiam maior aproximação e incluíam uso do tato (Albuquerque, Silva, & Kuhnen, 2016).

Sobre esses aspectos, ressalta-se que os espaços verdes foram citados por estudantes de ambos os campi. Os resultados da Região Norte podem ser atribuídos ao fato de que o campus se configura como área de preservação ambiental (APA), o que restringe acesso e atividades de caráter mais ativo pelos estudantes. O campus da Região Sul tem maior nível de controle por intervenção humana, permitindo interações mais ativas. As experiências individuais e as intencionalidades dos indivíduos dessas culturas exercem alterações nos modos de perceber e se relacionar com o ambiente. Os espaços esteticamente trabalhados, com características produzidas por intervenção humana, promoveram, assim, melhor percepção de restauro psicológico. Desse modo, a quantidade de elementos naturais não é o que potencializa, efetivamente, a capacidade restaurativa do ambiente, mas as possibilidades de interação percebidas por aqueles que entram em contato com esses locais (Albuquerque, 2015).

Ao buscar explorar as percepções de trabalhadores e estudantes sobre a vivência diária em fragmentos florestais urbanos, Albuquerque, Sousa, Higuchi e Kuhnen (2015) entrevistaram 86 pessoas em dois institutos da cidade de Manaus. Ambos os grupos indicaram contribuições para a qualidade de vida e benefícios para o bem-estar associados ao contato diário com a natureza. A aproximação e a conectividade com elementos naturais trazem benefícios que englobam aspectos biofílicos (Fedrizzi, 2011), tanto no âmbito psicológico, com o alívio de tensões e manutenção da concentração, quanto na manutenção de um clima agradável devido ao conforto térmico, qualidade do ar, biodiversidade local e estética paisagística. A possibilidade de ausência de natureza no local para o desenvolvimento de atividades acadêmicas e laborais é percebida como favorecedora do aumento de fatores de influência, como ruído, aglomeração de pessoas e temperatura (García-Mira, 1997). Outros pontos negativos poderiam ser o aumento do estresse, dificuldade de manutenção do foco nas atividades, mau humor e menores níveis de conectividade e cuidado com a natureza.

A preferência por determinados ambientes perpassa a dimensão afetiva da relação pessoa-ambiente. Nesse sentido, envolve apropriação, identificação e avaliação dos espaços. Tais processos remetem ao conceito de apego ao lugar, pois consideram o tempo de vivência no local, experiências, memórias e sentimentos que não podem desvincular-se da identidade daqueles que compartilham esses ambientes em suas rotinas diárias. Essa se apresenta como mais uma diferença entre os estudos realizados em contexto internacional daqueles realizados em contexto amazônico, já que os indivíduos estão inseridos em espaços verdes urbanos por imposição de suas atividades diárias, o que dificulta fuga e distanciamento para restauro, conforme preconizado pela ART.

Experiências com foco em educação de crianças e jovens também permitiram tecer aproximações sobre a relação pessoa-ambiente a partir de pressupostos da PA. O projeto *Ecoethos da Amazônia*,

elaborado e executado pelo Laboratório de Psicologia e Educação Ambiental (Lapsea), envolve um jogo de simulação que tem como símbolos representativos os quatro elementos (terra, água, ar e fogo). Cada um desses elementos é representado a partir de maquetes em estações nas quais é possível interferir de forma cooperativa na busca de solução dos dilemas encontrados nessas maquetes para alterar as cidades de modo que todos tenham um modo de vida sustentável a partir de uma boa gestão dos elementos naturais (Santos & Higuchi, 2014). Existe ainda, no *Ecoethos da Amazônia*, a chamada central de forma transversal para o quinto elemento, que consiste no cuidado (*ethos*), ou seja, a ética mediada pelo cuidado como eliciador para a proposta de educação ambiental.

O cuidado, a afetividade e a responsabilidade como temas de estudo da PA, mediados pela vinculação afetiva aos lugares, aparecem de algum modo como ponto de partida para reflexões e resoluções referentes aos problemas humano-ambientais (Corral-Verdugo, 2012; Corraliza, 2002).

De todo modo, a PA no Brasil, hoje, busca dialogar com a realidade local. O foco no contexto amazônico é apenas uma das vertentes em desenvolvimento na realidade brasileira. Há interesses específicos na relação de crianças, jovens e idosos com os elementos ambientais, bem como estudos para ambientes específicos, como escolas, hospitais, parques, entre outros. O panorama apresentado permite aproximações com uma realidade com nuances próprias, a partir de abordagens multimétodos (Günther, Elali, & Pinheiro, 2008). É o modo defendido por psicólogos ambientais para acessar a complexidade e a dinamicidade dos fenômenos envolvidos nas relações pessoa-ambiente.

Considerações finais

O breve histórico da PA, revelando as raízes interconectadas com a psicologia social, a arquitetura, a antropologia e outras áreas do

saber com propostas de interdisciplinaridade, teve, como objetivo, resgatar a trajetória para a melhor compreensão do que possibilitou o surgimento e a expansão dos estudos pessoa-ambiente. Atualmente, com uma visão ampliada de mundo, esse campo busca soluções a partir da aceção de uma bidirecionalidade, superando modelos mais tradicionais da psicologia.

Os estudos que vêm sendo desenvolvidos mostram experiências e avanços no entendimento dos processos e aspectos envolvidos no modo como as pessoas inter-relacionam-se com seus entornos. Os resultados apresentados revelam-se ainda incipientes, todavia apresentam-se como possibilidades de mudança e como contribuições para a psicologia como ciência, profissão e uma práxis comprometida com a transformação da sociedade.

Além disso, permitem direcionamentos para desenvolvimento de intervenções por educadores e planejadores urbanos, com o propósito de compor ambientes promotores de bem-estar e qualidade de vida. A PA, além de fornecer subsídios para possíveis intervenções desses profissionais, pode atuar no fortalecimento de vínculos com o lugar e em processos de apropriação, tendo em vista as percepções e crenças dos indivíduos inseridos nos mais variados espaços. O investimento em ambientes mais saudáveis pressupõe a melhoria das relações comunitárias, suporte social e ambiental e redução dos níveis de estresse e pressão ocasionados pelo excesso de demandas individuais. Apresenta-se, assim, o objetivo almejado por essa disciplina e sua relevância social frente à realidade atual.

Referências

Albuquerque, D. S. (2015). *Campi universitários e espaços verdes: percepções ambientais no norte e sul do Brasil*, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Albuquerque, D. S., Silva, D. S., & Kuhnen, A. (2016). Preferências ambientais e possibilidades de restauro psicológico em *Campi universitários*. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(4), 893-906. doi: [10.1590/1982-3703002972015](https://doi.org/10.1590/1982-3703002972015)

- Albuquerque, D. S., Sousa, A. L., Higuchi, M. I. G., & Kuhnen, A. (2015). Percepções de trabalhadores e estudantes sobre a vivência diária em lugares de natureza preservada na cidade [Trabalho completo]. In *VII Seminário Brasileiro sobre áreas protegidas e inclusão social e II Encontro Latino-Americano sobre áreas protegidas e inclusão social* (pp. 117-124). Florianópolis: UFSC.
- Altman, I. & Rogoff, B. (1991). World views in psychology: Trait interactional, organismic, and transactional perspectives. In D. Stokols & I. Altman (Eds.), *Handbook of Environmental Psychology* (pp. 7-40). Malabar, FL: Krieger Pub.
- Barracho, C. (2001). *Psicologia Social: ambiente e espaço – conceitos, abordagens e aplicações*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Barker, R. G. (1968). *Ecological Psychology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bomfim, Z. A. C. (2010). *Cidade e afetividade: estima e construção de mapas afetivos de Barcelona e de São Paulo*. Fortaleza: Editora da UFC.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Campos-de-Carvalho, M. (2008). A metodologia do experimento ecológico. In J. Q. Pinheiro & H. Günther (Orgs.), *Métodos de pesquisa nos estudos pessoa-ambiente* (pp. 11-52). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Cavalcante, S. (2002). A Psicologia Ambiental na Universidade de Fortaleza – UNIFOR. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 2(2), 161-187. doi: [10.5020/23590777.2.2.161%20-%20187](https://doi.org/10.5020/23590777.2.2.161%20-%20187)
- Caurus, G., Fornara, F., & Bonnes, M. (2005). As origens da Psicologia Ambiental e os factores externos. In L. Soczka (Org.), *Contextos humanos e Psicologia Ambiental* (pp. 67-85). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Corral-Verdugo, V. (2012). *Sustentabilidad y Psicología Positiva: una visión optimista de las conductas proambientales y prosociales*. Mexico: Editorial el Manual Moderno.
- Corraliza, J. A. (2002). Emoción y Ambiente. In J. I. Aragonés & M. Américo (Coords.), *Psicología Ambiental* (pp. 59-76). Madri: Ediciones Pirámide.
- Diegues, C.A. (2011). *O mito moderno da natureza intocada* (3ª ed.). São Paulo: HUCITEC.

- Elali, G. A. (1997). Psicologia e Arquitetura: em busca do *locus* interdisciplinar. *Estudos de Psicologia*, 2(2), 349-362. doi: [10.1590/S1413-294X1997000200009](https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000200009)
- Fedrizzi, B. (2011). Biofilia e biofobia. In S. Cavalcanti & G. A. Elali (Orgs.), *Temas básicos em Psicologia Ambiental* (pp. 98-104). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Ferreira, M. R. (2004). Problemas ambientais como desafio para a Psicologia. In H. Günther, J. Q. Pinheiro, & R. S. L. Guzzo (Orgs.), *Psicologia ambiental: entendendo as relações do homem com seu ambiente* (pp. 17-32). Campinas, SP: Alínea.
- Fischer, G. (1994). *Psicologia Social do ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Galindo, M. P., Gilmartín, M. A., & Corraliza, J. A. (2002). El médio natural. In J. I. Aragonés & M. Américo (Coords.), *Psicología Ambiental* (pp. 281-308). Madri: Ediciones Pirámide.
- García-Mira, R. (1997). *La ciudad percebida: una psicología ambiental de los barrios de la Coruña*. La Coruña, ESP: Universidad de La Coruña.
- Gifford, R. (2007). Environmental Psychology and sustainable development: expansion, maturation, and challenges. *Journal of Social Issues*, 63(1), 199-212.
- Gressler, S. C. (2014). *O descanso e a teoria dos ambientes restauradores*, Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF: UNB.
- Gressler, S. C. & Gunther, I. A. (2013). Ambientes restauradores: definição, histórico, abordagem e pesquisas. *Estudos de Psicologia*, 18(3), 487-495. doi: [10.1590/S1413-294X2013000300009](https://doi.org/10.1590/S1413-294X2013000300009)
- Günther, H., Elali, G. A., & Pinheiro, J. Q. (2008). A abordagem multimétodos em estudos pessoa-ambiente: características, definições e implicações. In J. Q. Pinheiro & H. Günther (Orgs.), *Métodos de pesquisa nos estudos pessoa-ambiente* (pp. 369-396). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Günther, H. & Rozestraten, R. J. A. (2005). *Psicologia Ambiental: algumas considerações sobre sua área de pesquisa e ensino* (Série: Textos de Psicologia Ambiental, nº 10). Brasília, DF: Universidade de Brasília. (Instituto de Psicologia/ Lab. Psicologia ambiental)

Hartig, T. & Staats, H. (2003). Guest editors' introduction: Restorative environments. *Journal of Environmental Psychology*, 23(2), 103-107. doi: [10.1016/S0272-4944\(02\)00108-1](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(02)00108-1)

Higuchi, M. I. G., Azevedo, G. C., & Forsberg, S. S. (2012). A floresta e sociedade: ideias e práticas históricas. In M. I. G. Higuchi & N. Higuchi (Eds.), *A floresta amazônica e suas múltiplas dimensões: uma proposta de educação ambiental* (pp. 311-329). Manaus: Autores.

Higuchi, M. I. G. & Calegare, M. G. A. (2013). Percepções dos comunitários sobre a floresta amazônica, áreas verdes e manejo ambiental. In M. I. G. Higuchi, C. C. Freitas, & N. Higuchi (Orgs.), *Morar e viver em unidades de conservação no Amazonas: considerações socioambientais para os planos de manejo* (pp. 213-232). Manaus: Autores.

Higuchi, M. I. G. & Higuchi, N. (2012). *A floresta amazônica e suas múltiplas dimensões: uma proposta de educação ambiental*. Manaus: Autores.

Higuchi, M. I. G. & Silva, K. (2013). Entre a floresta e a cidade: percepção do espaço social de moradia em adolescentes. *Psicologia para América Latina*, 25, 5-23.

Kaplan, S. (1995). The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework. *Journal of Environmental Psychology*, 15(3), 169-182. doi: [10.1016/0272-4944\(95\)90001-2](https://doi.org/10.1016/0272-4944(95)90001-2)

Kaplan, S. & Kaplan, R. (Eds.). (1982). *Humanscape: environments for people*. Ann Arbor, MI: Ulrich's Books.

Kaplan, R. & Kaplan, S. (1989). *The experience of nature: a psychological perspective*. Nova Iorque: Cambridge University.

Kuhnen, A. (2009). Interações humano-ambientais e comportamentos socioespaciais. In A. Kuhnen, R. Cruz, & E. Takase (Orgs.), *Interações pessoa-ambiente e saúde* (pp. 15-35). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Kuhnen, A. & Higuchi, M. I. G. (2011). Percepção ambiental. In S. Cavalcante & G. A. Elali (Orgs.), *Temas básicos em Psicologia Ambiental* (pp. 250-266). Petrópolis, RJ: Vozes.

Mayer, F. S. & Frantz, C. M. (2004). The connectedness to nature scale: A measure of individuals' feeling in community with nature. *Journal of Environmental Psychology*, 24(4), 503–515. doi: [10.1016/j.jenvp.2004.10.001](https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2004.10.001)

Melo, R. G. C. (1991). Psicologia ambiental: uma nova abordagem da Psicologia. *Psicologia – USP*, 2(1-2), 85-103.

Mendonça, R. (2005). *Conservar e criar: natureza, cultura e complexidade*. São Paulo: SENAC.

Moranta, T. V. & Urrutia, E. P. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuário de Psicologia*, 36(3), 281-297.

Morval, J. (2009). *Psicologia Ambiental*. Lisboa: Instituto Piaget.

Passig, J. (2011). *Tendências nas dissertações e teses em Psicologia Ambiental no Brasil sobre a compreensão da relação pessoa-ambiente*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Pinheiro, J. Q. (1997). Psicologia Ambiental: a busca de um ambiente melhor. *Estudos de Psicologia*. 2(2), 377-398.

Pinheiro, J. Q. & Günther, H. (Org.). (2008). *Métodos de pesquisa nos estudos pessoa-ambiente*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Pol, E. (1993). *Environmental Psychology in Europe: from Architectural Psychology to Green Psychology*. Aldershot: Avebury.

Proshansky, H. M., Fabian, A. K., & Kaminoff, R. (1983). Place identity: physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*, 3(1), 57-83. doi:[10.1016/S0272-4944\(83\)80021-8](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(83)80021-8)

Rivlin, L. G. (2003). Olhando o passado e o futuro: revendo pressupostos sobre as interrelações pessoa-ambiente. *Estudos de Psicologia*, 8(2), 215-220. doi: [10.1590/S1413-294X2003000200003](https://doi.org/10.1590/S1413-294X2003000200003)

Rosa, D. C. C. B., Roazzi, A., & Higuchi, M. I. G. (2015). Perfil de afinidade ecológica: um estudo sobre os indicadores da postura perante a natureza. *PSICO*, 46(1), 139-149. doi: [10.15448/1980-8623.2015.1.17415](https://doi.org/10.15448/1980-8623.2015.1.17415)

Santos, E. S. & Higuchi, M. I. G. (2014). Formação do cuidado e responsabilidade de práticas sustentáveis. In M. I. G. Higuchi & G. C. Azevedo(Orgs.), *Ecoethos da Amazônia: problemáticas socioambientais para um pensar e agir responsável* (pp. 100-110). Manaus: Editora do INPA. Recuperado de <http://www.youblisher.com/p/1016270-Cartilha-Ecoethos/>

Socza, L. (2005). *Contextos humanos e psicologia ambiental*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Sommer, R. (2000). Discipline and field of study: a search for clarification. *Journal of Environmental Psychology*, 20(1), 1-4. doi: 10.1006/jevps.1999.0168

Sousa, A. L. (2015). *A floresta na porta e na janela: percepções sobre o lugar de trabalho em um fragmento florestal urbano*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Sousa, A. L., Medeiros, J. S., Albuquerque, D. S., & Higuchi, M. I. G. (2015). Parque verde urbano como espaço de desenvolvimento psicossocial e sensibilização socioambiental. *PSICO*, 46(3), 301-310. doi: [10.15448/1980-8623.2015.3.17423](https://doi.org/10.15448/1980-8623.2015.3.17423)

Stokols, D. (1995). The paradox of Environmental Psychology. *American Psychologist*, 50, 821-837.

