SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

XVI

de 7 a 11 de outubro de 2019

http://semanasociais.ufscar.br

HISTÓRIAS VELADAS

Resistência e Memória nas Ciências Sociais

ANAIS DA SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCAR

ISSN 2358-4009

APOIO

CCGCSO

XVI SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCAR

HISTÓRIAS VELADAS: RESISTÊNCIA E MEMÓRIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

XVI SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCAR

COORDENADOR DOCENTE DA XVI SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCAR:

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli

REALIZAÇÃO:

Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFSCar

COMISSÃO ORGANIZADORA:

Beatriz Cassin da Silva
Carolina Sallas Barreto
Caroline Santos Tenório
Daniel Kayan Sirtori Felix Lopes da Silva
Isabella Vicari
Larissa Fassa La Scalea
Laura Pralon Novais
Lúcia Helena Barros Mazer Lucatti
Maria Helena Barbosa Ferres
Nicholas Vendramin Ueda
Raquel Gomes Valadares
Saimo Hernandes Calmanovici Pigari

COLABORADOR:

Tiago Fernando Afonso

SUMÁRIO

GT 1 – ANTROPOLOGIA E MEMÓRIA

COORDENADORES: Gabriela Mercurio; Paula Araújo; Renan pereira.

ENCRUZILHADAS, AS VÁRIAS POSSIBILIDADES DE SER: ENSAIO DE EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA VIVENCIADA EM UM CENTRO DE UMBANDA NA CIDADE DE ALFENAS – MG 6

Maria Carolina Arruda Branco (UNIFAL – MG)

JOSÉ ALBERTINO RODRIGUES: HISTÓRIA, MEMÓRIA, SINDICALISMO E UNIVERSIDADE 20

Tiago Fernando Afonso (UFSCar)

GT 2 – CORPO, RAÇA, GÊNERO, SEXUALIDADE E TECNOLOGIAS

COORDENADORES: Cristiane Vilma de Melo; Dionys Melo dos Santos; Nayhara A. de Souza; Rangel F. F. Nascimento.

BRASIL NA TELA: A NARRATIVA DE UMA NAÇÃO A PARTIR DAS TELENOVELAS BRASILEIRAS E SEUS ALCANCES TRANSNACIONAIS (1970-1985)..... 38

Luana Gabriela Ruy (UFSCar)

“COMER” E SER “COMIDO”: NOTAS DE CAMPO EM FESTAS UNIVERSITÁRIAS LGBTQ+ 49

João Otávio Galbieri (UFSCar)

CORPOS QUE TORCEM: AS QUESTÕES DE GÊNERO E AS LÓGICAS MASCULINIZANTES DE TORCIDAS ORGANIZADAS DE FUTEBOL 58

Roberto de Alencar Pereira de Souza Junior (UFSCar)

EU SEI QUE NÃO SOU BRANCA, MAS DENTRO DO QUE SE FALA SOBRE OS FENÓTIPOS NEGROS TAMBÉM NÃO SOU NEGRA: A AUTODECLARAÇÃO DE CANDIDATOS ÀS VAGAS DE ENSINO SUPERIOR NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL 75

Anna Beatriz Passos da Silva Carlos (UFMS)
Lourival dos Santos (UFMS)

“POSSO TOCAR NO SEU CABELO?”: A TRANSIÇÃO CAPILAR E A NEGOCIAÇÃO COM OS *DIFERENTES TIPOS DE DIFERENÇAS* 88

Karina de Camargo (UFSCar)

QUEM AMA NÃO MATA? REFLEXÕES SOBRE VIOLÊNCIA EM RELACIONAMENTOS AFETIVO-SEXUAIS 108

Ana Bárbara Moreira Rossato (Unifesp)

GT 1 – ANTROPOLOGIA E MEMÓRIA

COORDENADORES: Gabriela Mercurio; Paula Araújo; Renan pereira.

RESUMO: O conceito de memória envolve historicamente um debate interdisciplinar, associando-se, portanto, a diversos outros conceitos, termos, contextos e temáticas. Nesse sentido, propomos para este GT debater pesquisas em antropologia que, por meio do método do trabalho de campo, voltam-se ao tratamento analítico da memória em contextos etnográficos os mais distintos como, por exemplo, processos sociais e culturais de construção da memória coletiva e do tempo histórico; relações entre memória, Estado-nação e política; contrastes e embates entre memórias oficiais e memórias subalternas; entre outros. O objetivo deste GT é analisar o conceito antropológico de memória (e conceitos e temáticas que o subjazem ou se justapõem a ele), sobretudo os seus limites para a etnografia e os desafios que se erguem nesse campo para os modos de se fazer antropologia nos tempos que vigoram.

ENCRUZILHADAS, AS VÁRIAS POSSIBILIDADES DE SER: ENSAIO DE EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA VIVENCIADA EM UM CENTRO DE UMBANDA NA CIDADE DE ALFENAS – MG

Maria Carolina Arruda Branco (UNIFAL – MG)[1]

RESUMO: Este trabalho é um esboço da experiência etnográfica em um centro de Umbanda na cidade de Alfenas-MG, o trabalho procura explorar as várias possibilidades de ser para os sujeitos que passam pela experiência da incorporação, possibilidade de um ser diferente, de um ser em muitos. Ao longo do trabalho de campo notou-se diversas incorporações, e como se concretizava a relação daquelas entidades com as outras entidades incorporadas, bem como com os sujeitos não incorporados, mas presentes no ambiente. Através do diálogo estabelecido com a liderança do centro algumas outras questões acerca das experiências individuais e coletivas do centro foram levantadas. Os processos de incorporações são a questão central deste trabalho, da mesma maneira, atentei-me às mudanças da etnografia e as formas com as quais ela foi se alterando ao longo da disciplina, esta discussão do "como fazer" é antiga na antropologia e esteve presente durante todo o processo do trabalho servindo como questionador do fazer etnográfico, bem como dos métodos e abordagens escolhidos para se aproximar e estabelecer relações com os interlocutores.

Palavras-chave: Incorporação. Umbanda. Experiência Etnográfica.

> *Cada qual tem sua mediunidade, cada mediunidade é um universo individual, um universo em si.*
>
> *- Pai de Santo da casa*

INTRODUÇÃO

A princípio destaco que o nome deste trabalho foi dado devido ao fato de ter começado esta experiência etnográfica em uma Gira de Exu Mirim e ter fechado esta experiência em uma Gira de Exu, e tendo como referência esta entidade a Encruzilhada, nomeio esta experiência por: *Encruzilhas, as várias possibilidades de ser.*

[1] Graduanda do curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas – MG. E-mail: <marrudabranco@gmail.com>.

Esta experiência ocorreu ao longo do primeiro período letivo do ano de 2019. Guiada pela proposta do professor que ministrava a disciplina de Etnografia, realizei este trabalho, orientado para a questão da Incorporação em religiões de matrizes africanas, que neste caso foi experienciado em uma casa de Umbanda na cidade de Alfenas – MG. O olhar foi direcionado justamente para o momento do ritual, mas houveram outros espaços que compuseram o corpo deste trabalho como o VIII Encontro Cultural de Matrizes Africanas de Alfenas, e conversas com o Pai de Santo da Casa o qual situo o leitor acerca da existência, mas não exploro muito neste artigo.

A primeira parte deste trabalho consiste em uma abordagem geral do cenário em que a etnografia foi inserida em alguns contextos de discussões na academia, início no momento clássico e posteriormente discuto as contribuições pós-modernas. Destaco ao final o que entendo como etnografia para este trabalho, muito baseado nas leituras e percepções que outros estudiosos do tema escreveram e cujas ideias eu compartilho.

Posteriormente, debruço-me na minha experiência em campo, não escrevo acerca de todas as experiências que tive, no entanto, pontuo alguns dos momentos marcantes desta experiência e as minhas percepções sobre este conhecer através do meu corpo e dos meus sentidos. Momento em que me permiti vivenciar o campo e os conhecimentos que ele me proporcionou, também pontuo as minhas dificuldades e momentos de tensões. Este segundo momento do trabalho é inteiramente dedicado às minhas experiências.

No terceiro momento deste trabalho, adentro nas percepções e experiências do meu principal interlocutor, o Pai de Santo da casa de Umbanda que frequentei. As perguntas e as respostas que ele me deu foram feitas após o término da experiência de campo. Este momento consiste na minha busca por tentar compreender o que era a experiência no corpo do Outro, e também consistiu em um momento de compartilhamento de saberes. O Pai de Santo naquele momento me introduziu novas percepções acerca da Umbanda.

Por fim, faço um breve balanço das minhas experiências e do trajeto de trilhei até chegar na construção deste trabalho, as dúvidas que ainda tenho, os momentos importantes no campo que me abriram horizontes e as inquietações. Se trata de uma consideração final voltada para a relação que tive com o campo, meus interlocutores e meus sentidos.

ETNOGRAFIA: APONTAMENTOS DA EXPERIÊNCIA VIVIDA

Este trabalho, como já explicitado acima, foi realizado a partir da proposta da disciplina de Etnografia, desta forma, ao longo do primeiro período do ano de 2019, adentrei mais a fundo na discussão e a partir dela fui elaborando questões, atentando-me à experiência que estava tendo no terreiro de Umbanda e nas percepções que tinha a partir dos textos lidos e discussões realizadas.

A etnografia, inicia sua jornada com Malinowski (1922 [1978]), mais especificamente com a empreitada dos *Argonautas do Pacífico Ocidental.* Naquele momento, o campo das ciências sociais não estava exatamente preparado para as proposições deste autor. Com este livro, Malinowski defendia a etnografia enquanto uma outra forma de realizar os estudos de campo, de modo a considerar o que os seus interlocutores o revelavam. Posteriormente foi a vez das contribuições de Radcliffe-Brown, nos anos 1950; não me demoro neste ponto.

Adiante várias outras discussões permearam o universo da etnografia, passado o momento mais clássico, há as discussões pós-modernas, realizadas por volta dos anos 1980 e 1990, contexto cujo os antropólogos começaram a fazer autocrítica e criticar a etnografia (PEIRANO, 1995; PEIRANO, 2008). As formulações a partir destes pontos são o que me ocupo em pontuar mais à frente. Como nos lembra Mariza Peirano (2008), passado os momentos de turbulência, a etnografia voltou ao centro do debate, mas desta vez em lugar de valorização da sua prática. Segundo a definição da autora a "etnografia de inspiração antropológica não é apenas uma metodologia e/ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida".