Tassara, E. T. O. & Rabinovich, E. P. (2003). Perspectivas da Psicologia a Ambiental. *Estudos de Psicologia*, 8(2), 339-340.

Theodorovitz, I. J. (2009). *Uso social do ambiente: um estudo com jovens moradores do entorno sul da Reserva Florestal Adolpho Ducke*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Tuan, T. (2012). *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina, PR: Eduel.

Valera, S. (1996). Psicología ambiental: bases teóricas y epistemológicas. In L. Iñiguez & E. Pol (Eds.), *Cognición, representación y apropiación del espacio* (pp. 1-14). Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

Vasconcellos, M. J. E. (2002). *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas, SP: Papirus.

MULHERES INDÍGENAS POR ELAS MESMAS: REGISTROS DAS REDES SOCIAIS

Flavia Ferreira Moreira

Fabricio Juliano Fernandes

Lívia Cristinne Arrelias Costa

A (re)construção identitária da mulher indígena brasileira

No processo de colonização, dentre as usurpações ocorridas por séculos está a da identidade do não branco e da não branca. Houve um processo contínuo e intencional de imposição de valores e costumes engendrados numa Europa em que o homem branco constituía o único referencial. Depois dele, a mulher branca, ornada de hábitos religiosos e capaz de se manter submissa e em silêncio. Assim, a mulher não branca brasileira, especialmente a indígena, foi calada e desconstruída em sua identidade.

Quando se assume tal proposição como verdadeira, aproximar a (re)construção da identidade da mulher indígena ao feminismo eu-

ropeu torna-se problemático. Primeiro porque são culturas distintas e, depois, “os porquês” das lutas não são os mesmos. É compreensível, por exemplo, que as mulheres indígenas não se reconheçam nem se identifiquem com as lutas do feminismo tradicional (Santos, 2012).

Outro elemento, não menos relevante, é a existência de muitos pesquisadores discutindo as questões da mulher indígena e pouquíssimas mulheres indígenas sistematizando teoricamente suas próprias lutas e anseios. Isso leva ao questionamento da delicada fronteira de temáticas relacionadas às questões de gênero, como o feminismo, a violência doméstica, as decisões sexuais e reprodutivas sobre o próprio corpo, entre outras, na forma como são discutidas a partir do olhar ocidental. Se esse for tomado como a única possibilidade de compreensão desses fenômenos, deixa-se de fazer o recorte étnico-racial, mantendo na invisibilidade as mulheres indígenas e suas maneiras específicas, baseadas na ancestralidade de lidar com essas situações.

O rigor metodológico exige, portanto, uma distinção entre o feminismo emancipatório europeu e a construção identitária da mulher indígena que pisa o solo da região amazônica. Barroso (2015) explica que

refletir sobre o conceito de gênero e sua interface com as culturas indígenas supõe considerar três movimentos: (a) dar voz aos sujeitos da pesquisa, fazendo aparecer a análise dos sujeitos; (b) evidenciar a perspectiva de gênero como heurística relacional que chama atenção para a visão transversal dos fenômenos, isto é, do entendimento de que a construção de gênero perpassa as mais diferentes relações sociais; (c) reconhecer os limites e os diversos usos da perspectiva de gênero desde o final do século XX. (p. 59)

Ao mirar a mulher indígena amazônica é preciso ultrapassar concepções antropológicas que, conscientes ou não, reforçam projetos coloniais em que a mulher é colocada numa condição de coadjuvante, talvez pelos papéis sociais desempenhados, pelas relações de

poder desiguais ou pela divisão do trabalho. Assim sendo, é preciso negar a negação da autonomia e da identidade da mulher indígena amazônica.

O caminho para empreender essa negação da negação é o empoderamento e o processo de descolonização. O projeto colonial, revestido de elementos religiosos, por vezes conduziu à aceitação dessa invasão da identidade do outro como “natural”, como parte inerente de um processo irreversível de subjugação dos diferentes, dos excêntricos (os que não habitavam o centro – a Europa), dos não brancos. Essa questão vem sendo questionada pelo fenômeno da etnogênese, processo de ressurgimento das identidades indígenas de populações até então vistas como caboclas amazônicas e que requerem uma identidade étnico-racial condizente com suas práticas culturais ancestrais fortemente presentes em suas vidas cotidianas (Almeida Vaz, 2010).

Não obstante a luta feminista ter inspirado e empoderado a mulher, é preciso cuidado e certa desconfiança em relação à ideologia presente nessas iniciativas. A maior preocupação é a de que essas ações e propostas fundamentem-se em um modelo europeu emancipatório ou em um paradigma do “norte”, no qual a mulher branca e suas bandeiras seriam o referencial. A intuição sugere que é preciso ressaltar ações e projetos mais do “sul”, mais brasileiros, mais amazônicas. O interesse é a mulher indígena da Amazônia vista por elas mesmas.

Nesse sentido de empoderamento, mais macro, é verdade, há que se reconhecer que a criação da ONU Mulheres (<http://www.onumulheres.org.br/>), em 2010, significou um marco no debate e na luta em questões de igualdade de gênero. Essa iniciativa visou diretamente a eliminação da discriminação contra as mulheres por meio do seu empoderamento. Isso vem sendo realizado por meio de acordos internacionais entre organizações governamentais e não governamentais e de políticas públicas para afirmação da mulher, seus papéis sociais, sua saúde, sua identidade.

Assim sendo, o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* constitui, nesse processo de (re)construção identitária, um espaço dinâmico e autócotone para o empoderamento amplo: epistemológico, antropológico, social e político. Esse projeto, embora tenha traços forasteiros e “do norte” – ONU Mulheres Brasil e Embaixada da Noruega –, tem reforçado a necessidade da consolidação da autonomia da mulher indígena por meio de cinco eixos: violação dos direitos das mulheres indígenas; empoderamento político; direito à terra e processos de retomada; direito à saúde, educação e segurança; e tradições e diálogos intergeracionais (Organização das Nações Unidas – ONU Mulheres, 2015). Essa ação é destacada, pois os sujeitos são do “sul”. As mulheres indígenas são as atrizes desse processo.

No Brasil, dos quase 900 mil índios, 342,8 mil residem na Região Norte. Dados do Censo revelaram, ainda, que metade da população indígena é formada por mulheres (Portal Brasil, 2015). Esses números justificam o foco da pesquisa: mulheres indígenas da região amazônica, sendo essa ainda reconhecida como importante espaço geográfico de manutenção das tradições culturais indígenas, ainda que, por vezes, invisibilizada pela identidade cabocla.

A (re)construção identitária da mulher indígena se relaciona, de algum modo, às primeiras organizações sociais surgidas nas décadas de 1980 e 1990. A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracá, Rio Uaupés e Tiguié foram as primeiras. Outra ação relevante deu-se na cidade de Santarém, em 2000, com a realização da Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Nessa ocasião, debateu-se sobre a necessidade das mulheres indígenas terem um espaço próprio para apresentar suas bandeiras e necessidades. Em 2002, foi a vez da cidade de Manaus ser palco de um evento voltado especialmente para a mulher indígena da Amazônia. Fruto desse encontro foi a criação do Departamento de Mulheres Indígenas (DMI), para a defesa dos direitos dessas mulheres (Verdum, 2008).

Se houve, como dito, um projeto colonial usurpador de valores, costumes e da identidade da mulher indígena, está havendo também um processo, ainda que oculto e discreto, de redescoberta existencial da mulher indígena por ela mesma, sua identidade, seus papéis sociais. E isso se tem dado de modo coletivo, dialógico. O empoderamento talvez seja, em sua essência, dialético.

Portanto, essa (re)construção coletiva da identidade da mulher indígena, suas demandas, seus desafios e seus anseios, encontrou, nas Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs), uma importante aliada. As TICs têm permitido a aproximação dessas mulheres que, ainda que separadas geograficamente, estão agora conectadas. A isegoria, que era o direito à palavra, direito, aliás, inquestionável daqueles que eram considerados cidadãos na Grécia antiga, agora chega à mulher indígena da Amazônia. Elas têm voz. Possuem o direito à palavra garantido, não por uma legislação positiva, mas porque as redes sociais tornaram-se “ágoras” modernas. Essas praças públicas virtuais estão abertas a todas.

É preciso dizer, de antemão, que não faremos a distinção entre redes e mídias sociais. As redes sociais sempre existiram e configuraram-se pelas relações intersubjetivas na família, na escola, no lazer, nos ambientes públicos, e as mídias sociais dizem respeito às plataformas que servem de suporte às interações virtuais como Facebook, Twitter e outros. Assim, os dois termos aparecerão no texto de modo indistinto.

Sendo assim, o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* é um exemplo de que as mulheres indígenas estão rompendo o silêncio e expressando seus anseios e suas lutas por meio do Facebook, do Twitter e do Instagram.

Fazer-se mulher indígena por meio das TICs

Os tempos modernos estão marcados pelas conquistas tecnológicas. As que nos interessam são as da informática e da comunicação.

As TICs têm um potencial extraordinário quando o assunto é interação, aproximação de pessoas e ideais, organização de movimentos, debates e discussões. Portanto, constituem-se ferramentas importantes na (re)construção da identidade de um grupo. Há algum tempo que a utilização dessas tecnologias foi popularizada. Hoje ela já deixou de ser um desafio para se tornar uma necessidade.

Parece convincente a ideia de que a sociedade moderna, conectada cada vez mais por meio das TICs, cria ambientes virtuais e dá forma a um espaço diferente de comunicação e construção de ideias e de conhecimento. Os ciberespaços configuram-se num instrumental útil para se fazer ouvir, assim como para ouvir o que outras pessoas têm a dizer. Assim, quando utilizados de forma adequada, permitem a interlocução e troca de informações que podem propiciar o estabelecimento e a manutenção de relações saudáveis em uma concepção de diversidade étnico-racial.

Os espaços virtuais podem, portanto, transformar o indivíduo após um processo de tomada de consciência e de criticidade, de objeto em sujeito. Ao se aplicar essa ideia às questões indígenas, é possível entender a relevância das TICs como ferramentas para aproximar comunidades que histórica e geograficamente estavam separadas. As demandas também podem se aproximar, o que ajuda a fortalecer as formas de lutas e resistências de diferentes povos.

Assim, por meio desse aparato moderno, há uma potencialização da capacidade comunicativa das comunidades indígenas. E isso é essencial para um processo dinâmico de ressignificação de identidade, de autonomia, de engajamento sociopolítico, entre outros. A internet, desse modo, não é apenas instrumento, mas aquilo que induz a (re)definição de identidade, de valores, de cultura. De fato, a internet tem quebrado paradigmas e contribuído com a (re)construção dessa realidade multifacetada e com a identidade das comunidades indígenas do norte e nordeste (Mellati, 2007, citado por Lima & Arraes, 2013).

Ao voltar o olhar para a distribuição das comunidades indígenas pelas terras brasileiras, percebe-se que uma parcela considerável dessas comunidades encontra-se na região urbana. Dos quase 900 mil indígenas, como já citado, 36,2% residem em áreas urbanas (Portal Brasil, 2015). Isso pode significar maior acesso aos meios de comunicação, como celulares e computadores, ferramentas indispensáveis para os ciberespaços. Se uma parte considerável de indígenas habita as áreas urbanas, onde o acesso à internet é mais comum, os próprios indígenas poderão produzir seus relatos, expor suas lutas, dizer quem são, realizar sua autoetnografia (Lima & Arraes, 2013).

Após essas considerações mais gerais sobre os avanços tecnológicos e o modo como impactam nas comunidades indígenas, já é possível a discussão sobre o protagonismo das mulheres indígenas a partir das TICs na região amazônica. Entende-se, portanto, que as mídias sociais estimulam a interação entre pessoas e grupos e podem, se bem direcionadas, contribuir para criar, recriar ou fortalecer identidades.

Defende-se, aqui, a hipótese de que, a partir do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, é possível perceber um fortalecimento e maior integração entre as vozes femininas vindas das comunidades indígenas, especialmente as do norte do Brasil. Aquela usurpação epistemológica, cultural, identitária, praticada pelo colonizador por séculos, tem cedido lugar ao recrudescimento de um projeto decolonial no qual a mulher indígena amazônica, agora insurgente, pode revelar-se a si mesma e ao outro(a).

Essas mulheres insurgentes encontraram, nas redes sociais, mais do que uma ferramenta de “bate papo”. Encontram o “espaço” público negado. O espaço negado ou usurpado está sendo gradativamente forjado por elas por meio das mídias sociais. Agora já podem se articular para a (re)construção identitária. E isso é essencial. Por meio das mídias, o lugar social da mulher indígena passa da *oikia* privada (casa) para a *pólis* pública (cidade). É no espaço público, e de modo coletivo, que se discute a identidade.

Tenha-se presente que a questão identitária não é trivial. A identidade é algo que faz com que uma pessoa ou um grupo seja único. A identidade se constrói e se consolida nos contextos sociais. Eles são determinantes. Desse modo, como corolário, não há identidade em si e sim em consonância ou oposição às outras (Cuche, 2002). É por isso que a identidade traz a ideia de alteridade. Esse “outro” pode ser aproximado por meio das redes sociais. Elas permitem essa relação dialógica de construção identitária.

Na Amazônia estaria, à época evidentemente, a maioria das organizações femininas. As mulheres indígenas participavam ativamente dos eventos promovidos por diferentes organismos, o que fortalecia as organizações e permitia a troca de experiências (Sacchi, 2003). Mais de uma década se passou dessa constatação e esse espírito decidido da mulher indígena e sua capacidade de organização têm, nas redes sociais, além do espaço virtual, um amplificador de voz.

Não obstante os limites impostos pelas dificuldades de acesso à internet de qualidade na região norte do país, pode-se imaginar a força das mulheres indígenas amazônicas conectadas. Ao se apossar dessas tecnologias, elas podem introduzir e conduzir o debate sobre as questões de gênero e identitárias, discutindo sua relação com o masculino e com a terra. Podem, ainda, fazer ouvir suas vozes que externalizam demandas caladas categoricamente, antes pelos colonizadores e, posteriormente, pelas relações machistas estabelecidas como modelo entre seus povos.

Estudar gênero a partir da perspectiva indígena justifica-se pelo “vasto campo aberto para a exploração da temática ... Podemos dizer que são incipientes (o que não nega a importância dos que existem) os estudos de gênero relacionados a ... mulheres indígenas no Brasil” (Barroso, 2015, p. 65). E incluir estudos que englobem a utilização das TICs potencializa a percepção do quanto essas tecnologias têm contribuído com a organização das mulheres indígenas. Mais do que isso, elas estão permitindo que as mulheres indígenas digam quem são. Não se trata mais do outro falar por elas! Assim os

registros das redes sociais indicam que as mulheres indígenas estão tendo voz, e o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* tem contribuído sobremaneira com esse processo.

Mulheres indígenas por elas mesmas: registros das redes sociais

A mulher indígena nem sempre teve o direito à palavra. As mídias modernas, ao revolucionarem a comunicação em suas formas e velocidade, de um modo intencional ou não, ensejaram a criação de espaços de conversas informais, mas também a construção de espaços mais sólidos de debates teóricos acerca de diversos assuntos. Essas mídias alcançaram de algum modo as mulheres indígenas e as inseriram nos ambientes virtuais de comunicação. No contexto das redes sociais, o Facebook, a maior rede social do mundo em número de usuários, faz-se importante por dar visibilidade aos anseios e reivindicações das mulheres indígenas. É nesse sentido que nasce a página do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, criado pela ONU Mulheres, que tem como objetivo a elaboração de uma agenda que defenda as necessidades e interesses das mulheres indígenas, considerando a diversidade entre os povos, mas também os interesses comuns. Tais discussões, no âmbito das redes sociais, têm maior alcance e isso faz com que haja potencialização das vozes das mulheres indígenas, tendo assim maior chance de suas reivindicações serem ouvidas, refletidas e atendidas em todas as esferas: local, nacional e quiçá global.

Tendo isso em vista, a página foi criada para que contemple o maior número de povos e suas realidades diversas, a partir do levantamento de demandas e compartilhamento de informações, já que as mídias sociais constituem um canal muito importante e abrangente de comunicação na atualidade. Dessa forma, as mulheres indígenas são chamadas a contribuir para essa rede com sua própria história de vida, necessidades específicas individuais e coletivas e assim consolidar uma agenda comum de reivindicações.

Por meio da página do Facebook¹ e do site ONU Mulheres, divulgou-se o e-mail mulheres.indigenas@unwomen.org, que tem a finalidade de ser um canal eficaz de comunicação e interação no qual as mulheres indígenas podem entrar em contato e relatar suas histórias e necessidades. As informações coletadas são estudadas e servem de parâmetro para a construção da base comum de necessidades e lutas. Os pontos nevrálgicos surgidos desses relatos são colocados em discussão. As mídias sociais, enquanto instrumentos ou ferramentas de interação, dão visibilidade a essas questões e permitem esse debate amplo.

Nessa demanda, 22 lideranças de mulheres de comunidades indígenas, multiplicadoras do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, estão atuando, desde junho de 2015, para identificar as necessidades locais das mulheres indígenas para que seja articulada uma pauta política que vise a ser representativa da maior parte dos 305 povos existentes no país. No endereço eletrônico isso pode ser mais bem visualizado.

Na página Voz das Mulheres Indígenas é possível visualizar um vídeo, com duração de 5 minutos e 50 segundos, no qual algumas mulheres, líderes indígenas, falam da importância que o projeto tem para as comunidades inseridas e quais assuntos serão discutidos. Dentre os principais temas de debate estão a violação dos direitos da mulher indígena como cidadã, a violência doméstica, a luta pelo direito ao território, entendendo o território não como um lote ou pedaço neutro de terra, mas como universo simbólico e elemento constitutivo da essência do ser indígena: água, estações, ritmo da natureza, intimidade com a terra. Isso transcende a questão material-econômica da terra. Assim, é possível dar voz às mulheres que sofrem; chamar o homem à discussão; perceber a representatividade delas, tanto nas aldeias como na cidade; tratar do preconceito por ser mulher e por ser indígena; discutir o direito à dignidade das mulheres indígenas. Essas discussões serão muito úteis, pois permitirão

1 <https://www.facebook.com/vozdasmulheresindigenas/>

uma ação generalizada, de modo que um problema solucionado em alguma aldeia poderá servir de exemplo para uma situação similar em outra localidade. Esse diálogo permite que as próprias mulheres indígenas mostrem suas reais necessidades.

Para dar materialidade a essa iniciativa, e como ação concreta, preparou-se uma série de cinco entrevistas pela ONU Mulheres. Isso permitiu não apenas apresentar o projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, mas falar sobre a importância que esse terá na realidade de cada uma. As entrevistas foram feitas com cinco mulheres de uma etnia e de estados diferentes. O propósito foi reunir elementos e informações que pudessem subsidiar a construção de uma base comum de lutas e necessidades.

A entrevistada 1 nessa série foi Sônia Guajajara, nascida no estado do Maranhão, do povo Tenetehara, membro da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Ela diz que

o projeto Voz das Mulheres Indígenas é importante, pois, vem para unificar uma pauta. O projeto permite que os anseios das mulheres sejam ouvidos, que a nossa participação em eventos se dê de um modo não presencial, uma vez que o portal ou as líderes são portadores de ideias e demandas do seu povo. Assim as mulheres indígenas lutam com maior participação em todos os processos, tanto de decisão como na discussão dos caminhos a percorrer.

Sônia fala que *“a principal luta continua sendo a garantia do território, tendo em vista que a terra para o indígena é vista como a mãe, aquela que dá a vida”*. Esse contato com a natureza, a água, a lua, o sol e as árvores fundamental, pois é visto como identitário, ou seja, transpõe a questão material da terra: *“A partir da garantia do direito a terra, se consegue lutar pelas políticas sociais, culturais e políticas para as mulheres, sendo que as mesmas não têm atendimento à saúde diferenciada”*. Finaliza dizendo que *“o Brasil tem o dever de cumprir a Constituição Federal e demarcar as terras indígenas”*.

A entrevistada 2 é Maria Leonice Tapari. Seus antepassados foram forçados a se mudar do estado do Mato Grosso para o de Rondônia, como resultado da exploração dos seringueiros, na qual as mulheres indígenas eram dadas como moeda de troca e seu povo era proibido de falar a língua materna. A terra onde reside é habitada por nove povos e, atualmente, vive com a etnia Paiter Suruí, no município de Cacoal. Maria Leonice relata que *“as mulheres desta etnia gostam de lidar com a terra, fazer artesanato e as jovens estão sendo incentivadas a serem mais participativas com as questões políticas, principalmente diante da violação dos seus direitos”*. Nas suas andanças para disseminação do projeto, deparou-se com a força das trocas intergeracionais. Mesmo as mais velhas não falando o português, as mais novas traduzem e respeitam muito suas opiniões. Maria Leonice chama a atenção também para *“a força que está surgindo nas mulheres indígenas de querer direitos já adquiridos pelos homens e também cumprir o dever de lutar pelo direito à terra, unindo assim as duas forças”*. Deseja que suas filhas sigam na militância e que continuem lutando pelos direitos do seu povo.

Simone Eloy Amado, povo Terena, estado do Mato Grosso do Sul, é a entrevistada 3. Ela diz *“ser necessário o Projeto para dar voz e empoderamento às mulheres indígenas para que as mesmas possam cobrar as políticas públicas voltadas especificamente para suas necessidades”*. Simone cita, como principal, o direito à terra, e até mesmo fez curso de Direito para ajudar nessa questão. Divide a vida de estudante (está terminando o mestrado em antropologia social do Museu Nacional) com a de mãe, esposa e liderança de sua comunidade. Ressalta que o projeto também proporcionará maior união entre as mulheres indígenas das diversas etnias e assim cada uma poderá colocar quais suas verdadeiras demandas. Fez algumas palestras ressaltando a importância da participação política das mulheres indígenas, organizando reuniões para tratar do tema. Simone diz que *“não é uma questão de tomar o lugar dos homens nas lideranças e sim lutar juntos, lado a lado, pelo direito à terra e pelas ações afirma-*

tivas das políticas públicas específicas da comunidade indígena, como saúde e educação”.

A entrevistada 4 é Iara, indígena da comunidade dos Wassu Cocal. Faz o curso de pedagogia, mas já é professora. “*O povo Wassu Cocal fixou residência entre Alagoas e Sergipe após terem lutado na Guerra do Paraguai*”, relata. Mas foram expulsos e hoje tentam retomar o território de mais de 50 hectares. Seu tempo é dividido entre o ensino de cultura indígena, a faculdade, a família e a comunidade. É uma das líderes e ressalta as lutas nos movimentos políticos indígenas. Para ela, o projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, quando foi levado às bases, reavivou a esperança das mulheres. Mesmo que nem todas participem, há sempre expectativa em relação às novidades que o projeto traz e também ao fato de que o que elas dizem poder ser expressado no *Voz das Mulheres Indígenas*. Iara destaca, ainda, a riqueza do projeto ao colocá-las ao lado dos homens na luta pelo território. Para ela “*o projeto significa esperança de união e o caminho para definirem o que se quer e o espaço que desejam conquistar*”.

Por fim, a entrevistada 5, Andrea Lourenço, é do estado do Paraná. Mas antes de ser paranaense é guarani nhandeva. Fez faculdade de secretariado executivo bilíngue e residiu a vida toda na aldeia. Traz marcas quando o assunto é a luta do pai. Segundo ela, “*ele foi muito perseguido e preso por denunciar os agressores e ações contra o seu povo. Andrea lamenta o silêncio dos guaranis*”. Mas isso se justifica em um contexto: ou os Guaranis se calavam ou morriam. Essa tensão entre a luta e a passividade vem sendo harmonizada. A história dos Guaranis é de sofrimento. Muitos perderam pais e mães. Para Andrea “*é preciso olhar pra frente e dizer: se for para morrer, vou morrer lutando*”. Assim, revela-se a luta dessa líder que já participou de mobilizações em Brasília e até mesmo foi atingida por uma bala de borracha. Está engajada no projeto *Voz das Mulheres Indígenas* e na luta das mulheres do sul do Brasil e diz que “*é necessário respeitar o tempo das mulheres*”. Sua luta é para que cada mulher e cada etnia

falem por si. Seu sonho só estará completo com a autodeterminação e o empoderamento da mulher indígena.

Esses relatos evidenciam a força das mulheres indígenas e o modo como estão organizadas. As ações estão pulverizadas por estarem espalhadas pelas regiões, mas conectadas por meio do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*. Assim, até o momento, foi possível ouvir as mulheres indígenas ditas por elas mesmas por meio das mídias sociais.

Considerações parciais

Como considerações parciais pode-se, então, adiantar que o trabalho de pesquisa será estendido às redes sociais do Twitter, do Instagram e de outras páginas do Facebook como, por exemplo, “mulheres indígenas conquistando seu espaço: não esqueça sua luta”. De qualquer modo, está sustentada, como evidenciado no texto, a premissa de que houve, de diferentes formas, um projeto colonial usurpador que atingiu diretamente a mulher indígena, despiando-a de seus valores e seguranças sociais e culturais e que o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* tem alicerçado ações comunitárias decoloniais.

Nesse processo, os espaços virtuais descortinam um conjunto de novas possibilidades: aproximação das mulheres indígenas; descoberta de problemas comuns; debate acerca as relações assimétricas de poder; organização de movimentos feministas indígenas com bandeiras próprias; empoderamento; fundamentações teóricas para embasar as discussões sociopolíticas; reclamação de direitos; denúncia de situações de violência; engajamento na luta pela terra e condições de sobrevivência; re(construção) identitária.

Finalmente, deve-se sublinhar o protagonismo das mulheres indígenas, sujeitas da própria história, que encontraram nas mídias sociais um canal eficaz de “emancipação” – com toda a riqueza etimológica dessa expressão. Deixaram de ser infantes, estão lutando para que “tirem as mãos” (processo emancipatório) e as deixem livres e autônomas para caminhar. Por meio das mídias elas podem,

por elas mesmas, ser emancipadas e empoderadas, dizer quem são e o que querem.

Referências

Barroso, M. F. (2015). *Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento à violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. Manaus: EDUA.

Cuche, D. (2002). *A noção de cultura nas ciências sociais* (2a ed.). Bauru, SP: EDUSC.

Almeida Vaz, F. (2010). Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia. In G. J. S. Luciano, J. C. Oliveira, & M. B. Hoffmann (Orgs.), *Olhares indígenas contemporâneos* (Série Saberes Indígenas, pp. 104-159). Brasília, DF: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas [CINEP].

Lima, I. T. S. & Arraes, R. L. (2013). *Índios na rede: um estudo sobre o ciberativismo indígena nas redes sociais online*. Recuperado de <http://netativismo.files.wordpress.com/2013/11/artigos-gt3.pdf>

Organização das Nações Unidas Mulheres. (2011). *Mulheres indígenas estão na luta pela terra e sofrem ameaças de madeireiros*. Recuperado de <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-indigenas-estao-na-luta-pela-terra-e-sofrem-ameacas-de-madeiros/>

Portal Brasil. (2015). *População indígena*. Recuperado de <http://www.brasil.gov.br/governo/2015/04/populacao-indigena-no-brasil-e-de-896-9-mil>.

Sacchi, A. (2003). Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, 14(1- 2), 95-110.

Santos, F. V. (2012). Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *Revista EDU*(Amazônia), 8(5), 94-104.

Verdum, R. (Org.). (2008). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília, DF: INESC.

MULHERES NEGRAS AMAZÔNICAS EM DEPOIMENTOS VIRTUAIS

Lívia Cristinne Arrelias Costa

A população negra da Amazônia brasileira ainda é pouco reconhecida na história da própria região, invisibilizada em termos genéricos decorrentes da época da difusão do mito da democracia racial. Segundo o Instituto AMMA Psique e Negritude (2008):

a ideologia da democracia racial preconiza que as relações raciais no Brasil foram construídas através de interações sociais predominantemente harmônicas e tolerantes; que os senhores de engenho foram generosos e afetuosos com os africanos escravizados. Ainda hoje existem defensores desta ideia, apresentando o Brasil como um “paraíso racial” de negros e brancos ... essa ideologia foi uma estratégia perversa para impedir o povo negro de perceber o caráter racista da sociedade e do Estado brasileiro e de se organizar politicamente. (p. 75)

A partir dos anos 1960, começa-se a tratar a escravidão no Brasil por meio de análises de aspectos do cotidiano da parcela da população

descendente das/os ex-escravizadas/os. Atualmente, novas formas de abordagem dessas temáticas são necessárias, devido seu caráter dialético histórico-temporal. Segundo Xavier, Farias e Gomes (2012), a análise de formas específicas de (re)constituição da vida cotidiana a partir do pós-abolição tem levado ao desenvolvimento de pesquisas em diversos contextos criados pela população negra para garantir sua sobrevivência, o que dá vez ao surgimento de discursos e maneiras diversas e sempre renovadas de enfrentamento às situações de racismo constantemente presentes na vida diária dessa parcela da população. Dentre todas essas temáticas que têm surgido, uma mantém-se pouco constante: as experiências específicas das mulheres negras.

As histórias de resistência e luta das mulheres negras são contadas a partir de documentos históricos revisitados, surgindo relatos de quase todas as regiões brasileiras. As trajetórias narradas refletem os lugares assumidos por essas mulheres a fim de conseguir a própria alforria, de suas/seus filhas/os, de outras mulheres que acabavam vivendo sob sua proteção e, por vezes, até mesmo de seus companheiros, por meio de trabalhos como escravas de ganho, quituteiras, rainhas e juízas de irmandades religiosas, comerciantes ou amas de leite, além de assumir posições de liderança nos quilombos, dentre outras atividades com vistas à libertação do sistema escravista (Xavier, Farias & Gomes, 2012).

No entanto, desses relatos não constam histórias de mulheres negras da região norte do Brasil. Santos (2011) fala de uma inquietação ao constatar a negação dominante da presença da população negra do estado do Amazonas. No estado do Pará, o estudo clássico que apresenta as influências da população negra é o de Salles (2008), que abre caminho para retirar da invisibilidade a presença de pessoas negras na constituição do hoje território desse estado.

Atualmente, com o avanço tecnológico, há um aumento de manifestações racistas por meio das redes sociais, visto ser esse um comportamento que cresce e se fortalece mundo afora, sempre se aprimorando. Dessa forma, as redes sociais, espaços nos quais a in-

formação e o compartilhamento de notícias dispersam-se sem muito controle, também passaram a ser utilizadas como meio de propagação do racismo. Esse recrudescer à medida que aumenta a sensação de impunidade e de camuflagem das pessoas racistas.

Ao tornar possível veicular informações até mesmo pessoais, indivíduos negros têm se tornado alvo fácil de manifestações preconceituosas devidas às suas características raciais nas redes sociais, fato que gera novas formas de sofrimento psíquico decorrentes de relações étnico-raciais estabelecidas no meio virtual. Esse fato gera, também, a necessidade da criação de formas específicas de combate a esse tipo de crime, uma vez que suas consequências extrapolam o mundo virtual.

Em contrapartida, observa-se o crescimento de formas atualizadas de enfrentamento ao racismo na virtualidade, demonstrando que a população negra resiste aos lugares desumanos e/ou de subalternidade em que as pessoas racistas insistem em colocá-las. Assim como houve diversas formas de resistência ao tráfico africano, à escravidão e às diferentes formas de invisibilizar a população negra na história do Brasil, também o mundo virtual tem possibilitado maneiras específicas de enfrentamento e resistência às formas contemporâneas de racismo.

Uma dessas maneiras é o compartilhamento de vivências de violências raciais de mulheres negras a partir de suas páginas pessoais nas redes sociais ou na criação de coletivos que têm como objetivo a manifestação de histórias de enfrentamento a esses tipos de situação. Além de denunciar o racismo de que são vítimas, essas mulheres acabam ajudando a fortalecer outras mulheres que ainda não desenvolveram recursos pessoais para lidar com essas situações. Em contrapartida, fortalecem-se em sua identidade racial ao receber comentários positivos sobre sua estética e atitudes, o que gera uma verdadeira onda de fortalecimento em grupo, uma vez que umas acabam espelhando-se nas outras. A partir desse tipo de atitude, essas mulheres têm conseguido denunciar e enfrentar o racismo a partir

de um aspecto bastante discutido pelo próprio movimento negro: a estética.

A reflexão a respeito do uso das tecnologias e do mundo virtual como instrumento favorecedor do enfrentamento ao racismo entre mulheres negras da Amazônia brasileira, especificamente do estado do Pará, foi definida como objetivo deste trabalho, considerando-se as justificativas já apresentadas. Coletaram-se informações das redes sociais, especificamente da página do movimento paraense *Crespadas* (<https://www.facebook.com/crespadas/>), no Facebook, que apresentam depoimentos de mulheres negras da cidade de Santarém sobre a experiência de assumir seus cabelos naturais.

O interesse na temática surge a partir da identificação pessoal com esse tipo de atitude de enfrentamento e resistência a situações de preconceito racial. Adad (2012) afirma que qualquer “cientista é um sujeito encarnado, que possui um corpo e, assim, participa do quadro que pinta ... O sujeito encarnado participa de uma dinâmica criativa de si próprio, e do mundo no qual está em permanente intercâmbio” (p. 257).