Quando se começa estudar a etnografia e o fazer etnográfico, propriamente dito, algumas frases sempre são trazidas à tona aos iniciantes, tais como: "é preciso ter empatia e ela precisa ser transformada em alteridade", alteridade que se tratando de antropologia é um princípio básico para qualquer trabalho. Magnani (2002), traz ao debate a etnografia como experiência e prática, sobretudo quando nos faz refletir acerca do olhar *de perto e de dentro,* ligado intimamente com a ideia do que se entende fazer uma antropologia *na* cidade, e não *da* cidade, parafraseando Geertz (2015).

Abro um parênteses, para apontar o local em que situo este trabalho, o compreendo como uma *experiência etnográfica*, o que significa não ser uma *prática etnográfica*, a diferença

entre elas estaria em que a experiência, trata de uma forma etnográfica descontínua e imprevista, enquanto que a prática corresponde a uma ação programada e contínua, uma está associada a outra, construindo o fazer etnográfico (MAGNANI, 2009). Digo que este trabalho refere-se a uma *experiência* haja vista alguns elementos que caracterizaram a sua construção, como o fato de eu o ter realizado ao longo de quatro meses, tempo que me permitiu mergulhar e entrar em contato com a etnografia, mas sem pretensão nenhuma de o fazer por completo pois não havia possibilidade.

O Olhar e o Ouvir etnográfico possuem funções básicas importantes para a pesquisa empírica, no entanto é no Escrever que se consolida um outro momento do trabalho, um momento mais fecundo (OLIVEIRA, 1996). Oliveira nos recorda também que "as disciplinas e seus paradigmas são condicionantes tanto do nosso Olhar como do nosso Ouvir" (1996, p. 19), digo isso para retomar o ponto por onde comecei essa discussão, acerca dos vários movimentos pelos quais a etnografia passou. Baseado nestes autores, entendo a etnografia como possuidora de um amplo sentido, que relaciona diferentes pontos, o contato, a inserção, a prática e experiência e, por fim, a escrita.

CONHECENDO ATRAVÉS DO (MEU) CORPO

No dia 25 de março de 2019, dia em que após a proposta feita pelo professor da disciplina, me propus a realizar o presente exercício etnográfico, me coloquei a pensar sobre as religiões de matrizes africanas. Apesar de ter crescido em um núcleo familiar diverso, o máximo de contato que eu já havia tido era uma consulta com uma entidade cerca de três anos atrás. Além desta experiência, as festas de São Cosmo e Damião em São Paulo, que sempre fui incentivada pela família a frequentar. A princípio, a proposta do exercício me pareceu desafiadora, mas familiar, no entanto não era íntima e isso ficou nítido para mim na primeira experiência que tive ao ir a campo.

Suprimo deste relato as infinitas dificuldades que tive de encontrar um lugar para realizar o trabalho. Parto do ponto em que já havia encontrado o grupo e já havia sido aceita por eles a compor aquele espaço ao longo da construção do trabalho. A primeira ida ao centro

aconteceu no dia 05 de abril, fui convidada pelo Pai de Santo[2] da casa a ir em uma festa de Exu Mirim. Muitos pensamentos permearam a minha cabeça, eles se iniciaram muito antes de eu estar lá dentro, o primeiro deles era o sentimento de querer passar despercebida (fato que hoje vejo graça, porque convenhamos, qual a probabilidade?): fui ao encontro vestindo calça *jeans* e blusa branca, ao chegar lá me deparei com absolutamente todas as pessoas vestindo preto e vermelho, era uma festa de Exu, e eu era a aspirante a pesquisadora totalmente desavisada.

A primeira ida ao terreiro foi muito focada em entender o espaço, quem habitava aquele ambiente, como estava disposto os artefatos ali dentro, como as pessoas se portavam, como entravam e saiam, as hierarquias, os detalhes das paredes, do teto, do chão. Naquele dia haviam panos roxos nas paredes, que só posteriormente em conversa com o Pai de Santo compreendi que tive a minha primeira experiência dentro da quaresma e aqueles panos eram justamente por conta disso.

Assim que cheguei o Pai de Santo estava dando um sermão nos presentes, alertando-os sobre os perigos de se registrar tudo com o celular e que como aquele era um ambiente religioso, eles tinham que ter respeito com o local e pedir autorização para fazer os registros. Notei sermões ao começo de todos os encontros, esta é uma prática que faz parte da dinâmica das noites, todos ouviram e então deu-se início de fato à noite. A princípio o ambiente estava claro, luzes brancas no ambiente, até que as luzes mudaram, e o ambiente ficou com aspecto mais escurecido. Um rapaz entrou com o defumador e o Pai de Santo passou de pessoa em pessoa defumando, ao passar por mim pediu que eu desse um giro de 360º em torno do meu próprio eixo e jogou a fumaça em direção ao meu corpo da mesma forma que fizeram com todos os presentes. A Gira começou.

O som do atabaque a esta altura já era significantemente alto, os sujeitos ali presentes cantavam e dançavam muito, estavam alegres. O Pai de Santo, em conversa posterior comigo, utilizou uma analogia que explicou perfeitamente o papel do atabaque no ambiente: “o atabaque é o nosso celular”, entendi que literalmente é o que faz a conexão. O Exu Mirim homenageado da noite, foi o primeiro a ser incorporado e o último a desincorporar, o rapaz que o incorporou o fez caracterizando-se, colocou correntes, um estilingue no pescoço, um boné na cabeça, e

[2] Opto por não revelar o nome do meu interlocutor e de nenhum outro membro do terreiro.

permaneceu assim até o final da festa, dançando muito e com aspecto alegre, de menino jovem. A segunda incorporação que notei foi de uma moça, ela incorporou uma criança, ficou o tempo todo sentada no chão, brincando de carrinho e bolinha de gude com as outras demais crianças. Um outro rapaz incorporado me chamou atenção pois até o final da noite ele havia comido uma cebola inteira. Ele andava um pouco curvado e com o rosto franzido. Quando dei por mim a grande maioria das pessoas estava incorporadas, não todas porque algumas ficavam de sobreaviso para certificar de que na hora de incorporar ou desincorporar estas pessoas não vão se machucar.

Neste cenário a festa estava acontecendo, havia salgados fritos, refrigerantes, doces. Recebi um salgado de uma das moças presentes no ambiente, logo em seguida o Pai de Santo pediu que um garoto fosse me chamar. Ele colocou uma cadeira para mim ao seu lado, me sentei e começamos uma conversa que se estendeu durante pelo menos uma hora e meia. Muitos assuntos abordados até que chegamos à incorporação propriamente dita, meu interesse de pesquisa, ele convidou o Exu Mirim, para quem a festa estava sendo destinada, e pediu autorização para fazer um teste. Ele concedeu a autorização, e então pegou uma vela acesa e começou a pingar sob a pele do rapaz que não esboçou absolutamente nada, nenhuma reação, a temperatura corporal deste rapaz era extremamente gelada. Quando acabou de fazer a demonstração para mim, o agradeceu, e ele, Exu, pegou a vela, botou na boca, a apagou e retornou à festa. O Pai de Santo me explicou que em sua época de iniciação testes em incorporados era comum, mas que hoje em dia não se costuma fazer, que naquela ocasião só havia realizado pois obteve a permissão do Exu.

O fim da nossa conversa coincidiu também com o momento em que estava chegando ao fim aquela festa. A maioria das pessoas que haviam passado por uma ou mais incorporações estavam sentadas no chão conversando e esperando o fechamento da Gira. Só estavam ainda incorporados, o Exu dono da festa e a moça que incorporava a criança. Foi então que o Pai de Santo pediu para os rapazes do atabaque tocarem para “os Exus Subirem”. Desincorporados, todos pediam proteção e uma boa semana, a Gira estava sendo fechada. Era muita informação para o meu primeiro dia, notei que o Exu Mirim homenageado da noite estava em contato com muitas pessoas, percebi que muitas entidades interagiram entre si, mas era tudo muito novo, e meu olhar estava tumultuado pela quantidade de novidades que se apresentavam.

Minha segunda ida ao centro foi marcada por ainda mais novidades, a primeira vez que fui, tive a oportunidade de estar presente naquele ambiente em que só haviam pessoas da corrente, nenhum estranho, além de mim, estava ali. No entanto, a minha segunda ida era uma Gira de Caboclo haviam muitos novos rostos, a disposição do ambiente estava bem diferente do que anteriormente. Apesar daqueles novos sujeitos compondo o espaço, o núcleo da cerimônia, os objetos a ordem com que ocorrera os momentos permaneciam os mesmos. Se iniciava a noite. Um rapaz parecia possuir uma centralidade naquela noite, desde o momento em que os cantos e a dança começaram ele já apresentava um comportamento destoante, logo no início ele incorporou Ogum, devo ressaltar que este dia era 23 de abril, o que explica a incorporação de Ogum naquele dia[3]. Posteriormente este mesmo rapaz incorporou o Caboclo que estava mais caracterizado no ambiente. Neste momento as pessoas estavam começando a incorporar, algumas das que estavam no terreiro para se consultar começaram a passar mal, "A Gira de Caboclo é muito forte" ouvi certa vez de uma moça na cerimônia, algumas pessoas relataram vibrações. Fora as pessoas da corrente, duas pessoas que estava ali para consultar passaram por incorporações naquela noite.

Não só nestas duas noites, mas em todas as outras que pude presenciar, notei com atenção a relação das pessoas que não incorporam com a das pessoas que incorporam. A desenvoltura das pessoas em torno dos que estão incorporados é quase um papel que se assemelha ao de cuidador, de zelo pela integridade destes sujeitos que tem seus corpos tomados por entidades. Isso prendeu a minha atenção principalmente no momento em que uma das moças incorporadas, no dia 23 de abril, demorou para retomar à consciência, um grupo de pessoas de prontidão se colocaram a sua volta e chamavam pelo seu nome, encostavam-lhe o corpo, de fato preocupados com a moça, e esta é uma cena recorrente, pois dependendo da pessoa que incorpora, os processos de retorno são diferentes.

Com aquela noite chegando ao fim, comecei a sentir que deveria aproveitar aquela oportunidade e me consultar também com o Caboclo. Fui até uma das moças da corrente e contei a ela meu desejo de me consultar, ela me instruiu e fiquei esperando a minha vez. De cara, ele, Caboclo, fechou os braços rente ao corpo e ficou esperando que eu fizesse o mesmo

[3] Dia 23 de abril comemora-se o dia deste Orixá.

para cumprimenta-lo, uma das moças me orientou e eu fiz da forma que tem que ser o cumprimento. O Caboclo me perguntou o que eu queria saber, eu não queria saber nada, na verdade talvez eu quisesse saber tudo, mas me contive e disse que só gostaria de tomar um passe. Ele me perguntou o que eu frequentava, eu disse que nada e ele insistiu perguntando se eu não frequentava ayahuasca, disse a ele que realmente não frequentava religião alguma e então ele prosseguiu com o passe. Enquanto ele encostava em meu corpo notei novamente a temperatura corporal muito fria, como da outra vez tinha notado com o Exu Mirim, enquanto ele falava pude ver que ele falava difícil, palavras quase em desuso e o semblante sempre muito fechado, franzindo o rosto inteiro. Essa foi a minha primeira experiência de tomar passe em um centro, como comentei acima, meu núcleo familiar é diverso e eu já havia passado pela experiência de consulta com uma entidade, mas nada havida sido, nem de perto, parecido com a quantidade de sensações e emoções que transpassaram o corpo com aquela vivência no centro.

Em outro momento que fui ao terreiro era noite de consulta com o "Dr. Rodolfo", como escrito em uma lousa encontrada ao canto do centro. Haviam muitas pessoas para a consulta, Dr. Rodolfo é uma entidade conhecida da casa. Quando cheguei senhas estavam sendo distribuídas para a consulta, peguei uma senha, assim como os demais e me sentei. A noite começava e neste dia pude presenciar a iniciação de duas mulheres, em momento anterior também vi a iniciação de um garoto. Notei que ambas eram novas ali naquele espaço e quando a celebração começou todas as mulheres da corrente foram até lá saudar o ambiente e bater cabeça e elas não foram, até que foram chamadas por uma das mulheres que as instruiu, mesma moça que em outro dia auxiliou o menino, as disse o que tinham que fazer, a posição das mãos, a postura corporal, como e em que sequência, e assim elas o fizeram.

Em meios às consultas acontecendo, o Dr. Rodolfo em um momento parou de conversar com o casal que ele estava atendendo e foi em direção à porta, quando chegou na porta tinha uma moça e um rapaz chegando, ele falou "de onde é que vocês vêm?" e a mulher com os olhos arregalados falou o nome do bairro, a entidade nem deixou que ela terminasse de responder e falou "aqui não! Eu quero você do portão para fora", dando as costas e voltando a conversar com o casal. A moça e o rapaz que a acompanhava entraram e se sentaram. Neste momento eu fiquei bastante tensa e inquieta porque lá dentro havia muito barulho e achei desafiador o que acabara de acontecer ali, a entidade caminhou até a porta e havia pessoas chegando, eu não ouvi

o barulho do portão abrir e esta situação foi a que mais e impressionou e me intrigou naquela noite. Pois não fazia sentido na minha cabeça, em primeiro lugar, ele saber que haviam pessoas chegando e, em segundo lugar, ele dizer "aqui não! Eu quero você do portão para fora" e a moça e o rapaz ainda assim, entrarem no centro. Me deu a entender que, por tanto, aquela ordem para que eles não entrassem não estava sendo destinada à moça e ao rapaz, mas sim para algo que os acompanhava.

A minha experiência do dia 25 de maio tenha sido talvez a mais marcante de todo este processo, era um dia diferente ali, as pessoas estavam todas muito elegantes, o espaço estava com uma decoração diferente, um pano florido enrolado em um pano dourado, um de cada lado da parede, enfeitando o local, mesa com comidas, bebidas, um verdadeiro ambiente de festa, quando o Pai de Santo entrou no salão contou que era a festa de Manoel Baiano, entidade padrinho da casa. Os encontros geralmente acontecem em dias diferentes ao longo das semanas, mas desde que começara minhas observações aquele era o único momento que o evento acontecia no sábado, a explicação do Pai de Santo era a de que a festa estava acontecendo naquele dia pois como era muito importante, tinha que ser um dia em que todos os membros da corrente pudessem participar.

Após a iniciação da cerimônia começaram as incorporações. A princípio quatro pessoas incorporadas, a entidade para quem a festa estava sendo oferecida pediu diversas músicas, cantou, até que as pessoas se levantaram e foram até as entidades incorporadas se consultar, diferentemente das outras vezes, nesta não tinham senhas para as pessoas serem chamadas. Uma moça veio até mim e perguntou se eu gostaria de conversar com a entidade, falei que sim e ela me disse que era só esperar as pessoas que estavam conversando terminar e ir até lá, respondi que tudo bem e continuei observando.

Houveram muitas incorporações naquele dia, teve inclusive uma moça que estava dançando muito, muito alegre, ela estava incorporada, a entidade era uma mulher. Assim que ela desincorporou tomou água e logo que retomou o fôlego recebeu uma nova incorporação, desta vez não consegui identificar quem era a entidade, mas assim que ela desincorporou uma das moças da corrente que estava próximo a ela falou "foi a primeira vez que você o recebeu. E ele tem um recado pra você", elas conversaram durante algum tempo e essa menina falou que tinha que ir embora porque não estava se sentindo muito bem. Em paralelo a isso, as pessoas

comiam, bebiam, conversavam, estavam todos se divertindo. Até que uma das moças me chamou, logo que fui chegando próximo a entidade, ela me cumprimentou, perguntou como eu estava, se tinha alguma queixa pra fazer e iniciamos a conversa.

Passei bastante tempo conversando, a entidade começou a me falar sobre traços da minha personalidade, como me comportava diante de determinadas situações até que surgiu um assunto: meu pai. Naquele sábado fazia exatamente quatro anos que meu pai já não estava mais aqui, quando a figura dele tomou o rumo da conversa comecei a chorar muito porque é um assunto delicado pra mim e ainda mais sendo o dia que era, quatro anos sem ele, uma dor ainda muito recente. Fiquei bastante sensibilizada e a entidade começou a me falar sobre aceitação, aceitar que as pessoas tem caminhos e que quando estes caminhos chegam ao final elas fazem a passagem. E cabe às pessoas que ficaram buscar conforto dentro de si para que as pessoas que se foram encontrem seus caminhos de luz. Não tenho religião, mas aquela situação me sensibilizou, talvez porque aquele dia já era um dia difícil então eu já estava sensibilizada. O fato é que eu já estava chorando muito e permaneci chorando.

Muitas experiências foram vividas por mim naquele espaço. A verdade, é que muito do que eu tinha lido sobre as experiências relatada por outras pessoas na bibliografia que tinha tido contato, passavam a fazer sentido, literalmente sentido, faziam parte dos meus sentidos. E esta se configurou enquanto uma experiência sobretudo sensorial, que me permitiu acessar outras pessoas e outras experiências. Fui afetada.

A EXPERIÊNCIA NO CORPO DO OUTRO

Guiando o trabalho para uma “conclusão”, que já a princípio estava datada, haja vista que a realização deste estava sendo destinado a uma disciplina, pensei em conversar com o Pai de Santo acerca das suas experiências para além das minhas observações, mas um relato feito por ele próprio. Desta forma, em conversa, fiz diversas perguntas que ele atenciosamente me respondeu e a partir dali pude chegar a lugares outros que a minha pouca experiência enquanto pesquisadora e meu olhar ainda procurando ser mais sensível não tinha alcançado. Sinalizo aqui alguns trechos de uma conversa extensa, mas procuro concentrar-me nos pontos mais chaves do nosso diálogo.

A primeira pergunta que iniciou a nossa conversa foi acerca da primeira experiência dele incorporado, ao longo desta conversa ele me disse que haviam alguns tipos de incorporações, que elas vão se aperfeiçoando com o tempo e a prática do médium. E apontou que embora algumas pessoas considerassem a incorporação inconsciente a melhor, ele particularmente prefere a incorporação consciente, "Porque na [...] consciente o médium pode ajudar neste trabalho mediúnico, mas a inconsciente tem a credibilidade das pessoas, eles acham que ela é melhor, mas eu não vejo desta forma. Eu vejo que a partir do momento em que você está apto, que você se entrega à espiritualidade, você consegue trabalhar melhor e aí a cada vez que passa você vai melhorando mais [...]."

Mais adiante eu o perguntei sobre as privações que os médiuns passam quando vão incorporar, o Pai de Santo me revelou que a privação é individual, que com o passar dos anos você aprimora, no entanto, privar-se de bebida é essencial, "se mexer com bebida, droga ou qualquer coisa pra você incorporar, você simplesmente muda todo o fluido daquela entidade". Usou de exemplos para deixar evidente o que ele estava tentando dizer, falou que se caso ele, em determinado dia, tenha tido uma relação sexual e aparecesse algum caso, ele trabalha, não sente que não deva, ele faz, mas quando pode evitar, ele evita. No entanto, em algumas situações entende-se que as privações são complicadas. Destacou ainda que algumas pessoas tem "essa filosofia de que o médium tem que estar integralmente puro, mas inteiramente puro ninguém de nós humanos vamos conseguir ficar. Porque às vezes você se priva da bebida, do sexo, da carne, de tudo, mas você tem muitas ações muito mais errôneas e muito mais negativas do que tudo isso."

Acerca da hierarquia dentro do centro, ele relatou que tem o Iaô, o Amaci o Bori, o Cambonos, as Ekedi, os Ogans, o Babalorixá. Os períodos entre um estágio e outro dependem muito do grau de mediunidade, e do comprometimento de cada médium, segundo o Pai de Santo. E emendou falando sobre as épocas do ano em que os encontros ficam um pouco parados "As Giras na Umbanda, elas são muito paradas na Quaresma, no Candomblé por exemplo, é o mês de novembro que é o mês de Egum, na Umbanda é na Quaresma. A Quaresma para a Umbanda, só trabalha Exu, é como se fosse o preceito da igreja católica, os santos são cobertos com pano roxo, algumas casas são assim, outras são de outras formas, tem outros ritos, outros jeitos de trabalhar. A nossa casa por exemplo, aqui, quando chega na Quaresma, nós

trabalhamos só com Exu, Pomba Gira e Cigano. Baiano, Preto Velho, nada, nada disso. Porque é uma época de reclusão do Orixá em plano de terra e é quando é solto toda a parte esquerda, por isso essa época é assim.”. Ao longo da nossa conversa, o Pai de Santo em diversos momentos sublinhou momentos de convergência e de distanciamentos entre a Umbanda e o Candomblé.