Para Santos (2011), a negação de uma identidade negra amazônica é característica dos centros de formação superior e das escolas, devendo ser explicitada e debatida em favor da construção de uma identidade negra positiva incluída em uma sociedade racialmente diversa. Martins (2013) diz que a aproximação com uma identidade europeia por pessoas negras é um recurso aprendido, primeiramente, no núcleo familiar de origem que oferece os primeiros modelos identificatórios para construção de uma identidade racializada. É o grupo familiar que vai favorecer a construção de uma identidade positiva desde o início da vida, o que, por sua vez, possibilitará o enfrentamento de dificuldades que surgirão dali para frente. Na população negra da Amazônia, esse recurso aparece nas formas autoidentificatórias “parda/o”, “morena/o”, “cabocla/o”, termos cunhados por quem “vem de fora” a fim de tentar amenizar as influências de populações indígenas e negras na conformação da sociedade amazônica.

Especificamente para as mulheres negras no estado do Pará, essas formas de se identificar racialmente as leva a assumir uma identidade racial híbrida com as populações indígenas, cantando e afirmando sua “morenidade” e até mesmo utilizando recursos estéticos que modificam suas características físicas, distanciando-as do fenótipo negro considerado de menos valor. E é contra essa padronização que lutam e resistem as mulheres cujos depoimentos aqui serão apresentados.

Mulheres negras da Amazônia paraense: um lugar estranho de pertencimento

Para se compreender a maneira como se constroem as identidades raciais das mulheres negras da Amazônia paraense é importante realizar uma descrição, ainda que breve, do processo histórico de ocupação desse espaço para além dos seus povos originários. A esse respeito, recorre-se aos trabalhos de Bentes (2013) e à importante obra de Vicente Salles (2008) que, sem pretensão de realizar um tratado histórico completo sobre a presença de populações negras na Amazônia, ajudam a entender a entrada e as influências marcantes dos povos africanos e seus descendentes na identidade racial dessa região do Brasil.

Segundo Salles (2008), entre fins do século XVI e início do século XVII, exploradores ingleses tentaram apossar-se do extremo norte do território brasileiro, até então não reclamado oficialmente pela colônia portuguesa. Instalaram feitorias às margens do Rio Amazonas, porém não obtiveram êxito em seu empreendimento devido, especialmente, às condições geográficas do lugar e à resistência apresentada pelas populações originárias a se submeter à escravidão. Além disso, havia interesse dos exploradores ingleses em manter relações amistosas com os indígenas, a fim de garantir a dominação mais tranquila daquele território. Assim, houve a entrada dos primeiros grupos populacionais vindos do continente africano com fins de escravização.

Apesar desse registro antigo, não é possível afirmar, até o momento, a quantidade real de pessoas negras que foram trazidas para a Amazônia com fins de trabalho escravo. Bentes (2013) relata que as estimativas giram em torno de 93 mil africanas/os, desde as primeiras inserções feitas pelos ingleses. Não é apresentado, contudo, um recorte de gênero nesses dados, visto ser essa uma visão transversal de interesse muito recente, até mesmo na descrição histórica da conformação étnico-racial da Amazônia paraense.

Sabe-se, de qualquer forma, que a manutenção da invisibilidade de mulheres negras nessas fontes impede o reconhecimento da sua importância para a construção da sociedade, visto serem elas que, além de altamente exploradas e maltratadas, realizaram os principais trabalhos de cuidados, seja com os colonizadores – em funções como amas de leite, escravas domésticas, iniciadoras sexuais dos filhos do senhor de engenho –, seja com a proteção ao seu próprio grupo de pertencimento das crueldades dos senhores de engenho – alimentavam, às escondidas, escravizados que estivessem de castigo, cuidavam dos doentes com ervas e mandingas (Bentes, 2013).

Tokita (2013) ilustra o sofrimento da mulher negra na atualidade com a obra de Conceição Evaristo (2003), *Ponciá Vicêncio*, relatando, a partir da personagem que dá título à obra, a existência de “uma tristeza profunda de quem sabe no corpo o significado das palavras ali contidas” (p. 121). Esse corpo das mulheres negras ocupa um “não lugar” vivenciado de maneira duplamente violenta e que carrega as marcas das exclusões sexistas, raciais, de classe, papéis sociais a elas atribuídos sem considerar sua “potência subjetiva”, que as coloca e mantém na linha de frente, tanto das violências quanto das lutas por outras condições de vida mais dignas, humanas e cidadãs (Tokita, 2013). Souza (1983) descreve essa dicotomia sofrimento-resistência:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigên-

cias, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (pp. 17-18)

De acordo com Werneck (2008), com o fim da escravidão, as mulheres negras procuram garantir maiores e melhores condições de participação e equidade social. Para tanto, passam a assumir frentes diversas de lutas. Então, esse processo não é recente, e vem configurando-se de maneiras variadas no decorrer do tempo, dependendo da maneira como se apresentam os desafios relacionados às questões raciais para as mulheres negras. Fortalecer os espaços já conquistados e garantir novos lugares tem sido parte da caminhada histórica das mulheres negras no Brasil. Na Amazônia paraense não é diferente, uma vez que as atitudes racistas da sociedade não param de se (re)inventar.

Como vivemos em uma sociedade tecnológica, esse também tem sido um meio utilizado pelas mulheres negras da Amazônia paraense para se autoafirmarem positivamente. Em contrapartida, há manifestações de racismo crescentes que exigem combate constante por parte dessas mulheres e que têm mostrado crescimento a partir de diversas frentes. Esse tipo de combate pede que, além das ruas, essas mulheres posicionem-se na fala e na produção acadêmica e estética ao se permitirem assumir o cabelo natural – crespo ou cacheado –, apresentando diversidade antes inimaginável devido à ideia do Brasil como democracia racial, de possibilidades de vivenciar a identidade negra.

Redes sociais e enfrentamentos ao racismo sexista

A memória ancestral atualiza as infundáveis humilhações, suplícios e punições a que foram sujeitadas as pessoas africanas trazidas ao Brasil para servir ao regime escravocrata. Essa violência não pode mais ser excluída da historiografia oficial, uma vez que ainda se manifesta de maneira velada para quem a pratica, mas de maneira mui-

to explícita para quem a sente no próprio corpo. Essa dor intensa se multiplica nas mulheres negras devido às suas identidades racial e de gênero. Segundo Carneiro (2013):

Somos testemunhas, sobreviventes desta história em que uma raça e um sexo condenados compõem uma unidade que aprisiona o corpo feminino negro, deslocando-o para o domínio do “não ser”. Antítese do ser hegemônico, os homens brancos; antítese do ideal feminino, as mulheres brancas. (p. 10)

No entanto, ainda que não seja possível deixar de lado a denúncia do racismo sexista como vem sendo comum na divulgação da falsa democracia racial brasileira, também não tem sido estratégia de luta eficaz focar exclusivamente nesse sofrimento intenso. Há quantidade considerável de trabalhos acadêmicos e atividades dos movimentos sociais negros e feministas negros que tentam evitar a vitimização das mulheres negras que, sem negar a desumanização a que têm sido submetidas, exploram, criam e fortalecem formas de resistência que as devolvem a uma humanidade até então negada. Ao se debruçar sobre essas experiências coletivas, Carneiro (2013) afirma que “é possível ter a alma aquecida pelo orgulho das lutas e resistências travadas no passado e no presente das quais emergimos, cada vez mais fortes, como atesta o florescimento de organizações de mulheres negras por todo o país” (p. 10).

Tokita (2013) fortalece esse pensamento dizendo que, mesmo em situações extremas de dor e sofrimento históricos, as mulheres negras, na história do Brasil, têm conseguido construir formas de resistência nos espaços possíveis, devido, especialmente, à “potência de buscar e criar novos horizontes” (p. 127). Conclui que ser mulher não é fácil. Contudo, ao se reunir, têm conseguido encontrar maneiras de burlar o racismo sexista que ainda as impede de conquistar espaços privilegiados na sociedade:

A conquista da liberdade e da igualdade pode ser sempre frustrada pela ação implacável do racismo e da discriminação. Mas, lá como

cá, hoje como ontem, a subordinação imposta como destino é subvertida, e lá vêm elas: são professoras, escritoras, deputadas, pintoras, doutoras, atletas, maestrinas, compositoras, ativistas, militantes desafiando os persistentes processos de exclusão. (Carneiro, 2013, p. 11)

Na atualidade da sociedade tecnológica, a utilização da internet tem sido favorecida pela rápida expansão e facilidade de uso. Castells (2006) diz que essas tecnologias vêm apresentando evolução crescente desde a década de 1940, provocando transformações até mesmo nas formas de estabelecimentos, produção e reprodução das relações sociais. A apreensão do mundo, as concepções do que é verdade e realidade, as possibilidades de manifestação de opiniões sobre qualquer assunto, tudo se torna possível no mundo virtual, oferecendo uma ideia de “terra de ninguém”, segundo o autor.

Práticas de discriminação racial, de gênero, de classe social, religiosa e etária, dentre outras, têm surgido com mais frequência, devido às facilidades tecnológicas oferecidas pela internet. Deve-se levar em consideração, ainda, que a internet tem sido um meio muito importante e cada vez mais utilizado, especialmente pela juventude, como propagador de opiniões e estabelecedor de relações que podem ser mais difíceis no mundo fora da virtualidade. As redes sociais são os exemplos mais contundentes dessas maneiras de se relacionar proporcionadas pelo mundo virtual.

Em contrapartida, o mundo virtual também tem sido utilizado como lugar de enfrentamento ao racismo sexista e fortalecimento de uma identidade positiva pelas mulheres que não se permitem mais permanecer em lugares subalternos. Mesmo assumindo os cuidados principais com o lar e os filhos, e às vezes também com os companheiros, tendo que dar conta de trabalho externo, em geral mal remunerado, e sendo as principais usuárias de serviços de saúde de péssima qualidade, as mulheres negras ainda são vítimas constantes de racismos mascarados que as colocam como preteridas em relações conjugais estáveis e duradouras, não aparecendo, ainda, como mo-

delos ideais de beleza nas campanhas publicitárias ou nos programas de TV (Werneck, 2008).

No que se refere ao território amazônico, ainda é preciso mostrar sua existência e contribuições com a constituição desse lugar. Então,

como se cura de toda esta dor? ... o movimento social é uma via para esta cura, é um espaço de fortalecimento subjetivo que pode culminar na construção de novas histórias, tanto para estas mulheres quanto para as que virão depois delas. (Tokita, 2013, p. 132)

A ativista política norte-americana bell *hooks* (bell hooks, 2005) descreve suas experiências, desde a infância, com seus cabelos, e de meninas e mulheres norte-americanas com quem teve a oportunidade de dialogar. Gomes (2008) discute esse mesmo tema, em terras brasileiras, na obra *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Tanto para bell hooks quanto para Gomes, o cabelo negro natural é utilizado como arma política de combate ao racismo sexista que ainda impera na sociedade mundial, independente da época histórica e das inúmeras denúncias que vêm sendo feitas constantemente pelos movimentos negros e feministas negros.

Resistência e enfrentamento ao racismo sexista a partir do empoderamento estético

A violência contra as mulheres, embora esteja presente em todas as classes sociais, incide de maneira diferente entre os segmentos mais fragilizados da população, nos quais se incluem as mulheres negras. Ao trabalhar com a violência racial, é importante incluir, como contraponto, as potencialidades e as resistências que essas mulheres vêm construindo ao longo do tempo (Werneck, 2008).

O *Crespadas* é um coletivo que teve início em meados de maio de 2016, na cidade de Santarém, e que tem como objetivo enfrentar o racismo sexista, especialmente na cidade, a partir do empoderamento estético de mulheres negras. Propõe-se a divulgar positivamente a

imagem de mulheres negras, utilizando as redes sociais, em especial o Facebook, como meio de propagação da autoimagem positiva dessas mulheres. Analisaram-se de forma compreensiva os depoimentos de 12 participantes do movimento *Crespadas*, com transcrição de trechos organizados em cinco categorias de análise, de acordo com uma compreensão genérica a respeito das temáticas relatadas por cada “crespada”, como são denominadas as depoentes neste trabalho.

Os temas que emergiram como base reflexiva foram: (a) pressão externa pelo padrão estético euronormativo – em que os relatos indicam como se sentiram pressionadas pelas falas de familiares, amigas/os e conhecidas/os, desde a infância; (b) relatos de sofrimento para seguir o padrão estético euronormativo – em que são apresentadas situações de sofrimento psíquico pela dificuldade de aceitação do cabelo natural; (c) tomada de consciência política a partir da estética – com relatos de posicionamentos políticos e de como os cabelos têm relação com esse discurso, fortalecendo a identidade negra assumida por essas mulheres; (d) mudança na visão de si própria ao assumir os fios naturais – a descoberta de si mesma e o aprendizado de novas formas de lidar com o próprio cabelo; e (e) as manas como meu espelho – eu como espelho das manas – no qual são apresentados relatos de fortalecimento identitário negro a partir de outras mulheres e como elas ajudam a fortalecer outras meninas e mulheres que passam ou desejam passar pela transição capilar.

Pressão externa pelo seguimento do padrão estético euronormativo

Apesar de a população brasileira ser majoritariamente negra – conjunto das pessoas que autodefinem como pretas ou pardas, segundo critério do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) –, o padrão estético almejado é o branco e a aproximação ou o distanciamento desse padrão é fator importante na possibilidade que uma pessoa tem de ser vítima de racismo. Assim, a cor da pele e a estrutura dos fios capilares ganham um significado que vai para além da pessoa que o manifesta, atingindo o grupo racial ao qual ela pertenc

ce, construindo-se tanto no olhar para si própria/o quanto na relação estabelecida com as outras pessoas. Entre as mulheres negras, essa afirmação ganha ainda mais importância devido às pressões sexistas, além das raciais, conforme apresentado no seguinte depoimento:

Lembro bem das “brincadeiras” racistas que sofria ao pisar na rua, e que algumas pessoas diziam “alisa teu cabelo, que vai ficar bonito”, bom e lá se foram longos anos de puxa e estica, dores de cabeça, horas sentada numa cadeira no salão de beleza, isso quando não fazia em casa, um sofrimento imenso, ouvia no salão que pra ficar bonita, tinha que sofrer. (crespada)

Pertencer ao grupo, apoio de amigas/os e familiares, representação positiva da estética na TV e nas propagandas são alguns aspectos que também aparecem como fatores importantes para a não aceitação do cabelo natural:

Sempre quando me perguntam, com espanto, por que eu alisava o cabelo, eu respondo: “para ser pertencente ao grupo”. As pessoas riem achando que estou fazendo graça, mas não ... Para mim, pertencer ao grupo era importante! Mas que grupo é esse? Reflexão. (crespada)

Hooks (2005) relata que, apesar do reconhecimento da segregação racial, é difícil desvincular a preocupação de mulheres negras com a aceitação de seus cabelos naturais e o reconhecimento do padrão estético branco como ideal de beleza a ser atingido. As formas de enfrentamento ao racismo de mulheres negras a partir da estética têm sido pouco legitimadas, o que provoca, em parte, uma vinculação ainda mais estreita e forte entre aquelas que desejam assumir os fios naturais. Outras, por sua vez, ainda passam pela transição do liso ao crespo/cacheado sozinhas, o que traz dificuldades de autoaceitação.

Para Gomes (2008), a autoaceitação se torna difícil, especialmente na infância, devido à necessidade do reconhecimento de outras pessoas significativas em um período crítico de construção da autoimagem. Devido à estruturação racista muito bem fundamentada

da sociedade brasileira, meninas negras têm crescido com uma visão deturpada e negativa de si mesmas. Tornam-se, então, mais suscetíveis às pressões externas para assumir características fenotípicas que não condizem com as suas naturais.

Sofrimento para seguir o padrão estético euronormativo

O sofrimento decorrente do racismo é algo que já vem sendo discutido há alguns anos pela psicologia (Instituto AMMA, 2008). Nos depoimentos publicados na página do coletivo *Crespadas*, o sofrimento decorrente do racismo surge nos relatos dos momentos de alisamento. Trata-se de uma violência física e psíquica, uma vez que o cabelo crespo transformou-se em uma marca inegável que materializa a negritude de forma objetificada no corpo (Gomes, 2008). Hooks (2005) diz que a sociedade, em suas atitudes sistemicamente racistas, insiste em se aproveitar dos sentimentos de insegurança de mulheres negras em relação à sua estética.