Nossa conversa tomou muitos outros rumos nos quais não me demoro por conta do tempo, que se tratando de trabalhos acadêmicos consiste em páginas. No entanto ouvi-lo falar e compartilhar parte da sua história e das suas vivências comigo, e também um momento em que fui convidada para um jantar que estava sendo oferecido aos membros da corrente, percebi que a construção deste trabalho me permitiu criar uma relação de confiança com meus interlocutores, que neste momento concentro na figura do Pai de Santo. Mas que em diversos momentos se apresentou na relação com outros sujeitos. Caminho agora para um fechamento deste trabalho, tentando amarrar as minhas experiências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito do que relato aqui são as experiências que vivenciei através de meu próprio corpo, para além do olhar, este trabalho é fruto de um momento sensível do meu corpo e das relações que estabeleci com meus interlocutores. As idas até o centro me proporcionaram a quebra de correntes que me prendiam em um universo de receio e preconceito em relação às religiões de matrizes africanas. Como relatei acima, já possuía certa proximidade com a Umbanda, apesar de nunca ter, de fato, me relacionado com esta religião. No decorrer dos encontros, das conversas, das trocas com as pessoas lá dentro, percebi que ali está presente também todos os valores de família, haja vista que é esta a relação que impera lá dentro entre os membros da corrente, que são *Filhos* de Santo, em relação ao *Pai* de Santo. Dentre os membros da corrente, eles são *Irmãos* de Santo uns em relação aos outros.

Esta experiência me possibilitou revisitar em minha memória alguns textos e algumas aulas que, ao longo da minha trajetória universitária, me possibilitaram fazer reflexões acerca de momentos que vivenciei com aqueles sujeitos. Bem como, pensar toda esta experiência refletindo a etnografia enquanto método, o seu estar lá e seu estar aqui, o seu fazer levando em

consideração as restrições deste exercício, o curto tempo, os imprevistos ao longo do caminho, da mesma forma que apesar destes desencontros, vi abrir diante de meus olhos mares de possibilidades dentro dos limites para a realização deste trabalho.

Ao longo das sessões que me permiti experienciar a conversa com as entidades incorporadas, aprendi muito sobre a relação que se estabelece naquele momento, uma relação de profundo respeito, que perpassa o ritual, desde como cumprimentar aquele Outro que está a sua frente até ser objetivo nas perguntas do que quer saber, ao passo que naquele mesmo momento está a possibilidade de uma conversa que eventualmente transborda emoções de todos os tipos, sendo elas: alegria, tristeza, inquietação, incômodo, invasão, cumplicidade, entre tantas outras que não sei se consigo nomear.

Julgo de suma importância todos os momentos aqui relatados, mesmo que no caso deste artigo, tive de suprimir muitas informações para cumprir com a quantidade de páginas com as quais tinha para trabalhar. Cada ida ao centro, como as conversas com os membros da corrente, especialmente com o Pai de Santo que em vários momentos me auxiliou sobre o que fazer e como fazer. Senti o "ser desculpada", por errar e por não saber como se comportar no local, de diversas formas diante da minha experiência, como quando fui ser defumada em meu primeiro encontro, ou quando na primeira vez que fui me consultar com uma entidade e fui aconselhada sobre o que e como fazer.

Acerca das incorporações que são a grande questão deste trabalho ainda me restam muitas dúvidas. Vi uma moça que pela primeira vez recebeu uma entidade que não estava esperando e apesar do Pai de Santo ter me dito que os sujeitos se preparam e já sabem que vão incorporar, tanto eles como as entidades que serão incorporadas, como é que este primeiro momento acontece? A forma com que estas entidades mexem com estes sujeitos, haja vista que, embora as pessoas afirmem serem um Outro ali, este Outro faz uso de um corpo, que é justamente o corpo do médium. Como quando a entidade incorporada pinga vela sobre o corpo do médium, ou quando pisa em um charuto ainda em brasa. A questão da subjetividade dos sujeitos me leva a pensar de que forma se constrói o acesso dessas entidades a determinados médiuns?

Outras questões me são colocadas na própria experiência, vivenciada por mim e diante de mim, como no caso da moça que estava acompanhada do rapaz e a entidade ordenou que

eles fossem embora, mas que no final pareceu que ela estava mando não os dois, mas sim, algo que os acompanhava, aquele evento me foi incômodo. Da mesma forma que no dia 25 de maio, dia em que fazia 4 anos que meu pai tinha falecido e a pergunta da entidade pra mim foi justamente sobre meu pai, sensações e emoções afloradas na relação.

A Umbanda e os sujeitos que permeiam este universo se apresentaram para mim como um Outro curioso, que me intriga, e me desafia, mas que me permitiu observar e vivenciar muito de um grupo que eu não conheço. De uma alteridade mínima que não se apresentou tão mínima assim, mas como possibilidade de um ser diferente, de um ser em muitos.

REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Revista Novos Estudos**, n. 21, 1988.

CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. **RBCS**, v. 17, n. 49, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.

NOVAES, Adauto (org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39. n. 1, 1996.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe** [Online], 2. 2008.

JOSÉ ALBERTINO RODRIGUES: HISTÓRIA, MEMÓRIA, SINDICALISMO E UNIVERSIDADE

Tiago Fernando Afonso (UFSCar)[4]

RESUMO: Em consonância com as atividades de comemoração de 50 anos da UFSCar, realizadas ao longo do ano de 2020, a proposta deste trabalho é apresentar uma discussão sobre dois atores de suma relevância dentro da universidade: o Sindicato dos técnicos administrativos e o professor e sindicalista José Albertino Rodrigues, responsável pela criação do curso de Ciências sociais nesta instituição de ensino. Atrela-se a estes dois objetivos específicos o desenvolvimento do projeto de iniciação científica em andamento: "José Albertino Rodrigues e as margens da sociologia brasileira", que culminará também na construção da monografia de conclusão de curso. No texto se tentamos nos debruçar sobre três aspectos: primeiro uma discussão sobre memória e sua utilização em nesta etnografia, assim como o entrelaçamento entre ditadura e reforma universitária. Em seguida discute-se a partir de estudos de José Albertino Rodrigues sobre economia e sua perspectiva das condições da classe trabalhadora no Brasil, e por fim, um relato etnográfico resultado de uma atividade de campo no SINTUFSCar – Sindicato dos Trabalhadores Técnicos-Administrativos da Universidade Federal de São Carlos, com fragmentos da fala de Antônio Donizete da Silva, o Doni, membro do sindicato que concedeu uma entrevista.

Palavras-chave: José Albertino Rodrigues. Ciências Sociais. Memória. UFSCar 50 anos.

INTRODUÇÃO E METODOLOGIA

O passado também é um campo de pesquisas do qual podemos extrair dados para analisar e compreender a formação e as transformações dos processos culturais. O estudo da memória, tomando recortes de tempos pregressos, possibilita um maior entendimento dos fenômenos que permeiam a vida em sociedade. A noção de memória como *marcador geracional* é utilizada tanto por historiadores quanto por antropólogos para retratar momentos históricos, se referir a eventos e experiências sociais (BERLINER, 2005). Desse modo, um estudo com memórias consiste em analisar as tradições, o passado de grupos, o surgimento de situações especiais e também como o imaginário coletivo se reproduz ao longo dos tempos.

[4] Graduando do curso de Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Aluno do projeto de Iniciação Científica e Tecnológica sem remuneração da UFSCar (2019-2020). E-mail: <tiago_fa@yahoo.com.br>.

Em antropologia, o uso deste conceito como dado ou método "em virtude de sua multidimensionalidade semântica, *a memória* é um rótulo expansivo que parece migrar para lugares diferentes" (Berliner, 2005. p 201, tradução e grifo meu), ou seja, podemos dizer que a memória está diretamente ligada à cultura, mas seria possível etnografar o passado? Bronislaw Malinowski em "Argonautas do Pacífico Ocidental", discute a inserção do pesquisador no cotidiano do grupo, relatando o momento presente, mas ao ouvir e, sobretudo, fotografar os nativos, suas tradições, costumes e histórias abre a possibilidade de utilizar o método etnográfico para as análises de memória em pesquisas sobre narrativas e práticas rituais.

O Kula, por exemplo, é descrito como um sistema econômico de trocas em movimento circular e onde não há posse total dos objetos, o relato também perpassa histórias de vida, quem recebe os objetos, sua função no grupo e na comunidade, etc. Ainda que Malinowski não tenha estudado os processos de memória e história oral nesta pesquisa e essa não seja uma das premissas da 'observação participante', é uma possibilidade a utilização de memórias colhidas em depoimentos e entrevistas como análise de dados, uma vez que cada trabalho de campo envolve lógica, contato e possui métodos próprios de coleta e registro dos dados.

É, portanto, utilizando o conceito de memória enquanto ferramenta de análise que se pretende, neste trabalho, discutir o papel do intelectual brasileiro José Albertino Rodrigues e como suas tomadas de posição se alinharam na contramão da ordem hegemônica. Posições estas que se refletem em seus estudos científicos e sua participação na fundação de dois importantes cursos de ciências sociais. Também se propõe uma apresentação das memórias de um membro do Sindicato dos Técnicos Administrativos da Universidade Federal de São Carlos para compreendermos melhor o papel desempenhado por um sindicalista dentro de uma instituição universitária.

A História Oral enquanto técnica começou a ser utilizada entre os anos 1960 e 1970 nas disciplinas de História, apesar de a tradição oral já ser utilizada desde o século dezessete em forma de testemunhos. Contudo, foi só na segunda metade do século vinte que surgiu a moderna História Oral visando resgatar uma forma de legitimação metodológica, abarcando dois sentidos: 1) os depoimentos têm a função de preencher lacunas da documentação escrita auxiliando a análise dos dados; 2) visa o estudo de representações, conferindo importância nas relações entre memória e história (Ferreira, 1994, p. 9-10 apud Silva, 2002, p. 31).

O surgimento dessa História Oral é fruto de lutas de afirmação no campo científico, se constituindo em oposição à história dominante, oficial e 'acadêmica'. Sua denominação como uma história vinda de baixo, no sentido de que "a história oral se afirmava, assim, como instrumento de construção de identidade de grupos e de transformação social – uma história oral militante" (POLLAK, 1987, p. 11-12 apud SILVA, 2002, p. 30). Essa metodologia é de suma importância porque permite registrar os aspectos socioculturais da vida das minorias, dos que vivem à margem do poder, cujas "vozes silenciadas", raramente aparecem documentadas textualmente em arquivos históricos.

> [...] a História Oral assume um projeto utópico de democratização da História, contra a instituição, a civilização, o progresso, a cidade, propondo-se a devolver a palavra ao povo, ao rural, ao primitivo. A História quente, militante, história dos excluídos, em que o oral se opõe ao escrito como a natureza à cultura, o vivenciado ao concebido, o verdadeiro ao artificial, a História Oral construiu sua identidade sobre um sistema maniqueísta de antinomias. (TREBITSCH, 1994, p. 21 apud SILVA, 2002, p. 30)

Esse novo paradigma e a publicação de "*A voz do passado*" de Paul Thompson em 1978, trouxe nova fundamentação teórica para pesquisas politicamente engajadas. Neste estudo a definição conceitual de História Oral está inserida numa perspectiva ampliada, enquanto método "essencialmente interdisciplinar", no sentido de se buscar a "interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências" (2002, p. 9).

> Nesse sentido, busco conceber a história oral como um conjunto de procedimentos que possibilita a protagonização e a materialização de conteúdos orais existentes na memória. Esses conteúdos, por vezes banidos de materialidade por processos de coerção e cerceamento, resistem ao abismo do esquecimento por atos desafiadores da comunidade, na tentativa de preservar experiências consideradas por eles significativas. (MEIHY e HOLANDA, 2011 apud ALVES, 2014, p. 31)

Portanto, discutimos como os recursos metodológicos de memória, história oral e etnografia podem contribuir para a construção de uma etnografia, uma vez que será apresentado neste trabalho as memórias de um sindicalista e sua relação com o contexto universitário da época, que se situa no limiar para redemocratização do país. Dentro do estudo de memória, utilizaremos a história oral que, por sua vez, pode ser considerada método para a coleta dos dados e fonte para a pesquisa qualitativa.

No que tange a pesquisa bibliográfica, será realizada uma discussão acerca dos estudos sócio econômicos de José Albertino Rodrigues e seu entrelaçamento com o contexto universitário e social do período pós formação, exílio e publicação de seus principais estudos sobre sindicalismo e condições de trabalho das pessoas, que são consequentemente, os períodos do desenvolvimentismo, golpe e ditadura militar e redemocratização.

DITADURA E FUNDAÇÕES

Foi durante os governos militares que algumas instituições avançaram, como a universidade pública, em uma aparente contradição entre suspensão de direitos civis e expansão de direitos sociais. Ao passo em que se retirava garantias constitucionais e se legalizou a tortura, paralelamente se expandia a oferta de ensino superior.

Período obscuro da história do Brasil pós-república, a ditadura militar é um fantasma a assombrar a sociedade brasileira. Alguns atores políticos a defendem como um benefício à sociedade, outros a condenam. A instauração da "Comissão Nacional da verdade" em 2011 por meio da Lei 12.528/2011[5] investigou violações de direitos humanos ocorridas entre 1964 e 1988, período em que o regime esteve em vigor. De acordo com o relatório final entregue em 2014, foram contabilizados 434 entre mortos e desaparecidos, 7591 militares perseguidos por discordarem do governo, cerca de 1000 pesquisadores universitários perseguidos e 377 torturadores identificados[6]. O que prova a existência de um regime autoritário, agindo contra a sociedade e perseguindo, assassinando e dispensando cidadãos que poderiam ser considerados uma ameaça às agendas do governo.

[5] BRASIL. LEI Nº 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm>.

[6] Além do constarem no relatório, os dados se tornaram públicos e estão disponíveis em várias plataformas. Para este trabalho consultamos sites que se ocuparam de registrar a emoção da presidenta Dilma Rousseff, torturada e presa durante a ditadura militar no Brasil. Reportagens disponíveis em:

1. IG: <http://pensata.ig.com.br/index.php/2014/12/13/depoimento-de-dilma-sobre-tortura-em-relatorio-da-cnv-opoe-presidente-e-forcas-armadas/>.
2. IG: <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2014-12-10/dilma-rousseff-se-emociona-ao-receber-relatorio-da-comissao-nacional-da-verdade.html>.

Economicamente, esse período ficou conhecido como “milagre econômico”, mas podemos considerar também como um momento de “pesadelo social”, pois o exponencial aumento do êxodo rural e o crescimento às custas dos trabalhadores com arrocho salarial acarretou na diminuição do valor real do salário mínimo. O resultado foi o aumento das desigualdades, pois por mais que o país estivesse entre as dez potências econômicas do mundo, estava fortemente endividado.

O dito ‘milagre’ foi um tipo de crescimento econômico caracterizado por um desenvolvimento acelerado da indústria e por causa também das grandes obras de infraestrutura, como a ponte Rio-Niterói, hidrelétricas como a Itaipu, a BR-320 conhecida como Transamazônica (CANO, 2000. p. 189). Com crescimento de 9,8% do PIB ao ano, chegando a 14% em 1973. A inflação teve queda de 25,5% para 15,6% e ampliou-se a entrada de capital estrangeiro por meio de empréstimos e investimentos diretos. O aumento das exportações, por causa da expansão da economia internacional, favoreceu o país durante esse período.

Entretanto, os custos dessa política de estabilização foram não só a retração da economia nacional no período de 1963 a 1967, mas principalmente uma distribuição desigual do impacto da política monetária sobre a indústria, penalizando mais as pequenas empresas individuais e as sociedades de responsabilidade limitada e menos as grandes empresas estruturadas em sociedades anônimas. As falências e concordatas, atingiram mais os setores de vestuário, alimentos e construção civil. Cabe ainda considerar que derivou diretamente da formulação e implementação destas políticas, um largo espectro de reformas institucionais, entre elas as do sistema financeiro, tributário, habitacional e as reformas vinculadas a outros setores da economia.

Embora o crescimento tivesse reduzido a pressão dos trabalhadores da classe média, a repressão aumentou e as pressões políticas, tanto internas quanto externas cresceram motivadas:

> [...] pela insatisfação da classe trabalhadora, pela crescente repressão sobre o segmento estudantil da população, pela manutenção da censura e pela falta de expectativa de futuro político para as oposições. As pressões externas surgiram em decorrência do aumento de violência do regime. (CANO, 2000, p. 189)

A reforma e expansão do ensino superior, acabaram por gerar exorbitantes lucros para grupos de interesse, financeiros e políticos[7]. Segundo o autor supracitado é possível localizar na intensa expansão e fortalecimento do regime ditatorial a consolidação e internacionalização da economia (ainda que no 'interior' do capitalismo) o esforço real da privatização do ensino superior, sem que o Estado perdesse o controle político e administrativo destes centros de poder e formação das classes dirigentes e forças de trabalho capacitada.

> De um lado, o crescimento dos efetivos do ensino superior vinculado ao processo de expansão do capitalismo e ao consequente desenvolvimento da área cultural, mercado de bens simbólicos, onde se situa a educação; de outro, o processo de privatização, na medida em que a educação passa a ser encarada como mercadoria a ser regulada pelas leis econômicas do mercado. (SGUISSARDI, 1993, p. 34)

É nesse contexto que surge a Universidade Federal de São Carlos, em pleno crescimento econômico, mas de ampliação das desigualdades sociais, momento no qual reivindicações eram atendidas, mas com supressão e violação de direitos civis. Assim como o governo se utilizava de propagandas ufanistas, em São Carlos a imprensa alimentou a opinião pública, por meio da figura do médico, industrial, proprietário de terras (fazendeiro e pecuarista) e político Ernesto Pereira Lopes[8], que neste período era filiado deputado pelo partido Arena, por seu "intenso" esforço para implantação da universidade que, de acordo com esses formadores de opinião, seria muito melhor para cidade do que se tornar capital do Estado.

Observamos neste tópico o imbricamento da política de Estado e seu efeito na economia, conseguiu-se então atender as demandas de acesso, que era uma grande reivindicação estudantil, mas a partir de privatizações ou como realizado na implantação das universidades federais, pelo modelo fundacional. Sendo assim, aproximou mais o ensino superior da ideologia e dos interesses do regime ditatorial, ou seja, das políticas neoliberais que começavam a se constituir na Europa e América do Norte.

[7] A adoção do modelo "Fundacional" além da descentralização, servia indiretamente ao modelo de privatização. Segundo Valdemar Sguissardi (1993, p. 40) o artigo 24 do Código Civil da época, contemplava "Fundação" como pessoa jurídica constituída por um patrimônio, ou seja, um conjunto de bens, que objetivam um determinado fim. Ou seja, quem cede os bens e estabelece os objetivos da instituição é o instituidor e este pode ser uma pessoa particular ou o poder público.
[8] Na próxima candidatura se tornaria presidente da câmara dos deputados.

CIÊNCIA E MILITÂNCIA

Em 1955 José Albertino Rodrigues esteve envolvido na criação e na direção executiva do DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos, instituto que fez forte oposição ao regime militar. Após o golpe militar e a instauração da censura muitos intelectuais, artistas e civis precisaram se exilar, inclusive ele próprio, aproveitando este tempo para fazer suas pós graduações na França.

Ao voltar para o Brasil publicou uma série de trabalhos que abordam os entrelaçamentos entre sindicalismo e política econômica no Brasil em textos nos quais discute que o avanço das conquistas da classe trabalhadora depende da mobilização tanto dos trabalhadores quanto dos representantes sindicais.

Nesse sentido, Albertino se inseriu em um campo de produção cultural e intelectual e direcionou sua atenção a temas ligados às questões sociais do país, principalmente a situação da classe trabalhadora. Como tantos outros de sua geração, fez parte de um grupo de intelectuais que vinculou seus temas de pesquisa à preocupação e ação, em torno das "mazelas" do país.

Seus estudos apresentavam preocupações, sobretudo, acerca da classe trabalhadora, por exemplo, Albertino (1970) descreve uma "sucessão ecológica" que houve na cidade de Lisboa, uma espécie de revolução dos *ricos contra os pobres*, na qual a classe trabalhadora foi prejudicada. As tomadas de decisão de grupos organizados, com maior poder econômico, resultaram em aumento do trabalho braçal na área rural, menor remuneração desses trabalhadores e estigmatização de outros grupos, com a formação de bairros exclusivos para judeus, mouros e outros grupos[9].

> Burgueses e aristocratas estabelecidos na ribeira expulsam as classes populares para além dos antigos limites fortificados da cidade, indo ocupar os vales mais distantes e onde desempenhavam atividades ligadas ao abastecimento da cidade, cujo mercado estava em vias de crescimento. (p. 106)

[9] Segundo Polanyi (2000) o efeito desencadeado pela revolução industrial e o impacto das máquinas na sociedade, provocou mudanças significativas, principalmente nas formas de labor, transformando o "antigo regime" feudal, em economia de mercado. Os entendimentos que começaram a se multiplicar a partir desse momento, sobretudo no que tange a racionalidade, organização e divisão do trabalho, iniciaram um processo de remodelagem da subjetividade das pessoas.