Eram horas de sofrimento no salão, ardência nos olhos e fome, porque muitas vezes ia de manhã e só saía de tardinha. Aos 11 anos “a menina do cabelo duro” tentava se tornar igual às outras da escola ... toda aquela fumaça da química agredia os meus olhos e nariz; o meu couro cabeludo era queimado com a chapinha, mas eu saía daquele lugar de acordo com uma beleza adequada, que me fazia sentir estar encaixada na sociedade. (crespada)

Hooks (2005) relata que não importa o que as mulheres negras façam para se sentirem aceitas pela sociedade: elas serão, constantemente, lembradas de que fazem parte de um grupo racial visto e tratado como inferior. E o alisamento, por si só, não é capaz de retirar as mulheres negras das inúmeras situações desvantajosas a que estão submetidas (Marcondes, Pinheiro, Queiroz, Querino, & Valverde, 2013; Waiselfisz, 2015).

estar nessa fase de não aceitação do crespo, fazia-me pensar na pos-

sibilidade de voltar às raízes, pois ter o cabelo liso não me permitia sentir uma identificação comigo mesma. Mas depois eu levantava todos os possíveis apelidos, olhares, risadinhas, que poderiam surgir caso eu passasse com um cabelo mais cheio pelas ruas. (crespada)

O cabelo, então, é vivenciado como um inimigo a ser combatido por causar dor e sofrimento emocional, além do físico. O cabelo crespo é vivido como um território desconhecido, que deve ser controlado a fim de não causar tanto sofrimento. Hooks (2005) relata que o medo de perder a consideração das pessoas próximas é um dos fatores mais fortes na decisão de alisar ou na dificuldade em parar de alisar. Aparece, nessa situação, aquilo que Gomes (2008) afirma ser a grande dificuldade das mulheres negras em uma sociedade estruturalmente racista: reconhecer que, para elas, a alteridade são as mulheres brancas. A partir desse reconhecimento, pode-se, então, estabelecer outras formas de relacionamento com os cabelos crespos ou cacheados:

a convivência com as crianças e adolescentes na escola, da rua onde moro e em outros lugares, só reforçou o que já estava instalado: a falta de apreço por cachos ... Perdi as contas de quantas vezes ouvi: “cabelo fiúá”, “cabelo de bombril”, “prende teu cabelo”, “alisa isso”, “vamos fazer uma vaquinha pra pagar um alisamento pra ti!” ... na época, eu não sabia me defender, era muito boba em todos sentidos! Sofria calada e cada vez mais só fomentava aqui dentro do meu eu, o ódio por esse cabelo. (crespada)

As reações externas estão sempre relacionadas com a exploração e a opressão racista e sexista direcionadas a elas, construídas desde a colonização e presentes de forma escamoteada até os dias atuais. Mulheres negras internalizam a mensagem de que não serão consideradas aceitáveis se não alisarem seus cabelos (bell hooks, 2005). Nesse contexto, é importante não se resignar com as formas de sabotagem da supremacia branca em relação à estética negra, especialmente ao reconhecer que “o cabelo crespo carrega significados culturais, políti-

cos e sociais importantes e específicos, que os classificam e localizam dentro de um grupo étnico-racial” (Gomes, 2008, p. 26).

Tomada de consciência política a partir da estética

Gomes (2008) diz que a construção da identidade étnico-racial negra no Brasil passa por períodos complexos e que o cabelo, assim como a cor da pele, têm sido características importantes da ressignificação do corpo negro, com recriações constantes de formas identitárias que se apoiam na ancestralidade africana para se autoafirmar positivamente. Conforme se fortalecem na ressignificação de suas identidades negras, mais complexas se tornam as compreensões desse processo, como pode ser identificado no depoimento:

Incentivo não é o mesmo que representatividade e era isso que sentia falta. Meu processo de aceitação começou quando me identifiquei como negra e me empoderei como tal, quando entendi que meu cabelo volumoso e armado era um traço da minha ancestralidade. Aos poucos fui soltando meus cabelos sem precisar molhar, nesse processo me descobri e me construí feminista, me libertei. Aliás, o volume virou aliado. Me senti linda e me amei. Soltar meus cabelos foi e é um ato político e de resistência! (crespada)

A história colonial e pós-colonial tem sido muito cruel com as mulheres negras. Contudo, da maneira como vem sendo contada, não as permite conhecer um ponto de vista mais positivo de suas ancestrais, sempre relatadas apenas como escravas dóceis e submissas. Quando se pensa na região amazônica e na negação da presença negra nesse espaço do território brasileiro, o desafio ganha novos contornos, pois é ainda considerado natural pensar na população negra da Amazônia apenas como miscigenada, enquanto que nas relações sociais cotidianas as mulheres negras continuam sendo alvos preferenciais dos piores serviços e condições materiais e imateriais de vida.

As lutas antigas dos movimentos negros organizados mostram a importância de as mulheres negras lutarem, individualmente, a par-

tir da construção de uma consciência crítica que as capacite a refletir sobre as questões interseccionais de raça e gênero que ameaçam e dificultam a construção de uma vida mais digna. Contudo, esse ativismo não deve estacionar no individual, mas alcançar outras mulheres para que se movam em um posicionamento também politizado de sua condição feminina negra (bell hooks, 2005).

Mudança na visão de si própria ao assumir os fios naturais

Os relatos das descobertas dos fios naturais permitem entender uma nova relação que se estabelece entre as mulheres negras e seus cabelos. Esse pode ser compreendido como um processo conflituoso que se constrói a partir de um lugar social, que é nascer em uma família negra que segue a lógica do branqueamento e, na vida adulta ou mesmo no final da adolescência, contrapor-se a esse padrão. Essa libertação de estereótipos passa pela aceitação e pelo cuidado do cabelo e do corpo negros – inclusive dos relacionados a modos únicos de ser negra e usar os cabelos naturais (Gomes, 2008). Começam, então, a cair por terra tanto a lógica do branqueamento quanto a homogeneização da sua identidade negra feminina, quando se permitem criar novas possibilidades de penteados e apresentação dos cabelos:

Cortei bem curto e hoje ele tá aí, free, lindo, e eu posso dizer que nunca me senti tão bem com ele. Hoje vejo que isso não é só sobre cabelo, é a história de meu povo, é a melhor herança genética que eu poderia ter. É até uma espécie de arma, pois posso me armar para enfrentar o preconceito, e é isso que eu faço. É um presente! (crespada)

Hooks (2005) diz que a insatisfação com o estilo do cabelo perdura, especialmente quando ele não corresponde a um padrão estético de um crespo/cacheado ideal. A verdadeira libertação só acontece, de fato, quando a mulher negra desiste de alcançar qualquer padrão e aprende a lidar com seu cabelo a partir dele próprio. E a troca de informações e experiências com outras mulheres é um fator que

ajuda bastante nesse processo, especialmente porque não é possível se manter indiferente à falta de reconhecimento alheio a respeito de quem somos (Gomes, 2008).

As manas como meu espelho – eu como espelho das manas

As trocas de experiência permitem às mulheres se reconhecerem e desenvolverem autonomia para assumir sua identidade negra, diminuindo as possibilidades de sofrimentos físicos e psíquicos decorrentes das imposições sociais. As armas utilizadas para enfrentar o racismo sexista são diversas e, nos depoimentos, aparecem com bastante frequência o ativismo político a partir do movimento feminista e do apoio recebido de pessoas próximas, conhecidas ou não:

Através de incentivos de pessoas maravilhosas comecei a deixar minhas madeixas ao vento, conheci formas de cuidar da cabeleira e passei a dar cortes a ele, e hoje ainda em transição tenho uma cabeleira que amo, cuido e faço questão de deixá-la livre. Dei alforria ao meu cabelo e isso é incrível! ... comecei a perceber as cacheadas ao meu redor, conheci mulheres lindas que usavam os seus cabelos naturais, me identifiquei e me empoderei como mulher negra. (crespada)

Gomes (2008) relata que os salões de beleza autodenominados étnicos transformam-se em espaços de luta e reflexão política a partir de modos não convencionais e, até mesmo, nem sempre percebidos explicitamente. Nesses espaços é mais forte a noção de que “para o negro, o estético é indissociável do político” (p. 130). Em um dos depoimentos, por exemplo, essa noção estética aparece de maneira explícita ao se ver nas outras: *“pela primeira vez eu me vi representada, me via nas companheiras negras com seus lindos e volumosos cabelos e isso fez crescer dentro de mim a vontade de deixar meu cabelo natural”* (crespada).

No reconhecimento de que uma decisão individual alcança, com frequência, o grupo, as mulheres negras devem compreender as implicações desse para outras mulheres que estejam com dificuldades

de assumir o cabelo natural. Hooks (2005) dá o exemplo de quando uma mulher, já fortalecida na sua identidade negra, deseja alisar apenas por capricho, o quanto essa atitude pode ser danosa para ela e para outras mulheres, já que o cabelo alisado tem uma relação forte e direta com o sistema de dominação racial vivido desde o nascimento pelas mulheres negras.

Considerações finais

O intercâmbio das pessoas africanas que vieram para o Brasil escravizadas está no nível da alma, pois trocam entre si a experiência do sofrer, da perda da imagem humana e positiva, do exílio. Ao procurar sua alma, a recuperação da sua própria imagem, a população negra se volta para a mãe África, a fim de resgatar o que foi perdido ou impedido de se manifestar abertamente e fortalecer, na diferença, aquilo que se ligou com a cultura indígena de maneira tão explícita na região amazônica, onde as identidades raciais negra e indígena se perdem, diluídas em uma identidade cabocla dada pelos colonizadores.

Esse retorno às raízes africanas para se autoafirmar e se fortalecer identitariamente a partir da raça é algo legítimo apenas para a população negra, que tem sido historicamente negada (ou subvisibilizada) em sua humanidade no desenvolvimento histórico da nação brasileira. Na historiografia, esse fenômeno aparece com o foco na população africana apenas como escrava, em situação de passividade. Atualmente, esse intercâmbio de almas transforma-se, com muita luta e dor, em um reconhecimento identitário com a/o outra/o e se expressa de uma variedade de formas: na estética, na música, na dança, na religiosidade, nas artes em geral e, ainda mais recentemente, nos estudos de autoras e autores negras/os, inclusive das diásporas africanas.

O corpo negro e feminino é o instrumento primordial dessa luta. Reconhece-se a importância de torná-lo positivamente visível. Ao

se sair da invisibilidade, tem-se a chance da construção e do fortalecimento da própria identidade, sem a obrigatoriedade de se recorrer ao padrão estético europeu dominante. Sendo o corpo o lugar privilegiado dessa visibilidade negra positiva, é ele que manifesta, à primeira vista, a memória da ancestralidade negra na sua dicotomia e almejada liberdade das/os ascendentes africanos e a dor da escravidão. Mas essa manifestação dá-se nas ações e na relação estabelecida, também, com o lugar político ao qual a pessoa negra pertence.

O Brasil é uma nação constituída a partir da dor e desumanização de antepassadas/os negras/os que, apesar de terem edificado este país, até hoje não recebem o devido reconhecimento. E quando sua descendência briga por essa visibilidade, cidadania e humanidade, é rechaçada e recolocada naquele mesmo lugar naturalizado pelo povo colonizador. Mas o corpo fala mais alto e a resistência segue, persiste e se fortalece na energia do Ubuntu!

Referências

- Adad, S. J. H. C. (2012). Habitar a pesquisa e/ou o que da pesquisa habita em nós: escuta sensível do corpo do pesquisador da Educação. In B. M. M. Mendes, C. L. O. Cabral, & J. A. M. Sobrinho (Orgs.), *Pesquisa em educação: múltiplos referenciais e suas práticas* (pp. 108-134). Teresina: EDUFPI.
- Bentes, N. (2013). *Aspectos da trajetória da população negra no Pará*. Belém: UFPA; GEAM.
- Carneiro, S. (2013). Prefácio. In S. Schumacher & E. V. Brazil (Orgs.), *Mulheres negras do Brasil* (ed. cond., p. 7). Rio de Janeiro: Senac Nacional.
- Castells, M. & Cardoso, G. (Orgs.). (2006). *A sociedade em rede: do conhecimento à ação política*. Lisboa: Debates. (Centro Cultural de Belém)
- Crespadas. (2016). *Depoimentos*. Recuperado de <https://www.facebook.com/crespadas/photos/a.1122332847788840.1073741828.1122321087790016/1179140948774696/?type=3&theater>
- Evaristo, C. (2003). *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza.

Gomes, N. L. (2008). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autentica.

Gomes, N. L. (2012). *A mulher negra que vi de perto*. Belo Horizonte: Mazza.

Hooks, b. (2005). Alisando o nosso cabelo. *Revista Gazeta de Cuba: Unión de escritores y Artista de Cuba*. Recuperado de https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/#gs.uR_ZrlE

Instituto Amma - Psique e Negritude. (2008). *Efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Marcondes, M. M., Pinheiro, L., Queiroz, C., Querino, A. C., & Valverde, D. (Orgs.). (2013). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília, DF: Ipea. Recuperado de http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=20978

Martins, L. L. P. (2013). *Aforresilientes: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina. Recuperado de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:QLAiZUZby_0J:sobrare.com.br/Uploads/20130422_dissertao-lucenia.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br.

Salles, V. (2008). *O negro no Pará: sob o regime da escravidão* (3ª ed.). Belém: Instituto de Artes do Pará.

Santos, E. M. (2011). Identidades e trajetórias de docentes negras(os) da UFAM. In P. M. Sampaio (Org.), *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia* (pp. 267-298). Belém: Editora Açaí; CNPq.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.

Tokita, M. F. (2013). Mulheres negras. In *Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina* (pp. 120-133). Recuperado de http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v9_marcia_GVII.pdf

Waiselfisz, J. J. (2015). *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília, DF: ONU Mulheres. Recuperado de http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2015_mulheres.php

Werneck, J. (2008). Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In *Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil* (pp. 78-92). Rio de Janeiro: Criola.

Xavier, G., Farias, J. B., & Gomes, F. (Orgs.). (2012). *Mulheres negras no Brasil escravista e pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro.

O CAPITAL HUMANO: UMA CRÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

Flávia Cristina Silveira Lemos

Dolores Galindo

Franco Farias da Cruz

Renata Vilela Rodrigues

No neoliberalismo, o governo assume a característica de uma tecnologia que gere a conduta dos outros: governar é agir sobre as pessoas que devem ser consideradas livres. Nessa arte de governar, o mercado torna-se instrumento de inteligibilidade, verdade e medida da sociedade e do governo (Foucault, 2008a; Lazzarato, 2013). Já a biopolítica regula o planejamento e a gestão de saúde, de higiene, da alimentação, do controle de natalidade, das taxas de mortalidade, da regulação da sexualidade, enfim, das estatísticas, demografias, geopolíticas, impactos econômicos e políticos, por meio das análises de probabilidade (Castiel, 2010; Foucault, 2008a).

Foucault (2008a), no livro *o Nascimento da Biopolítica*, traça a maneira como passamos de um regime liberal, desenvolvido durante o século XVIII, para um Estado do bem-estar social (keynesianismo), o qual emerge no início do século XX, e, finalmente, a partir da década de 1970, para uma governamentalidade neoliberal. Apesar de o liberalismo e o neoliberalismo exibirem semelhanças na forma de governar, têm sido equivocadamente empregados como iguais.

O neoliberalismo apresenta algumas particularidades em relação ao liberalismo. Tem descontinuidades históricas. Foucault (2008a), tomando como exemplo a forma de governar de grande parte da Europa e dos Estados Unidos, mostra que o liberalismo nasce no século XVIII como uma arte de governar os homens, suas condutas, suas ações e reações, com base em algo que se chama Estado e nas teorias econômicas de Adam Smith e dos fisiocratas.

As principais características do liberalismo são: (a) uma forma de veridicção do mercado baseada na concorrência entres os Estados com o objetivo de enriquecimento da economia estatal. Tal concorrência só é possível à medida que se instaura uma economia política, que consiste num “método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação” ao manter o equilíbrio econômico entre os Estados (Foucault, 2008a, p. 19); (b) o mercado, ao estabelecer qual o preço justo a se pagar nessa relação concorrencial, discerne quais práticas de governamentalidade são verdadeiras e quais são erradas, empregando, com isso, uma autolimitação do Estado pelo cálculo da utilidade governamental; e (c) o liberalismo é produtor de liberdade, uma vez que ele só funcionará como razão governamental, se existirem liberdades individuais e econômicas. Todavia, essa liberdade é algo fabricado, pois é pela criação de uma razão do Estado, por meio de dispositivos de segurança, que se vai decidir até que ponto as liberdades individuais e econômicas não constituem um perigo ao interesse de todos (Foucault, 2008a).

No liberalismo, a liberdade de mercado é concedida como liberdade de deixar fazer (*laissez faire*):

o que vai possibilitar inserir uma liberdade de mercado no interior da razão de Estado e no interior do funcionamento do Estado de política é simplesmente esse mercado que, ... regido pelo *laissez-faire*, vai ser um princípio de enriquecimento, de crescimento e, por conseguinte, de poder para o Estado. (Foucault, 2008a, p. 140, grifo do autor)

Entretanto, os limites da prática governamental não são traçados por esse mercado do deixar fazer, nem pelos indivíduos que o governo dirige, mas pela própria esfera da governamentalidade enquanto um conjunto de práticas heterogêneas. Portanto, o Estado é uma abstração e efeito dessa multiplicidade de governos entrecruzados num regime disciplinar e de segurança.