Albertino percebia que, nestas circunstâncias, o sentido regulatório da sociedade capitalista ocidental se estabelecia sobre os interesses que beneficiam os proprietários enquanto mantêm uma massa de gente a ser explorada em condições de desigualdade, fossem eles quais fossem. E no interesse dos cidadãos, ou seja, indivíduos e trabalhadores, que cada vez mais deviam produzir mais em menos tempo. Uma vez que o salário é pago por tempo, não por peça, por um mesmo valor de pagamento, será produzido muito mais, que levará a redução do preço, aumentando a competitividade nos mercados interno e externo, reduz a inflação (ou suas pressões), vislumbra a diminuição da taxa de juro, aumenta a renda para o Estado (impostos), ajustes na balança comercial, etc. Uma expressão que sintetiza o *ethos* capitalista é *the early bird catches the worm*[10] ou como falamos: "*Deus ajuda quem cedo madruga*". Em efeito, significa começar a trabalhar mais cedo, porém não para si próprio, mas para um patrão.

Um tema importante tanto na produção acadêmica quanto na vida intelectual de José Albertino Rodrigues foi a questão sindical e as condições de vida dos trabalhadores. Compreende-se esse interesse, dentre outros fatores, quando observamos que o regime trabalhista brasileiro ultrapassa quarenta horas semanais[11], isso sem levar em consideração as jornadas de trabalho doméstico, além dos valores salariais, obviamente.

As atividades sindicais fazem parte da vida de milhões de brasileiros, direta e indiretamente. As decisões tomadas pelos representantes sindicais em rodadas de negociações com atores do mercado (empregadores) e com o governo, causam impactos de curto e longo prazo na vida das pessoas que trocam força de trabalho por salários para sobreviverem. Segundo Albertino (1969), os sindicatos não surgiram por causa do crescimento industrial, mas por causa da difusão de ideias socialistas no país no início do século vinte. Contudo, as sucessivas investidas governamentais, desde o Governo Vargas, construíram um modelo sindical atrelado ao governo, que defende as bases da estrutura econômica social do país.

[10] "o pássaro que sai cedo pega a minhoca" viver é estar em movimento, não há espaço para inércia, mas cabe pensarmos também que tudo que demanda esforço não é necessariamente trabalho. Em sociedades antigas caçar para alimentar o grupo, "a família", qualquer que seja o grupo social, demandava esforço. Expressão surgida em meio às transformações da reforma protestante, momento que se pregava que acumular bens por meio do trabalho não era uma coisa ruim, como considerado pelo catolicismo medieval.
[11] Disponível em: <http://www.iela.ufsc.br/noticia/o-brasileiro-e-o-trabalho>.

A modernização de parques industriais, por exemplo, sem a interferência do Estado, restaura o ciclo econômico, ou seja, a infraestrutura via privatizações, ainda que qualificando o trabalhador, aumenta a desregulamentação de mercados de trabalho para dar lugar a conversão tecnológica. John Rawls (1997), define que a eficiência não supõe distribuição, menos ainda redistribuição. A justiça advém da vida em sociedade, ou seja, as circunstâncias da justiça se verificam sempre que pessoas *mutuamente desinteressadas* fazem reivindicações conflitantes acerca da divisão de benefícios sociais em condições de escassez moderada. O mercado não é uma dessas circunstâncias, uma vez que nele as pessoas são *mutuamente interessadas* (Rawls, 1997, p. 128. *grifos meus*).

A obra de Albertino "Sindicato e desenvolvimento no Brasil" (1968, p. 27) ao perpassar as fases do movimento sindical, sobretudo, ao tratar as organizações do fim do século dezenove como primitivas e como as condições institucionais, em decorrência da imigração, refletia a importância crescente do aumento do trabalho livre. Segundo o autor, o regime militar instaurado em 1964 operou institucionalmente no setor operário sindical, que até então girava em torno do Ministério do Trabalho.

> Enquanto nos setores extra sindicais o movimento militar precisou recorrer a atos de exceção os mais radicais para 'limpar a área', observou-se que, no setor sindical, a repressão foi legalista, ou seja, fez-se estritamente dentro da lei vigente, qual seja, a CLT, que governa o mundo do trabalho desde 1942. (p. 193)

Em 22 de dezembro de 1955 José Albertino Rodrigues participou da fundação do DIEESE - Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos, a organização contou com mais de vinte sindicalistas para a criação do departamento que seria forte oposição ao regime antidemocrático instituído em 1964. O Instituto foi responsável por uma análise da realidade nacional e das condições efetivas dos trabalhadores no Brasil. Albertino foi o primeiro diretor técnico eleito no Período de 1956 a 1962.

O departamento tornou-se no período o principal órgão a assessorar objetivamente os sindicatos operários, pois utilizava-se de uma racionalidade "aprendida" como força de mobilização e estratégia política sindical para reunir elementos, dados críticos e reais, para romper o monopólio da informação oficial, que por sua vez contava com um conselho técnico consultivo de "especialistas em ciências sociais de reconhecida capacidade para opinar sobre

estudos e pesquisa" (WADY CHAIA, 1989, p. 156), conforme consta no primeiro estatuto, nesse sentido,

> [...] a criação do DIEESE, não apenas reverte-se o quadro do controle e manipulação dos dados do índice de custo de vida, democratizando a informação, mas inclusive rompe-se com o monopólio 'legítimo' da informação, criando um foco gerador de informações objetivas e controlado por interesses da classe trabalhadora. (WADY CHAIA, 1989, p. 150)

Entre 1965 e 1966, Albertino assumiu pela segunda vez a direção técnica, pois o contador anterior havia cometido sérios erros metodológicos em relação a análise dos dados, como por exemplo, não incluir itens básicos na lista de cesta básica, como feijão e margarina[12]. Nesse sentido, conforme demonstra Albertino (1968) "Observa-se que isso coincide em parte com o período de retrocesso do movimento sindical e que tem a mão senão uma *mauvaise conscience*, dos intelectuais e acadêmicos que são, por conseguinte, elementos capazes de garantir a superação de uma fase desfavorável" (p. 192).

Ou seja, nota-se que o representante sindical não teve a mínima sensibilidade sequer com a alimentação, praticamente de subsistência da classe trabalhadora. Poderíamos dizer que não houve consciência de classe? Nesse escopo, como poderiam os trabalhadores pleitear alguma justiça social, política redistributiva ou melhores condições de vida e trabalho quando a análise não levava em consideração itens mínimos da cesta básica? Imagine saúde, lazer, cultura, educação e outras questões que compunham o bem-estar das classes abastadas e renegada à classe trabalhadora e grupos marginalizados?

Neste tópico discutiu-se relações de classe e suas disparidades, justiça redistributiva e as dificuldades de consciência de classe, sindicalismo e relações patronais e como estes temas perpassam os estudos de Albertino contra hegemonicamente ao que esperavam os governos militares vigentes. Vide que Albertino era constantemente preocupado com a vida social e sempre buscava formas de oferecer elementos, dados críticos para a compreensão da realidade social.

[12] Consta como depoimento de José Albertino Rodrigues em 18/03/1988, para a tese de doutorado de Miguel Wady Chaia de 1988.

RELATO ETNOGRÁFICO: O SINTUFSCAR POR MEIO DE HISTÓRIA ORAL

Para fins de compreensão, neste este trabalho optou-se por conferir como funciona um sindicato. E como insere-se aqui o ambiente universitário e seus trabalhadores como grupo norteador da pesquisa, empreendeu-se uma etnografia em um dos sindicatos da UFSCar. Partiu-se da ideia de que era necessário conversar com alguém que vivesse o sindicato no cotidiano, para entender como funciona o "ritual burocrático[13]" pelo qual transita o sindicalista durante todo o processo de reivindicação de algum direito.

Neste percurso, entendemos que esse trabalho é composto por uma variedade de ações realizadas pelos sujeitos (sindicalistas/ ativistas) para que demandas sociais e políticas dos trabalhadores sejam atendidas. As ações incluem respeitar as hierarquias, negociar com patrões e seus representantes, realizar manifestações, atos reivindicatórios, assembleias, montar grupos e reuniões de estudos e etc. De um modo geral, o resultado desses esforços conjuntos que equilibrará os ânimos sociais ou estado de bem-estar social e, por conseguinte, a economia e a coesão social.

O encontro com o sindicalista aconteceu na sala superior do prédio do sindicato. Quando entrei na sala, técnicos administrativos, funcionários do sindicato e Doni, que estava em outra mesa lendo *e-mails* participava da discussão, todos muito bem descontraídos. Era a última pauta e um a um foram se despedindo e voltando para os departamentos em que trabalham respectivamente. Doni me convidou para ficarmos perto da janela, pois ele queria fumar durante a entrevista, para sentir-se mais à vontade.

Natural de São Carlos, Doni começou a trabalhar na UFSCar em 1978 como jovem aprendiz e no início da década de 1980 participou de um movimento grevista que pedia a criação de novos cargos para "*a juventude que vinha estagiar na universidade*[14]". Concomitantemente, nessa época a comunidade universitária, através da mobilização dos docentes, discentes e técnicos administrativos, começaram a questionar o formato da universidade, *"do ponto de*

[13] A ideia de ritual burocrático é construída a partir dos apontamentos de Victor Turner (1974), como uma discussão na qual os processos rituais são como ações sociais que acontecem dentro da estrutura em forma de antiestrutura (em oposição), durante um período liminar, ou seja, em um tempo entre dois tempos.
[14] Todos os trechos em itálico são frases diretamente retiradas da entrevista, por uma escolha narrativa estão inseridas no corpo do texto.

vista da falta de democracia", que por meio de reivindicações diversas conseguiram o direito de eleger reitor e chefias de departamentos. O entrevistado atribui ao SinTUFSCar à referência de um sindicalismo combativo em São Carlos.

O SinTUFSCar - Sindicato dos Trabalhadores Técnicos-Administrativos da Universidade Federal de São Carlos, por sua vez, tem sede localizada na área sul do campus São Carlos ao lado do CECH - Centro de Educação e Ciências Humanas, é ponto de passagem e parada de estudantes, docentes, técnicos administrativos, terceirizados e da comunidade são-carlense. A visita ao local é feita, seja para tomar um cafezinho, um delicioso chá de gengibre ou observar os painéis com retratos de diversos momentos de luta dos sindicalistas desde os anos de 1980 que ficam expostos ao público.