No início do século XX, mais especificamente na década de 1930, surgiram políticas econômicas estatais para o bem-estar social com o intuito de reverter uma crise econômica e social instaurada pela chamada Crise de 1929 e pela queda da Alemanha nazista. Foucault (2008a) mostra que essas políticas do bem-estar, conhecidas também como Escola keynesiana, já que têm sua emergência nas ideias político-econômicas de John Keynes, consistiam em políticas econômicas intervencionistas elaboradas entre 1930 e 1960, logo após a Segunda Guerra Mundial.

Essas intervenções levaram a algo que Foucault (2008a) denomina crise do liberalismo manifestada em reavaliações, estimativas e novos projetos na arte de governar na Alemanha, antes e imediatamente após a guerra, e nos Estados Unidos, pelo presidente Franklin Roosevelt, com o New Deal, o qual objetivava recuperar e restaurar a crise econômica dos Estados Unidos por meio de uma série de medidas econômicas baseadas no bem-estar social.

Contudo, por volta de 1970, o modelo do bem-estar social começa a ceder lugar às ideias liberais desenvolvidas no século XVIII com pequenas modificações nas formas de governamentalização do Estado, a partir do desenvolvimento de uma fobia do Estado (Miller & Rose, 2012). O surgimento da arte de governar neoliberal,

“na reflexão de Foucault, indica significativas transformações nas práticas de governo de pessoas, populações e da circulação de coisas” (Rodrigues, 2013 p. 136).

Nos processos neoliberais, o Estado tem por função regular uma gestão governamental de menos intervenção no mercado e exercer uma regulamentação no plano do direito público, a fim de criar uma racionalidade de governo. Também, busca administrar as condutas das pessoas sem destruir sua existência e autonomia, o que é possível pela proliferação de especialistas – médicos, cientistas, pais, agentes sociais – e da criação de alianças entre cidadãos livres e mercados internacionais (Miller & Rose, 2012).

Nessa direção, o papel do Estado consiste em criar e preservar o marco institucional apropriado para o desenvolvimento de algumas práticas para a sociedade. Ou seja, o governo neoliberal intervém “sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura” (Foucault, 2008a, p. 199).

Foucault (2008a, p. 107) apresenta duas ancoragens por meio das quais se desenvolve o neoliberalismo: “ancoragem alemã, que se prende à República de Weimar, à Crise de 29, ao desenvolvimento do nazismo, à crítica do nazismo e, enfim, à reconstrução do pós-guerra” e a ancoragem americana, “um neoliberalismo que se refere à política do *New Deal*, à crítica da política de Roosevelt e vai se desenvolver e se organizar, principalmente depois da guerra, contra o intervencionismo federal”.

No neoliberalismo alemão, a Escola de Friburgo, ou as teorias políticas e econômicas dos ordoliberais, teve papel importante na redefinição da arte liberal de governar. Diante de uma Alemanha desacreditada pela economia política e por sua população, o problema do neoliberalismo alemão consistia em reerguer um Estado que não existia mais, a liberdade econômica tinha que fazer existir e ser, ao mesmo tempo, limitadora de um Estado a partir de um espaço não estatal.

Em outras palavras, o problema da Alemanha de 1948 era “como conseguir articular a legitimidade de um Estado com a liberdade dos parceiros econômicos, admitindo-se que a segunda é que deva fundar a primeira, ou servir de caução à primeira”. Para que isso acontecesse, os ordoliberais defendiam que não é mais o Estado quem define o que é certo ou errado, como fazia no liberalismo do século XVIII, mas a economia de mercado, pela livre concorrência entre os Estados:

Pois bem, façamos o inverso e peçamos à economia de mercado muito mais do que lhe foi pedido no século XVIII, porque, no século XVIII, o que e que se pedia a economia de mercado? Que ela dissesse ao Estado: a partir de certo limite, quando se trata de certa questão, e a partir das fronteiras de certo domínio, você não intervirá mais. Isso não basta, dizem os ordoliberais. Visto que, de todo modo, o Estado é portador de defeitos intrínsecos e visto que nada prova que a economia de mercado tenha esses defeitos, peçamos à economia de mercado para ser em si mesma, não o princípio de limitação do Estado, mas o princípio interno de regulação do Estado, de ponta a ponta da sua existência e da sua ação. ... Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do Estado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado. (Foucault, 2008a, pp. 158-159)

A concorrência torna-se importante na teoria de mercado dos ordoliberais. Esse princípio de economia de mercado segue a lógica do *laissez-faire* do século XVIII, com a diferença de que, agora, está submetido a uma vigilância e a uma intervenção permanentes. A concorrência da arte de governar neoliberal é acompanhada por uma política social que visa à capitalização de todas as classes sociais, tratando-se de uma capitalização a mais generalizada possível e que terá por instrumentos a seguridade individual e a propriedade privada (Foucault, 2008a, 2008b; Miller & Rose, 2012).

Nessa direção, a concorrência não é dada como algo natural da sociedade, mas como uma estrutura dotada de propriedades formais

que podem assegurar a regulação econômica pelo mecanismo dos preços. Nessa relação concorrencial, os ordoliberais apontavam a necessidade da formalização da sociedade em formato de empresa: a casa individual, as pequenas comunidades e vizinhanças, tudo era concebido e gerenciado como empresa (Foucault, 2008a).

O neoliberalismo americano tem seus representantes na Escola de Chicago, que não foi simplesmente uma opção econômica e política, tal qual o neoliberalismo alemão, porém consistiu em “toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais do que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (Foucault, 2008a, p. 301).

Foucault enfatiza que a arte de governar neoliberal nos Estados Unidos desenvolveu-se a partir de dois tipos de programação. Em primeiro lugar, o programa de análise da criminalidade e da delinquência e da política sobre drogas, o qual permitiu que crimes entrassem nos cálculos econômicos, sendo governados por meio da teoria do capital humano. Os crimes e os usos de drogas, o comércio e o transporte dessas seriam analisados em termos elásticos de punição. Os crimes deveriam ser avaliados em termos dos danos causados, dos custos e benefícios de determinada maneira de punir. Essa política foi chamada de Law Enforcement Against Prohibition (Foucault, 2008a).

A segunda problemática era o governo da família e dos filhos pelas práticas educativas e por meio da herança genética. A preocupação tinha caráter ambientalista e evolucionista. Governar competências e habilidades, investimentos e contratos de prejuízos e lucros na relação, como essa funcionasse como uma empresa a administrar e forjar o tempo todo (Foucault, 2008a).

Capital humano, proveniência, emergência e alguns dos seus efeitos

O capital humano vem sendo definido como tudo o que pode ser, de uma forma ou de outra, uma renda futura: “é o conjunto

de todos os fatores físicos e psicológicos que tornaram uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário” (Foucault, 2008a, p. 30). Para Foucault (2008a), o capital humano é composto de elementos inatos e adquiridos. Os elementos inatos são condições inerentes aos seres humanos que se tornaram capitalizáveis, ou seja, entram nos mecanismos econômicos, como, por exemplo, os aspectos genéticos das pessoas.

Os elementos adquiridos são formados por investimentos educacionais e psicológicos dispensados pelos pais na formação de indivíduos competência-máquina: “o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano” (Foucault, 2008a, p. 315), já que essa competência-máquina que está sendo formada trará contribuições lucrativas à economia de mercado, à medida que se torna produtiva e, para os pais, gera uma satisfação psicológica.

Dessa maneira, a teoria do capital humano possibilitou reinterpretar, em termos econômicos, vários campos que até então eram considerados não econômicos. Consiste numa generalização da economia de mercado no corpo social, ou seja, as relações sociais tornaram-se também relações econômicas. Essa generalização permite que a forma econômica funcione como princípio regulador e de racionalidade para organizar o cotidiano das pessoas, como o casamento, a prisão, a criminalidade e a educação (Guareschi, Lara, & Adegas, 2010).

De forma similar ao neoliberalismo alemão, a análise econômica dos neoliberais americanos está baseada em uma sociedade constituída de unidades-empresa, “o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a empresa” que se torna, por sua vez, “certa maneira de se comportar no campo econômico – uma forma de concorrência em função de planos e projetos, com objetivos, táticas, etc.” (Foucault, 2008a, p. 240).

Na arte de governar neoliberal americana e alemã, bem como naquela que se desenvolve pelo resto mundo, a governamentalidade, concebida como o conjunto de instituições, procedimentos, análises e cálculos das maneiras de governar uma população (Foucault, 2008a), tem como saber a economia política e por instrumento técnico os dispositivos de segurança (Foucault, 2008b). Economia política refere-se a um tipo de método de governar responsável por assegurar a prosperidade de um Estado; trata-se da regulação e da limitação da produção e circulação das riquezas de uma nação (Foucault, 2008a). Os dispositivos de segurança estão diretamente articulados com a liberdade em sua dimensão jurídico-liberal, constantemente vigiada enquanto os interesses individuais são regulados, para que não se constituam como uma ameaça aos interesses coletivos.

Segurança, biomedicina e novos contornos para governar o capital humano

Aos dispositivos de segurança cabe a tarefa de proteger o interesse coletivo em detrimento dos individuais. Foucault (2008b, p. 14), em *Segurança, Território e População*, ressalta que a “segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriedade de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina”. A emergência de dispositivos de segurança dá-se no interior de mecanismos de controle social, como, por exemplo, na organização da vida urbana e da delinquência e criminalidade, e de mecanismos que têm por função modificar e regular questões inerentes da condição biológica dos seres humanos, como no caso das biopolíticas.

Foucault (2008b, p. 27) mostra, ainda, que os dispositivos de segurança vão trabalhar com o futuro, na medida em que o espaço próprio da segurança remete a uma série de acontecimentos possíveis, ao temporal e ao aleatório. Contudo, “um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado”, porque os

dispositivos de segurança trabalham, criam, organizam e planejam um dado fenômeno antes que ele aconteça, fazendo entrar em cena as práticas de prevenção e redução de danos tão comuns nas sociedades liberais e democráticas atuais. Assim, o que está no âmago dessa nova razão governamental são os jogos de liberdade e segurança (Foucault, 2008a, p. 89).

Contemporaneamente, estamos todos imersos numa política neoliberal similar àquela que ocorreu nos Estados Unidos, em que todos os aspectos da vida são passíveis de serem governados, administrados, capitalizados e comercializados. Foucault (2008a) argumenta que a teoria do capital humano permite entender os problemas de economia pelos quais passam alguns países ditos em desenvolvimento. Para ele, tais problemas emergem não apenas em termos de bloqueio dos mecanismos econômicos, mas também em consequência do insuficiente investimento do capital humano. Mas, pensando os contornos históricos a partir dos quais o Brasil constituiu-se como Estado-nação, percebe-se que a forma de política neoliberal que vivemos hoje se assemelha igualmente ao neoliberalismo alemão, uma vez que, diante de um Estado que não existia e ficou desacreditado pela população após um regime militar autoritário que esteve em vigor de 1964 a 1974, vivenciamos uma política liberal-democrática na qual a economia de mercado tem como meta a formação e a limitação de um potencial econômico para a livre concorrência entre os Estados, ao mesmo tempo em que pretende capitalizar todas as esferas do social.

De acordo com Foucault (2008a), o neoliberalismo passa a ser uma racionalidade importante para o desenvolvimento de uma biopolítica da população e do capitalismo para a liberdade econômica do mercado. Alude-se à biopolítica “para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”. Nessa perspectiva, a própria vida torna-se objeto de lutas políticas e econômicas (Foucault, 1988, p. 134).

Em outras palavras, as biopolíticas formam um conjunto de estratégias de regulação da vida, tendo como alvo os corpos das populações e objetivando produzir mais vidas, mais saúde, expressas em uma multiplicidade de dados estatísticos, médias e índices (Prado-Filho, 2010). A biopolítica tem como função fazer viver e deixar morrer, por meio da criação de estratégias de regulação para intervir no aumento da longevidade, controlar acidentes e eventualidades, melhorar a deficiência genética humana. O poder é cada vez mais “o direito de intervir para viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida” (Foucault, 2005, p. 295, 2008a).

Foucault (2005), no livro *Em defesa da sociedade*, enumera três princípios, ou três pontos, a partir dos quais se constitui a biopolítica: (a) a noção de população – a biopolítica lida com um corpo múltiplo, com inúmeras cabeças. A noção de população emerge como problema político, econômico, científico e social e que tem suas próprias regulações por meio das leis; (b) a natureza dos fenômenos – a biopolítica vai se dirigir a fenômenos coletivos que só aparecem com seus efeitos econômicos e políticos; e (c) os mecanismos implantados pela biopolítica são de medidas regulatórias – trata-se de estabelecer previsões e estimativas estatísticas a fim de criar estratégias de regulação a uma dada população, com o intuito de otimizar a vitalidade de todos. Dessa maneira, as estratégias e as contestações biopolíticas preocupavam-se com problemas inerentes à vida, considerando as formas de conhecimento, os regimes de autoridade e as práticas de intervenção desejáveis, legítimas e eficazes.

Os dispositivos biopolíticos nascem no momento em que o Estado leva em conta a questão de como se devem governar as pessoas, os bens e as riquezas; quais estratégias devem ser criadas para que um bom pai saiba fazer prosperar sua família (Lazzarato, 2000). As primeiras áreas de intervenção, de saber e de poder da biopolítica foram as taxas de natalidade, de mortalidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio (Foucault, 1988, 2005, 2008a).

Na biopolítica da metade do século XX, essas questões deixaram de ser preocupações somente estatais, tornando-se igualmente assuntos privados. Nessa perspectiva, medidas de regulação foram criadas para instruir as pessoas quanto ao cuidado com seus corpos, desde higiene básica até estratégias para controlar as doenças. O Estado empregava medidas para preservação e gerenciamento da saúde coletiva, porém eram os próprios indivíduos que deveriam exercitar a prudência biológica para o seu próprio bem-estar e de suas famílias (Ortega, 2004; Rose, 2011).

Recentemente, outros campos também entram nos circuitos e cálculos das regulações biopolíticas, como, por exemplo, manipulação gênica, fertilização *in vitro* e células-tronco. Neste trabalho destacamos o poder de gerar vitalidade que as células-tronco do cordão umbilical têm. Essas células entram nos cálculos e mecanismos biopolíticos na medida em que, devido a suas características de regenerar, serem flexíveis e robustas, podem ser congeladas, replicadas e distribuídas em qualquer localidade do mundo, sem perda de sua eficácia e, com isso, gerar vitalidade e incidir sobre as taxas de mortalidade (Waldby, 2006).

A biopolítica no século XXI abre-se, assim, para dimensões ecológicas alternativas nas quais as biotecnologias arregimentam novas formas de vida social e participação política (Novas, 2006; Rabinow, 1999). A própria vida vem se tornando assunto na problematização do cotidiano e não mero objeto de investigação. A vida em si mesma, ou própria vida (do original *life itself*), é uma terminologia criada por Franklin (2000) para se referir à forma como a comercialização da própria vida levantava indagações sobre a acumulação de capital, bem como a maneira como as pessoas têm tratado a vida, não mais como algo naturalizado, mas fabricado e comercializado pelo imaginário genético.

No texto *Life itself: global nature and the genetic imaginary*, Franklin (2000) explora o conceito de própria vida a partir da análise da popularização do filme hollywoodiano *Jurassic Park*, no qual as tecno-

logias genéticas são narradas e animadas como produção e consumo, permitindo visualizar como entidades geneticamente modificadas são nascidas, criadas, construídas e, principalmente, imaginadas pelas pessoas. Com a análise do filme, Franklin (2000) gera um conjunto de perspectivas sobre as imagens produzidas pelas indústrias genéticas que têm modulado o modo como nos relacionamos com os artefatos de inovação tecnológica e, com isso, com nossa própria vida (Franklin, 2005).

Também numa análise das estratégias da política da própria vida, Rose (2013) aponta que a política da vida em si mesma de nosso século não é delimitada simplesmente pelos polos de doença ou saúde, nem procura eliminar patologias para proteger um suposto destino da nação; na verdade, preocupa-se em controlar, administrar, projetar, remodelar e modular as próprias capacidades vitais dos seres humanos enquanto criaturas viventes, visando a fornecer segurança, bem-estar e promessas, de sorte a contribuir para a saúde individual e nacional, num nível também molecular.

A acepção da vida em si mesma está no cerne do capital biogenético, compreendido como um regime que privilegia por investimentos financeiros e um mercado em potencial lucrativo (Bradoiti, 2007). A vida em si mesma torna-se maleável às relações econômicas e a vitalidade é decomposta em objetos, como as células-tronco umbilicais, às quais se pode atribuir um valor (Rose, 2013).