Na sede, é possível acessar a internet, disponível por meio de dois computadores. Há jornais nacionais e regionais disponíveis para leitura, que pode ser realizada num sofá com visão para uma TV de tela plana. Há um espaço para até oito boxes, destinados a vender coisas diversas como roupas, sapatos, artesanatos, e ainda comporta um carro de grande porte. Uma porta dá acesso à parte interna. No *hall* de entrada (onde fica o café) se tem acesso a quatro salas e uma pequena cozinha localizada sob uma escada, que por sua vez nos leva a outras três salas: duas de trabalho e uma maior para reuniões com uma mesa grande, cadeiras confortáveis, computador e ventilador e uma grande vidraça com pequenas aberturas. A arquitetura parece ser mais ligada a praticidade que a alguma estética[15].

A primeira diretoria, composta durante o regime militar em 1970, foi indicada pela reitoria e tinha características mais assistencialistas que de resistência. Contudo, esse cenário estava em vias de transformação, pois o sindicato foi se destacando aos poucos nas atividades

[15] Considero este ponto uma parte problemática deste relato etnográfico, pois não me atentei a diversos detalhes, como por exemplo, dos trabalhadores que estão ali todos os dias, vivendo a materialidade do sindicato, que são pelo menos sete pessoas que trabalham na parte inferior do prédio, com as quais até conversei esporadicamente, mas que não sei quais são seus afazeres e sua relação com o sindicalismo. Neste sentido, senti que realizei observações superficiais do espaço, sobretudo em relação a como as hierarquias são distribuídas neste espaço. Mas é possível aprofundamento em futuras pesquisas, sobretudo de caráter histórico, bem como essa 'falha' pode render outras reflexões. Me atentei a esse detalhe no momento em que fui começar a fazer a descrição e notei que não sabia o nome da senhora da limpeza (que também faz o café), suscitando a reflexão da invisibilização, principalmente das pessoas que trabalham na limpeza e com serviços braçais, que está diretamente ligado às relações de trabalho e divisão sexual do trabalho e legitimidade. E também, como podem ser invisibilizadas diversas outras relações, como por exemplo, dos boxes (mini lojas), que não sabemos seus funcionamentos, a quem pertence, se é solidário, rotativo, se há divisão de lucros, etc.

de luta por direitos trabalhistas. Nesse sentido, o fenômeno de tutela da administração central sobre as autarquias dispunha sobre a organização federal que estabelecia diretrizes para a Reforma Administrativa[16]. Em resumo, conforme Sguissardi (1993) coloca, a autarquia é uma pessoa jurídica de direito público, sujeita ao controle da administração central. Tem três formas: a) nomeação de seus dirigentes e fixação dos respectivos poderes; b) sujeição ao cumprimento das normas ditadas pela administração central e, por fim, c) fiscalização do Poder Central sob atuação.

> Como se vê, sob certos ângulos, as relações entre autarquia e administração central muito se assemelham às relações existentes entre um patrão e seu empregado. Em ambos os casos estamos diante de duas pessoas jurídicas distintas. E também, em ambos casos, há uma evidente subordinação de uma das pessoas em relação à outra. (CAVALCANTI, 1971, p. 3 apud SGUISSARDI, 1993, p. 39)

Segundo o entrevistado, *"não existe dispensa para atuar no movimento sindical, no entanto, através de acordos com as gestões da reitoria e com as chefias de departamentos os dirigentes sempre arrumam um tempo para poder militar"*. Pois o sindicato, "*seja o dos técnicos administrativos, seja o dos docentes tem um histórico que é bastante respeitado porque são os responsáveis por vários avanços democráticos e econômicos na universidade*". Apesar de conseguirem esse espaço para militar, não são amparados por uma legislação que garanta esse direito, uma vez que esses espaços, em muitos momentos, são conturbados porque a relação patronal se apresenta de forma hierárquica.

Doni reitera que esses enfrentamentos podem ser mais ou menos densos. Mas como o sindicato é um polo que confronta as relações patronais, "*que na universidade é a reitoria, o que não significa que também não sejam com as chefias de departamento, porque às vezes existem problemas que não chegam a nível de reitoria, mas chegam a nível de chefias"*. Ele conta que no começo da década de oitenta havia cerca de 600 operários ligados à construção civil, que trabalhavam na construção da UFSCar, contando as chefias que naquela época eram os mestres de obras, o entrevistado rememora:

> *[...] Como o caso de um operário que ao chegar no local de trabalho assoviando uma música de Milionário e José Rico, uma das duplas sertanejas mais famosas do Brasil,*

[16] Com base no Decreto-lei 200, de 25 de fevereiro de 1967.

> *é abordado pelo mestre de obras, que por consequência era chefe hierárquico superior, dizendo que não gostava daquela música e mandando o operário embora. Em decorrência disso, o sindicato fez uma mobilização no canteiro de obras para garantir que o operário pudesse trabalhar assoviando a música que gostasse. Uma ideia do nível de tensão que existia nas relações de trabalho na universidade. Hoje, contudo, o trabalhador pode assobiar se quiser, no entanto, não significa que a universidade não persiga técnicos por qualquer outra diferença ideológica, é sempre muito tenso.*

Doni relata em tom de preocupação que agora estamos vivenciando um momento em que é preciso garantir conquistas que têm origem no final da década de 1980, no momento da redemocratização, que não são só salariais, mas também por direito de organização. "*Tem se tornado muito tenso novamente atuar no movimento sindical, mas sempre foi muito denso, porque sempre existe perseguição política e de assédio moral sobre um número significativo de técnicos-administrativos"*. Cabe aos sindicalistas denunciar isso aos órgãos colegiados em defesa dos trabalhadores. Em suas palavras

> *Temos a conquista de poder, apesar de hoje estar sendo solapado, mas nós elegemos os chefes dos canteiros de obras das universidades, nós conseguimos fazer eleição para que os operários pudessem eleger quem seria seu chefe, conseguimos pôr para fora da universidade todos aqueles que tinham uma relação estreita com o militarismo e com os partidos conservadores.*

Neste relato, ao buscar entendimentos sobre o funcionamento desta força de trabalho específico, que trabalha "lutando" por direitos da classe trabalhadora percebemos como as relações patronais durante os governos militares se reproduziam nas instituições e nos menores grupos, como os dos pedreiros, por exemplo. Também como as juventudes se mostram mais dispostas a criar as mudanças que desejam, uma vez que querem ingressar nas arenas políticas de disputas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os assuntos tratados neste texto convergem no mesmo sentido. Trata-se da importância da memória nos processos de investigação cultural e acadêmico/intelectual e de como a história oral é uma importante ferramenta de coleta e análise de dados primários, que vem por meio de entrevistas e/ ou depoimentos. Nesse sentido, podemos nos deparar com novas perspectivas

quando lançamos mão de ferramentas de análise como as memórias individuais ou coletivas, sobretudo ao empreender uma etnografia de uma realidade social que já possui diversas trajetórias distintas, mas que tomam as mesmas direções em determinados casos.

Pode-se cogitar que nenhuma memória é eterna, mas não se pode ignorar que a história, por meio principalmente das memórias, e no caso de história oral, pode ser registrada, rememorada e a partir disso produzir documentos que possibilitam o entendimento e as transformações do tempo. Assim como recentemente acompanhamos a discussão sobre a ditadura militar no Brasil em que, diferente de outros países da américa latina, lideranças andam na contramão, se não ocultando aspectos fundamentais desse período, pelo menos tentando recontá-la sem oferecer dados reais.

Contudo, conforme estudos e dados apresentados, economicamente nota-se que no ciclo econômico da ditadura militar a retração é inversa ao crescimento, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento está atrelado a perda de direitos políticos e civis, mas com ganho de direitos sociais e políticas públicas[17], assim como apontado, a perda de direitos constitucionais em virtude do AI-5, mas expansão de infraestrutura e ampliação de vagas no ensino superior.

Neste sentido, a economia como um processo instituído, ou seja, constituído pela interação do homem e o meio culmina na institucionalização deste fenômeno social, sendo possível ponderar as formas institucionais, bem como, a oferta contínua de meios materiais para satisfazer as necessidades sociais, como por exemplo, a criação do DIEESE, que entre suas principais contribuições, contou com intelectuais, acadêmicos e trabalhadores que imbricaram sua forma de pensar e agir no mundo em prol de melhorias de condições de vida para toda população.

A trajetória de Doni na universidade Federal de São Carlos, por exemplo, esteve sempre atrelada à luta pelos direitos dos trabalhadores, tanto da universidade quanto da cidade de São Carlos. A importância de seu relato traz à tona as disputas entre patrões e empregados, como lugares essencialmente imutáveis, mas que com organização é passível de transformações. Seus

[17] José Murilo de Carvalho observa que diferentemente do modelo de cidadania inglês que surgiu da tríade sequencial: primeiro os direitos civis, depois os direitos políticos e por último, direitos sociais, no Brasil se deu o inverso, primeiro tivemos os direitos sociais. Isso porque nosso modelo não foi conquistado a partir das lutas da sociedade civil como apontou o T. S. Marshal ao analisar o caso inglês, mas é uma cidadania regulada pelo estado. Por isso os direitos sociais surgiram antes dos direitos políticos e antes mesmo dos direitos civis.

relatos e memórias são importantes nessa trajetória de 50 anos da universidade, pois cada um destes detalhes que no futuro poderão ser dados para novas reivindicações.

E também nos trabalhos de pesquisa de José Albertino Rodrigues que estava constantemente preocupado com a vida social em formas de oferecer elementos, dados críticos para a compreensão da realidade social. Ele que foi um intelectual que analisava o mundo do trabalho e também era um defensor da democracia em um momento em que os direitos civis eram absolutamente restritos.

Podemos perceber uma tenra mudança no fazer sindical em relação ao projeto do DIEESE durante anos de chumbo, que abriu portas para novas gerações de reivindicadores de direitos, por meio de argumentos científicos e amostras reais das condições de vida em relação ao sindicalismo dentro de uma instituição federal, que tem pautas específicas como a sociabilidade entre reitoria e técnicos administrativos, um grupo eleito e outro concursado.