Com a emergência das biotecnologias e sua intervenção cada vez mais intensa nos corpos e na saúde humana, a biopolítica contemporânea não age apenas nos fenômenos inerentes à população, tais como natalidade, mortalidade, casamento e habitação, mas também nas formas de viver proporcionadas pelas biotécnicas, as quais intervêm sobre a vida por meio da manipulação do material genético, tornando possível alterar certas condições genéticas e forjar novas formas de governo de si e do outro. Assim, economia e política cruzam-se com as tecnociências, com o objetivo de proporcionar saúde e longevidade da população.

Ainda sobre as condições biopolíticas contemporâneas, Salter e Waldby (2011) argumentam que, no contexto de mercado cada vez mais globalizado, o conhecimento e o controle do futuro de uma bioeconomia geram uma forma especial de biopolítica na qual mercados com ambição econômica e política global aliam-se aos avanços da biomedicina. Dessa forma, a biopolítica atual está dirigida às exigências globais dos mercados internacionais, ao mesmo tempo em que está embutida nas estruturas políticas locais que regulam e reformatam os corpos na direção de torná-los mais saudáveis e resistentes à deprecação do tempo.

Como aponta Prado-Filho (2010), presenciamos uma sociedade capitalista, científico-tecnológica e urbana, cujos problemas políticos e econômicos dizem respeito ao governo “do todo e de cada um” como organismos vivos, ou seja, ao governo da vida e das condutas por meio da aplicação de uma variedade de técnicas de vigilância, regulações biopolíticas e produções de vida, dos corpos e das subjetividades.

Considerações

Não podemos esquecer que vivemos, de certa forma, em dimensões e aspectos variados, sob a existência de poderes políticos e democráticos que, pelo menos em tese, têm a função de manter a paz e a justiça num Estado de direito. Nessa direção, os processos e medidas biopolíticas são aplicados e tratados de forma diferente nas localidades globais. Em uma análise do contexto europeu, por exemplo, Salter e Waldby (2011) mostram que os países da Europa ocidental começaram a regular suas populações como seres biológicos e respaldados pelas ferramentas biotecnológicas e biomédicas. Para melhorar a produtividade física e disciplinar da produção de capital, esses países incrementaram as técnicas de controle de fertilidade, nascimento, sexualidade e mortalidade com aquelas advindas das biociências contemporâneas.

Gómez (2004), ao analisar o contexto biopolítico latino-americano, enfatiza que a condição biopolítica na América Latina, ao se propor o comprometimento com o corpo e com o dever social, está ainda diretamente relacionada com as formas de governo praticadas a partir do século XIX. Castiel (2010) expõe que, em lugares como o Brasil, por exemplo, é comum visualizarmos uma forma de guerrilha que se tornou mal disfarçada e cotidiana, reinstituída nas desigualdades econômicas e sociais, nos eventos cada vez menos incomuns de violência urbana associados, muitas vezes, a ações prepotentes de instituições oficiais encarregadas pela segurança.

Entretanto, em meio a essas estratégias de segurança, vemos surgir, desde o século XXI, outra forma ainda disfarçada de interpretar as diferenças sociais nos países latino-americanos: a regulação biopolítica das características biológicas (Gómez, 2004). Essas regulações “sutis” das condições vitais dos seres humanos exercidas pelas biopolíticas constituiriam o modo atual da existência do poder político em contraponto àquelas políticas violentas e diretas da governamentalidade militar.

Nessa espécie de biopolítica, as biomedicinas estão cada vez mais ligadas à geração de propriedade intelectual e de valores para os acionistas, a partir do desenvolvimento de pesquisas básicas e aplicadas em genética humana, desenvolvidas por empresas privadas e universidades públicas. A saúde e a doença, por sua vez, emergem como campos férteis para rentabilidade das corporações. Nessa lógica, a própria medicina está se transformando e, além de ser fragmentada em uma complexa divisão do trabalho entre especialistas, tornou-se intensamente capitalizada (Rose, 2011).

A biomedicina atual configura-se como um “saber/poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos”, apresentando, com isso, medidas disciplinares para controlar e vigiar corpos individuais e efeitos regulamentares sobre a população (Foucault, 2005, p. 302).

A biomedicina, aliada às técnicas da engenharia tecidual, favorece atividades clínicas propedêuticas médicas para diagnóstico, tratamento, assistência e prevenção de doenças, e orienta possíveis patologias por meio de testes genéticos preditivos. A medicina preditiva reporta, sobretudo, ao estudo genético de indivíduos sadios para identificar genes mutantes os quais os predisponham a determinadas doenças de instalação na vida adulta. Esse tipo de medicina introduz uma forma de prevenção à doença no formato de probabilidades futuroológicas por meio de técnicas da genética molecular (Llerena, 2000).

Prever e admitir riscos, estabelecer limites e regulamentar as práticas para evitar futuras doenças são como retóricas salvacionistas fixadas pelos médicos e pela lógica preventivista em saúde no cotidiano das pessoas. Ainda hoje, a biomedicina repete a retórica da salvação da modernidade, que enfatiza o desenvolvimento de medidas tecnológicas, econômicas e políticas capazes de concorrer para formas de saber e poder que participam da urdidura de objetos novos – como aqueles próprios à medicina regenerativa, e, em torno desses novos objetos, proposições sobre o governo do capital humano assumem facetas próprias.

Referências

- Bradoiti, R. (2007). Bio-power and Necro-politics. *Springerin, Heftefur Gegenwarts kunst*, 13(2), 18-23.
- Castiel, L. D. (2010). Risco e hiperprevenção: o epidemiopoder e a promoção da saúde como prática biopolítica com formato religioso. In R. P. Nogueira (Org.), *Determinação social da saúde e da reforma sanitária* (pp. 161-179). Rio de Janeiro: Cebes.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

- Foucault, M. (2008a). *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008b). *A arqueologia do saber* (7a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Franklin, S. (2000). Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary. In S. Franklin, C. Luury, & J. Stacey (Eds.), *Global Nature, Global Culture* (pp. 188-227). Londres: Sage.
- Franklin, S. (2005). StemCells R US: Emergent Life form sand the Global Biological. In A. Ong & S. J. Collier (Eds.), *Global Assemblages: Tecnology, Politics, and Ethics Antropological problems* (pp. 59-78). United States: Blackwell Publishing.
- Gómez, Z. P. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. *Iberoamericana*, IV(15), 7-19.
- Guareschi, N. M., Lara, E., & Adegas, M. A. (2010). Políticas públicas entre o sujeito de direitos e o homo œconomicus. *Psico*, 41(3), 332-339.
- Lazzarato, M. (2000). Du biopouvoir à labiopolitique. *Multitudes: revue politique, artistique, philosophique*, 1, 1-8.
- Lazzarato, M. (2013). *Biopolítica/Bioeconomia*. In I. C. F. Passos (Org.), *Poder, normalização e violência: incursões foucaultiana para a atualidade* (2a ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Llerena, J. C. A. (2000). Genética médica nas interfaces da ciência, ética e sociedade. In pdf F. Carneiro & M. C. Emerick (Orgs.), *Limite – a ética e o debate jurídico sobre acesso e uso do genoma humano*. Rio de Janeiro: Fiocruz. Recuperado de http://www.dbbm.fiocruz.br/ghente/publicacoes/limite/genetica_medica.
- Miller, P. & Rose, N. (2012). *Governando o presente: gerenciamento da vida econômica, social e pessoal*. São Paulo: Paulus.
- Novas, C. (2006). The political economy of hope: patients' organizations, Science and biovalue. *BioSocieties*, 1(3), 289-305.
- Ortega, F. (2004). Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hanna Arendt. *Interface – Comunic., Saúde, Educ.*, 8(14), 9-20.

Prado-Filho, K. (2010). Uma genealogia das práticas de normalização nas sociedades ocidentais modernas. In S. Caponi, M. Verdi, F. S. Brzozowski, & F. Herlmann (Orgs.), *Medicalização da vida: ética, saúde pública e indústria farmacêutica* (pp. 183-191). Palhoça, SC: Unisul.

Rabinow, P. (1999). *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Rodrigues, T. (2013). Ecopolítica e segurança: a emergência do dispositivo diplomático-policial. *Revista Ecopolítica*, 5, 115-156.

Rose, N. (2011). *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Rose, N. (2013). *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus.

Salter, B. & Wadby, C. (2011). Biopolitics in China: An Introduction. *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, 5, 287-290.

WALDBY, C. (2006), "Umbilical cord blood: From social gift to venture capital", *BioSocieties*, 1(1), 55-70.

REPRESENTAÇÃO SOCIAL DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA A PARTIR DE SEUS ADEPTOS: ESTUDO EXPLORATÓRIO

Erick Rosa Pacheco

Mylena Socorro Corrêa de Sousa

Lívia Cristinne Arrelias Costa

As religiões de matriz africana têm sido, cada vez com mais frequência, lugares que despertam o interesse acadêmico, sob pontos de vista de diferentes campos do saber. A psicologia tem estudado esses espaços tendo como base teorias diversas que ajudam a olhar sob múltiplas perspectivas para as vivências das pessoas que os frequentam. A pesquisa buscou estudar como os adeptos de uma religião de matriz africana representam-se socialmente e como constataam que a sociedade os enxergam.

A Teoria das Representações Sociais, desenvolvida por Serge Moscovici, permite a compreensão dessas formas de vivência de crenças. Essa teoria pode ser compreendida como “modalidade de conhe-

cimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos” (Moscovici, 1978, citado por Bôas, 2010, p. 1). Esses conhecimentos particulares são experienciados em aspectos específicos da vida cotidiana, como as formas de crença que, por sua vez, são reapropriadas nos contextos socioculturais e históricos em que a vida de um determinado grupo se desenvolve. As formas de vida cotidiana são reguladas e se reinventam a partir de regras tácitas. Essas visam a estabelecer valores e normas daquele grupo específico a partir de processos de aprendizagem informal, o que mantém vivas e dinâmicas as formas de relação estabelecidas por e naquele grupo (Bôas, 2010).

Guareschi (2000) “expõe a atualidade e utilidade da Teoria das Representações Sociais no tratamento de muitos fenômenos sociais como forma de questionamento, nos últimos tempos, que estão levando a uma maior delimitação de sua abrangência e aumento de sua compreensão” (p. 34) e trata os fenômenos sociais como elementos da realidade social, tomados como objeto de investigação. Assim, as representações sociais são modos de conhecimento que surgem e legitimam-se na comunicação interpessoal cotidiana e têm como objetivo compreender e controlar algum aspecto da realidade social.

Estudar religião é extremamente necessário para se entender a análise das formas como cada indivíduo interage com seu meio, tanto individual quanto grupal. A religião que se faz presente nos indivíduos diz muito sobre suas formas centrais de representações, pois cada vez que o indivíduo interage com as crenças pertencentes às suas práticas religiosas, esse provavelmente passará a agir sob elas (Costa, 2014).

Partindo de um pressuposto atualizado e trazendo à tona a realidade cultural do Brasil, pode-se evidenciar que as religiões de matrizes africanas são elementos indispensáveis para o fortalecimento e reconhecimento da real identidade étnico-racial. A identidade nacional no âmbito cultural moldou-se a partir de perspectivas europeias e católicas, essas que se tornaram símbolo de poder e status, garan-

tindo lugares de privilégio a quem segue essa crença. A partir dessa construção, que proibiu e tem perseguido, até hoje, o culto a qualquer forma de religião que não fosse a adotada pelos colonizadores europeus, tornam-se mais visíveis os processos de representações sociais que trazem um imaginário preconceituoso gerado pelos pontos de vista das religiões cristãs e de seus conceitos aplicados a partir da época da colonização.

Com o passar dos tempos e movidos pelas mudanças sociais que ocorriam em suas épocas, as religiões africanas começaram a construção de um espaço socialmente aceito e útil para realização de seus princípios doutrinários. Uma das táticas que se desenvolveu desde a colonização foi o sincretismo religioso, que englobava a simbologia africana nos santos e nas práticas católicas (Costa, 2014).

Além do sincretismo, outra forma encontrada pela população oriunda da África e seus descendentes para vivenciar suas crenças religiosas foi a reconstituição, nesse novo e desconhecido lugar, de uma

comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se esta lhe falta, ele faz uma nova. (Costa 2014, p. 4)

As religiões de matriz africana concretizaram-se como lugares, mesmo que simbólicos, de práticas de resistência contra o preconceito e a discriminação racial, desde o período da escravidão até a atualidade. O sincretismo entre os santos católicos e as entidades sagradas de origem africana é a forma mais visível de mostrar essa resistência. O povo negro e os simpatizantes do culto, não satisfeitos com o movimento que vinha se dando de silenciamento de sua religião, procuraram acelerar as formas de enfrentamento à invisibilidade gerada pelo controle da sociedade cristã da época, como a Igreja Católica e o Estado.

A cultura religiosa negra é uma forma eficaz e capaz de trazer de volta a identidade perdida com o tráfico transatlântico, a partir das vivências rituais nas casas de santo construídas em âmbito familiar (Prandi, 1996). Por mais que se queira e tente, jamais se conseguirá entender por completo as doutrinas religiosas africanas, uma vez que a sociedade continua a impor seus juízos de valores e a reduzir seus princípios teológicos à necessidade de falar em uma cultura advinda dos escravos e da colonização negra (Theodoro, 2008). Assim, faz-se necessário um olhar com aspecto totalizador e, ainda mais, um olhar sem pontos de vista e com um ambiente fértil e receptivo ao novo, ao mais velho e profundo das religiões de matrizes africanas.

As representações sociais têm vários meios, métodos e lugares para se aplicar estudos. De acordo com as ideias, o pesquisador pode encontrar várias dualidades em suas análises, da mesma forma como existe em outros campos do saber. São ambientes diferenciais, ideias duplas e representações múltiplas. Trata-se de buscar, compendiar e analisar os processos mentais de cada um, aceitando suas estruturas de representações individuais (Spink, 1993).

Teoria das Representações Sociais

A teoria das Representações Sociais foi sugerida por Serge Moscovici, a partir das suas análises sobre a representação social da psicanálise. Todos os costumes, regras e normas, entre outros padrões sociais, são formas de representação, pois são conhecimentos culturais compartilhados de senso comum entre grupos e indivíduos que estão inseridos em determinado contexto social (Moscovici, 2012).

De acordo com Moscovici (2012), “todas as interações humanas, surjam elas entre duas pessoas ou entre dois grupos, pressupõem representações. Na realidade, é isso que as caracteriza” (p. 40). Sendo assim, qualquer contato, seja verbal ou não verbal, é um tipo de representação social, pois cada indivíduo carrega consigo uma determinada representação que o caracteriza. Portanto, ao estabelecer

relações, há uma troca de significações das representações de cada pessoa, e toda essa significação carrega consigo a bagagem de experiências e vivências culturais que, por sua vez, carregam a existência do ser em sociedade.

Moscovici (2012, p. 40) afirma que:

podemos afirmar que o que é importante é a natureza da mudança, através da qual as representações sociais se tornam capazes de influenciar o comportamento do indivíduo participante de uma coletividade. É dessa maneira que elas são criadas, internamente, mentalmente, pois é dessa maneira que o próprio processo coletivo penetra, como o fator determinante dentro do pensamento individual. Tais representações aparecem, pois, para nós, quase como que objetos materiais, pois eles são o produto de nossas ações e comunicações.

Dessa forma, é a partir dos aspectos do local onde o indivíduo está inserido que se absorve os conhecimentos para agregar sua subjetividade. E nessa criação da personalidade se cristalizam os conceitos e os preconceitos sociais. Formas essas que se tornam algumas vezes irredutíveis e inquestionáveis por outras configurações sociais. Concomitante às ideias de Moscovici, começamos aqui a perceber a possibilidade da geração de discriminações fundadas nos conceitos padronizados.

As representações sociais nada mais são do que fenômenos ou contemplação desses por parte dos seres humanos, a fim de oferecer uma explicação para sua existência. A visão das pessoas que põem em prática aquilo que é gerado para que as representem é uma forma de exprimir sua maneira de ver o mundo e seus fenômenos. Parte-se da finalidade de encontrar o sentido das coisas que circundam o indivíduo, além de resolver problemas centrais e algumas frustrações dos seus estados da mente. A exemplo dessas e novamente pautados nas ideias de Serge Moscovici (2012), as representações podem ser descritas como pensamentos, palavras e ações que perpetuam toda uma cultura.

As representações grupais e com características plurais são, para determinados grupos, como leis máximas e, às vezes, até mesmo sagradas. Não podem, em sua maioria, ser quebradas e/ou até mesmo contestadas ou modificadas. A exemplo disso temos as doutrinas religiosas que costumam produzir normas e regras próprias, não sendo aceitos questionamentos de outros indivíduos de fora desse grupo religioso sobre suas crenças. Aqui se percebe a capacidade de absorção dos conceitos coletivos (Moscovici, 2012).

Podem-se compreender os preconceitos como a forma que determinada pessoa tem de se resguardar do desconhecido (Moscovici, 2012). Sobre a influência que as representações têm em nível de senso comum sobre o campo vivencial de grupos sociais adversos, fala-se aqui em geração de representação preconceitual, pois, ainda segundo o autor, as preconcepções que cada grupo em si tem de outro grupo são eliciadoras das tensões entre comunidades e até mesmo entre culturas (Theodoro, 2008).

Quando o indivíduo absorve conceitos coletivos e os recebe como verdades absolutas, pode estar inserindo-se em um movimento de padrões rígidos e corretos para o grupo social do qual faz parte. Habitualmente, as religiões tendem a proporcionar uma série de regras interiorizadas pelos seus praticantes e, uma vez interiorizadas, pode se iniciar um ciclo de autoproteção.

Também habitualmente algumas religiões tendem a se colocar no lugar de detentoras da verdade e daquilo que é correto, preconizando determinados modelos de formas de viver em sociedade, não aceitando formas de crenças que têm ideias avessas às já estabelecidas por seu grupo de crença. Esse movimento dá início à geração de preconceitos e embates entre religiões diferentes. Uma das religiões que mais sofre com esse movimento no Brasil são as de matriz africana.

Moscovici, (1961, p. 48) explica:

as representações sociais que me interessam ... são as de nossa sociedade atual, de nosso solo político, científico, humano, que nem

sempre tem tempo suficiente para se sedimentar completamente para se tornarem tradições imutáveis. E sua importância continua a crescer em proporção direta com a heterogeneidade e a flutuação dos sistemas unificadores – as ciências, religiões e ideologias oficiais – e com as mudanças que elas devem sofrer para penetrar a vida cotidiana e se tornar uma realidade comum. Os meios de comunicação de massa aceleram essa tendência, multiplicaram tais mudanças e aumentaram a necessidade de um elo entre, de uma parte, nossas ciências, crenças gerais puramente abstratas e, de outra parte, nossas atividades concretas como indivíduos sociais.

Comunicação social é a base de explanação do presente capítulo como forma de explicar e expressar o real pensamento e a vivência da cultura afro-religiosa a partir de seus praticantes, a fim de compreender as representações dessa religião em suas vidas. Estudar as representações de religiões de matriz africana a partir de seus adeptos é explicar um conceito ainda incompreendido na mente da maioria de indivíduos com vivências religiosas diferentes dessa. Esse estudo é necessário para a inclusão dos adeptos dessa religião de forma respeitosa na sociedade, sendo importante entender que há diferentes fenômenos em outras culturas e que, além de conhecê-los, é preciso respeitá-los como realidade singular do outro.

Religiões de matriz africana e a psicologia

As religiões de matriz africana chegaram ao Brasil com os grupos de africanas/os escravizadas/os a partir da colonização portuguesa, quando, nos porões dos navios, além das pessoas aprisionadas, vieram também suas tradições culturais e formas próprias de vivências religiosas. Essas foram, desde então, reconfiguradas em território brasileiro, de acordo com as características desse novo lugar. Com o passar do tempo, essas práticas têm sido repassadas oralmente para as pessoas iniciadas nos terreiros. Apesar de o clamor religioso do povo africano ter sido silenciado pelos colonizadores portugueses desde a época da escravidão, percebe-se a vivência atual nas casas de axé

como formas de enfrentamento às práticas racistas manifestadas por meio de intolerância religiosa.

No âmbito cultural e histórico do desenvolvimento da sociedade brasileira, tornou-se proibido o uso de quaisquer outras formas de devoção a deuses, entidades ou devas da natureza que não a cristã. As/os africanas/os escravizadas/os, em busca constante de praticar suas crenças e formas de espiritualidade, começaram, então, a desenvolver estratégias de enfrentamentos silenciosas contra as diversas formas de controle social da época, produzindo, assim, o sincretismo religioso, que nada mais é do que a devoção às imagens católicas que passaram a simbolizar os orixás. Nesse domínio, a cultura religiosa africana pôde resistir aos choques gerados pela escravidão e pelo controle racial colonizador.

As religiões de matriz africana são fundamentadas a partir de tradições orais, ou seja, aquela contada oralmente de geração para geração e desenvolvida entre elas e outras pessoas que participem do culto. Na contemporaneidade, cada vez mais as tradições estão sendo fortalecidas e afirmadas pelos adeptos do culto.

Dentre as práticas religiosas, umas das representações mais fortes e perceptíveis são o respeito hierárquico e o respeito pela natureza, que são os orixás. Apesar das várias ideias distorcidas a respeito da espiritualidade das religiões de matriz africana em nível social, essas têm aspectos doutrinários bem próximos de outras formas de cultos religiosos. São doutrinas monoteístas, assim como a religião católica, que apresenta seus santos; as de matrizes africanas apresentam e cultuam seus orixás, que são não mais que forças elementais da natureza. Assim têm-se, como deus, Olorum, e seus santos, os demais orixás (Prandi, 1996).

Atualmente são cultuados no Brasil 16 orixás: Exu, Ogum, Os-sain, Iansã ou Oyá, Oxum, Obá, Euá, Iemanjá, Xangô, Oxumaré, Logun Edé, Obaluaê ou Omulu, Nanã Buruku, Oxalá (Oxaguian-orixá, com aspecto jovial, Oxalufã-orixá, com características de pes-

soa idosa) e Ibejis (Vitor, 2008). Os orixás são forças ancestrais e da natureza venerados há muito tempo pelos povos africanos que, como já dito, com eles chegaram ao Brasil.

Atualmente, partindo-se de uma perspectiva do senso comum, existem alguns orixás que estão mais presentes no imaginário popular, como Iemanjá – deusa das águas do mar, muito cultuada no estado da Bahia e que está sempre presente nos réveillons até para aqueles que não são adeptos das religiões de matrizes africanas. Outro orixá conhecido é Exu, que perante a coletividade está representado com aspecto negativo; algumas pessoas chegam a dizer: “fulano parece um Exu” ou “aquilo é filho de Exu” (Vitor, 2008).

As religiões de matriz africana, para as pessoas que delas são adeptas, são vistas como filosofia de vida a qual exige mudança total da personalidade a partir do momento em que se iniciam como filhos de santo. Sua vida passa a ter outro sentido, além daqueles valores aprendidos em relações primárias. Na casa Ilê Asé Oto Sindoya, onde foi feita a pesquisa, pôde-se perceber a presença de crianças e adolescentes filhas/os de santo que já têm opinião formada, além da dedicação e do prazer em fazer parte daquela família.

Em uma visão das representações sociais, pessoas adeptas do Candomblé dessa casa são vistas como construtoras de suas identidades a partir da interação com seus orixás. Cada indivíduo segue com funções na casa, conforme as características da sua entidade. Dessa forma, essas características também moldam a personalidade de cada indivíduo, tanto dentro como fora da casa, influenciando também sua vida e comportamento em sociedade.

Assim como qualquer tipo de religião, o Candomblé atém-se aos seus símbolos e significados, que nada mais são do que suas representações em distinção das outras da sociedade e que se fazem presente como principais meios de identificação do indivíduo com o seu orixá, uma vez que esse, além de fazer parte do grupo da casa onde se pratica o culto, faz parte de uma irmandade coligada ao orixá de

nascença, independentemente de sua localização. Há uma identificação de suas características, costumes, afazeres, cores e comidas; cada passo designado pela sua entidade, diferenciando-se das outras obrigações.

Uma das formas de representar a hierarquia do candomblé é a relação do orixá com seu filho de santo, uma vez que o papel daquele se resume à proteção e ensinamento desse a quem cabe a devoção, o respeito e a fidelidade ao orixá, além de exercer o compromisso com suas obrigações e oferendas. Ademais, a hierarquia é estabelecida também pelo tempo de iniciação do indivíduo e ascendência familiar. A rigor de seriedade, esse conceito é considerado rígido e de grande valor simbólico na casa, uma vez que as vestes, as cores e as tarefas são estabelecidas de acordo com a posição que o adepto ocupa na casa (Vitor, 2008).

Metodologia

Essa pesquisa seguiu o enfoque quantitativo baseado na coleta de dados para confirmação de suposições, buscando estabelecer padrões numéricos a partir de análise estatística. O pesquisador deve encontrar, como método de pesquisa, um problema e, a partir desse, gerar possibilidades palpáveis e demarcadas. As perguntas devem circular ao redor do problema e, para execução de toda a pesquisa, é necessária a revisão da literatura indicada para a análise (Sampieri, Collado, & Lucio, 2013).

As questões éticas foram seguidas de acordo com as normas da resolução do Conselho Nacional de Saúde nº 510/2016. Segundo a resolução, pesquisa feita com seres humanos deve estar de acordo com os princípios éticos que urgem do contexto histórico, social e moral e estar sobre a proteção sigilosa do agir ético. No presente trabalho, todos os participantes leram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), autorizando a divulgação dos dados e assegurando seu direito à confidencialidade.

Utilizou-se um questionário semiestruturado, com perguntas previamente definidas, aplicado individualmente a cada participante. O entrevistador assumiu postura atenta e estimulava cada participante a aprofundar as informações contidas no questionário com perguntas adicionais. A entrevista semiestruturada é bastante utilizada quando se tem o objetivo de delimitar as informações que estão sendo coletadas (Boni & Quaresma, 2005).

As visitas foram realizadas em dias de funcionamento da casa Ilé Asé Oto Sindoyá, localizada na cidade de Santarém, estado do Pará. Logo após o primeiro contato, solicitou-se permissão para realizar o estudo, explicando o objetivo do trabalho. Após a autorização, iniciaram-se as entrevistas com os participantes dos ritos religiosos, em momento de não incorporação das entidades.

Entrevistaram-se seis participantes do Ilé, após assinarem o TCLE, e as entrevistas realizaram-se individualmente a partir de um questionário semiestruturado. A equipe de pesquisadores foi convidada a fotografar e filmar alguns rituais, festas e eventos, assim como a participar desses.

Resultados

Os resultados foram apresentados na sequência das questões apresentadas aos participantes. Seis pessoas foram entrevistadas individualmente em um momento após a realização do rito religioso, no próprio terreiro. A respeito da autoidentificação religiosa, cinco dos seis participantes se autoafirmaram adeptos de religiões de matriz africana. A outra pessoa se autoafirmou seguidora da religião católica, mas simpatizante de religiões de matriz africana.

Quando perguntado se acreditavam que a sociedade tinha preconceito com a doutrina de base africana, suas respostas foram “sim”. Apresentaram situações de preconceito religioso pelas quais passaram, surgindo relatos de expressões, como: “*não chegue perto*

de mim”; “quando digo que tenho descendência africana, sofro preconceito”; “me olham com indiferença”; “me chamam de macumbeira”; “já sofri na universidade”. A respeito da experiência de testemunhar preconceito religioso, a resposta, unânime, foi negativa.

Sobre a utilização de paramentos religiosos em ambientes públicos ou fora do terreiro, quatro disseram que utilizam com frequência, sem problemas. Uma pessoa disse não utilizar, que não presta atenção, mas reconhece os olhares preconceituosos. Questionou-se, também, se eles acreditam que o preconceito pode ser gerado pela falta de conhecimento. Todos disseram que sim e um dos participantes afirmou que: “muitas vezes, depois que se conhece, diminui o preconceito”.

Por fim, foram questionados a respeito das concepções sociais de sua religião. A respeito da visão de outras pessoas sobre sua crença religiosa, os participantes responderam que percebem algumas falas como: “respeito, mas não quero” (seguir); foi denominada “macumba” ou “magia negra”, “como se cultuasse o mal”; segundo os participantes, eles são definidos socialmente como “adoradores de demônios”. Um dos participantes evidenciou que sua religião “não é bem vista e é sem importância para a sociedade”.

A respeito da visão deles próprios sobre sua religião, falaram que “sentir é maravilhoso”; “me traz paz”; “me sinto completo”; “é minha segunda casa”; “sou realizado, me entrego, me sinto bem”.

Assim, a partir das respostas é possível compreender a importância da visibilidade da discussão étnico-racial e religiosa junto às pessoas praticantes de religiões de matriz africana, a fim de fortalecê-las contra as diversas formas de intolerância religiosa e preconceitos pelos quais passam. Se a sociedade folclorizar seus cultos – o que é uma forma de invisibilidade –, não será possível dialogar com quem pensa e crê diferente, o que continuaria gerando falta de conhecimento. Perpetua-se, assim, a cultura do preconceito da maior parte da sociedade em relação ao grupo social.

Dessa forma, a religião tem um sentido de máxima vivência da espiritualidade, pois os adeptos sentem que essa transformou e vem transformando suas vidas de forma positiva. Ainda, foi possível sinalizar que no ambiente do Ilé moram vários adeptos que vivem em harmonia, apontando um ambiente comunitário. Todo esse movimento se dá devido ao respeito às leis da casa e aos orixás, o que possivelmente possibilita o fortalecimento de vínculos.

A partir da observação, foi possível evidenciar que existe receio por parte dos adeptos, quando inicialmente se mostraram desconfiados da pesquisa, mas aos poucos mostraram-se solícitos. Aqui se entende que, mediante o preconceito, os praticantes de religiões de matriz africana ainda se mantêm esquivos à sociedade.

Em pesquisas futuras, esses dados poderão ser estendidos a outras casas de santo, a fim de fortalecer compreensões mais apuradas sobre representações sociais de integrantes de religiões de matriz africana a respeito de suas crenças. Além disso, podem-se realizar pesquisas comparativas de representações sociais dessas matrizes religiosas a partir da visão de pessoas cristãs que, tradicionalmente, apresentam mais preconceitos e discriminações de cunho religioso, além de se recusarem a conhecer e, portanto, tolerar e respeitar crenças diferentes das suas.

Conclusão

A partir do objetivo da pesquisa, é possível refletir, ainda de maneira inicial, como adeptos de uma religião de matriz africana representam-se socialmente e também como constata-se que a sociedade os enxerga. A teoria das representações sociais, de Serge Moscovici, foi escolhida como base referencial por tornar possível uma compreensão mais próxima da realidade pessoal de cada participante da pesquisa sobre o fenômeno estudado.

A teoria das representações sociais apresenta-se, portanto, como uma forma específica de olhar e compreender como determinadas

culturas se representam, uma vez que a formação da representação se dá a partir da constituição de costumes e regras as quais definem determinada cultura. Na temática abordada, pôde-se concluir, a partir do estudo exploratório, que alguns adeptos da religião de matriz africana ainda se sentem incompreendidos e constrangidos com o preconceito sustentado por uma parcela da sociedade ainda ignorante diante desse fenômeno representativo. Assim, aprendem a desenvolver estratégias de manutenção de suas crenças que têm raízes ancestrais, mas que se reinventam de acordo com as possibilidades da sociedade atual em que vivem.

Dentro da casa de santo, os adeptos exercem seus rituais e obrigações de forma a reverenciar seus orixás com respeito e deferência que esses merecem, segundo suas crenças religiosas. Assim, mesmo ainda sendo perceptível a cultura de conceitos preestabelecidos, as diversas religiões de matriz africana vêm se fortalecendo e reproduzindo suas representações pautadas na ancestralidade e na cultura africana, com as devidas alterações provocadas pelo tempo atual em que os cultos são realizados.

Referências

- Bôas, L. P. S. V. (2010). Uma abordagem da historicidade das Representações Sociais. *Cadernos de Pesquisa*, 140(40), 379-405. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742010000200005_2.
- Boni, V. & Quaresma, S. J. (2005). Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 2(3), 68-80. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027/16976>.
- Costa, R. A. (2014). A construção da identidade nacional brasileira e as religiões de matriz africana: implicações no processo de constituição da identidade étnico-racial dos negros no Brasil. *TOMO*, 25, 297-316. Recuperado de: <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/3442/3006>

Guareschi, P. (2000). Representações sociais e ideologia. *Revista de Ciências Humanas*, (Edição temática), 3, 33-46. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/viewFile/24122/21517>

Moscovici, S. (2012). *Representações Sociais: investigações em psicologia social* (9a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Prandi, R. (1996). As religiões negras do Brasil para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, 28, 64-83.

Sampieri, R. H., Collado, C. F., & Lucio M. P. (2013). *Metodologia de pesquisa*. Porto Alegre: Penso.

Spink, M. J. (1993). O conceito de representação social na abordagem psicossocial. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 300-308. Recuperado de: <http://www.scielo.org/pdf/csp/v9n3/17>

Theodoro, H. (2008). Religiões afro-brasileiras. In E. L. Nascimento (Org.), *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente* (pp. 65-84). São Paulo: Selo Negro.

Vitor, L. F. (2008). *Candomblé e psicologia: possíveis diálogos*. Monografia de Especialização, Faculdade de Ciências da Educação e da Saúde (FACES). Brasília, DF: CEUB. Recuperado de: <http://www.repositorio.uniceub.br/bitstream/123456789/3010/2/20310484.pdf>