Tanto Albertino quanto Doni atrelam o saber intelectual com a prática sindical, e apesar de advirem de diferentes gerações, ambos questionaram o período militar e construíram novas ideias sobre como os trabalhadores podem se organizar. Principalmente por estarem dentro do ambiente acadêmico público, que por sua vez é importante para formar cidadãos com capacidade de refletir criticamente sobre o mundo e agir transformando-o para melhor.

REFERÊNCIAS

ALVES, Virgilio. **Jovens rurais da metrópole**: Os sentidos atribuídos à experiência juvenil em uma comunidade do distrito de Joaquim Egídio em Campinas (SP). Dissertação de mestrado. Campinas, 2014.

BERLINER, David. **The Abuses of Memory**: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. Anthropological Quarterly, p. 197-211, 2005. Published by: The George Washington University Institute for Ethnographic Research Stable. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4150896>.

CANO, Wilson. **Soberania e Política Econômica na América Latina**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LEI Nº 8.880, DE 27 DE MAIO DE 1994. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8880.htm> e

<http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%208.880-1994?OpenDocument>.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Coleção Os Pensadores 2ª edição. São Paulo, Abril cultural, 1978.

O GLOBO. Em 1993, os brasileiros viveram o auge da hiperinflação, que alcançou 2.500%. Acervo. In: **Economia**. Com páginas digitalizadas. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/em-1993-os-brasileiros-viveram-auge-da-hiperinflacao-que-alcancou-2500-11263960#ixzz5Yd983oOW>.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

RODRIGUES, José Albertino. Movimento Sindical y la situación de la clase obrera en el Brasil. **Revista Nueva Sociedad**, n 26. Disponível em: <http://nuso.org/articulo/movimiento-sindical-y-situacion-de-la-clase-obrera-en-brasil/>.

RODRIGUES, José Albertino. Ecologia urbana de Lisboa na segunda metade do século XVI. **Revista Análise social**, v. 8, n. 29. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/41008357.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents>.

RODRIGUES, José Albertino. **Intégration des syndicats au système socio-politique brésilien. Revue L'homme et la société**, n. 12, p. 87-116. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1969_num_12_1_1206>.

RODRIGUES, José Albertino. **O sindicalismo no Brasil:** seu papel no desenvolvimento econômico. 1968.

SGUISSARDI, Valdemar. **Universidade, Fundação e Autoritarismo**: O caso da UFSCar. São Paulo. Estação Liberdade Editora da UFSCar. 1993.

SILVA, Haike. Considerações e confusões em torno de história oral, história de vida e biografia.

MÉTIS: história & cultura, v. 1, n. 1, p. 25-38, 2002.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, n. 5, p. 9-28, 2002.

WADY CHAIA, Miguel. DIEESE: Saber intelectual e prática sindical. **Revista Lua Nova**, n. 19, 1989.

GT 2 – CORPO, RAÇA, GÊNERO, SEXUALIDADE E TECNOLOGIAS

COORDENADORES: Cristiane Vilma de Melo; Dionys Melo dos Santos; Nayhara A. de Souza; Rangel F. F. Nascimento.

RESUMO: A proposta deste Grupo de Trabalho é debater pesquisas concluídas ou em andamento, ensaios, relatos de campo e outros registros que envolvam as diferentes percepções teóricas sobre gênero, raça, violência, corpos, sexualidades e tecnologias. As questões que envolvem corpo, gênero e a sexualidade têm atuado como linguagem capaz de articular regimes morais, políticos e formas de regulação da vida, trazendo em cena os processos de produção e espetacularização de questões relativas a esses tópicos. Neste sentido, buscamos acolher trabalhos que tratam também das diversas expressões que envolvem raça e/ou relações étnico-raciais, interseccionalidades, sexualidades articuladas (ou não) às políticas das masculinidades, dos feminismos, do feminismo negro e da descolonização do conhecimento para pensar as diferenças.

BRASIL NA TELA: A NARRATIVA DE UMA NAÇÃO A PARTIR DAS TELENOVELAS BRASILEIRAS E SEUS ALCANCES TRANSNACIONAIS (1970-1985)

Luana Gabriela Ruy (UFSCar)[18]

RESUMO: A telenovela se configura como um dos principais produtos televisivos do Brasil, operando enquanto elemento simbólico e cultural. Sendo, portanto, uma potente ferramenta para a constituição de um imaginário social. Diante disso, o presente trabalho tem como como objeto de estudo as narrativas sobre o Brasil, mais especificamente sobre as Relações Raciais no Brasil, construídas pela teledramaturgia brasileira entre os anos de 1970 e 1980. O recorte é justificado pois, se compararmos com as produções anteriores, estas são as primeiras telenovelas produzidas e exibidas pela Rede Globo de Televisão que buscaram estabelecer diálogo com a realidade social brasileira. Além disso, essas produções foram as primeiras que cruzaram a fronteira nacional, sendo transmitidas em vários outros países e se transformando nas principais difusoras de narrativas sobre o que é o Brasil. Esta análise consiste no estudo de três telenovelas, sendo elas: *O Bem-Amado* (1973); *Gabriela* (1975) e *Escrava Isaura* (1976). A presente pesquisa tem como objetivo compreender a construção da narrativa sobre o Brasil e as Relações Raciais no período de estabelecimento da teledramaturgia brasileira, com foco nas primeiras novelas produzidas e exportadas pela Rede Globo de televisão. Em termos mais específicos, buscamos compreender quais as relações entre os códigos culturais narrados pela teledramaturgia da época e o contexto sócio-político nacional; e analisar em que medida o imaginário coletivo nacional, influenciado pela teledramaturgia e o contexto sócio-político, estabelecem diálogos com a conjuntura internacional. Para atingirmos tais objetivos de pesquisa utilizaremos as contribuições teóricas do *Pensamento Social brasileiro* e dos *Estudos Culturais e Pós-Coloniais*. Em termos metodológicos a pesquisa conta com *Revisão de literatura*, para o mapeamento dos trabalhos já realizados dentro desta temática. Para realização de um levantamento dos documentos que correspondem ao período de consolidação da telenovela brasileira e ao processo de internacionalização deste produto televisivo utilizamos a metodologia de *Pesquisa Documental*. Por fim, para sistematização e exploração das obras selecionadas aplicamos as técnicas da *Análise de Conteúdo*.

Palavras-Chave: Relações raciais. Telenovelas brasileiras. Códigos Culturais. Nação. Conjuntura Internacional

[18] Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos. Atualmente é mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFSCar. Pesquisadora na área de Sociologia das Relações Étnico-raciais e Sociologia das Diferenças. A presente pesquisa é orientada pelo Prof.ª Dr.ª Priscila Martins Medeiros e possui financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (nº do processo: 2019/02284-2).
E-mail: <luuanaruy@hotmail.com>.

INTRODUÇÃO

No Brasil a chamada *mídia de massa*, sobretudo as telenovelas, constroem e fomentam os principais debates entre as massas. É comum percebermos que quando alguma temática é abordada de forma efetiva este tema acaba entrando em circulação nas discussões sociais, e como bem pontuado por Lopes (2003), não nos referimos aos intelectuais, governantes, dentre outros, mas sim, nos referimos ao grande público de telenovelas, cuja socialização e a narrativa da nação se constroem por meio destes canais de comunicação. Diante disso, podemos considerar que quando atribuímos às telenovelas o caráter de narradoras da nação estamos atribuindo a estas a responsabilidade de contar a história da sociedade brasileira. E como se constrói essa narrativa? E além disso, quem tem poder para construir essa narrativa?

A televisão é considerada como principal instrumento de comunicação no Brasil. Ocupando papel significativo mesmo em um contexto de avanço das mídias digitais. De acordo com uma pesquisa realizada em 2015 cerca de 97% das residenciais brasileiras contavam com aparelho de televisão[19]. A telenovela, por sua vez, ocupa a posição de destaque dentre os produtos televisivos. Estas produções possuem grande repercussão tanto dentro, quanto fora do Brasil. O sucesso deste gênero está diretamente ligado à sua proposta de estabelecer diálogos e relações com o cotidiano e com a realidade social de seus receptores.

Dentre os estudiosos da temática não há um consenso sobre a potência da telenovela em moldar comportamentos. No entanto, ambos concordam que estes tipos de produções são eficazes ao levantar pautas entre o grande público. Conforme pontuado por Acevedo e Nohara (2008, p. 128) investigações do impacto social e cultural das mensagens veiculadas na grande mídia são fundamentais pois, os sistemas simbólicos podem trazer em seu âmago ideologias de grupos dominantes, podendo assim, contribuir para reprodução e legitimação das relações de dominação e exclusão social

A telenovela consiste em um dos principais produtos televisivos do Brasil, sendo exibida pela primeira vez no Brasil no ano de 1951. Este gênero televisivo não é uma criação brasileira, embora esteja presente desde muito cedo em nosso cotidiano. As primeiras produções realizadas

[19] O dado referente aos domicílios que possuem Televisão equivale a 97,1%. (Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2014-2015). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv98887.pdf>. Acesso em 29 jul. 2019.

no país consistiam apenas em adaptações de textos latino-americanos, e é apenas no final dos anos 60 que a telenovela assume uma linguagem *tipicamente brasileira*. Os estudiosos colocam que esta era uma necessidade dos espectadores brasileiros. De acordo com Mendes (2012) as telenovelas anteriores eram, em sua grande maioria, ambientadas em países estrangeiros, e por este motivo os espectadores brasileiros não se sentiam envolvidos pelas tramas.

Resumidamente, de acordo com Gomes (1998 apud MENDES, 2012, p. 26):

> Todo esse processo marcado por mudanças e aperfeiçoamentos na produção da telenovela pode ser sintetizado da seguinte forma: os anos 50 foram marcados pela importação e adaptação do gênero; no final da década de 60 são iniciadas experiências de produção própria, local; nos anos 70 cria-se uma nova concepção do gênero com investimentos na produção do mesmo a partir da criação de uma nova emissora; e os anos 80 constituem um período de consolidação e consagração da telenovela como gênero televisivo nacional que detém um estilo particular.

Surgia a então a TV Globo, inaugurada cerca de quinze anos após a chegada da televisão no Brasil. De acordo com Santos (2010) tal atraso não foi sentido, uma vez que estavam atualizados e haviam planejado sua entrada no meio televisivo. No entanto este sucesso, considerando que hoje é a maior emissora de televisão brasileira, não foi imediato[20]. No ano de 1965 foi ao ar a primeira novela produzida pela Rede Globo. Neste primeiro momento a emissora insistiu na importação de textos, enquanto que as demais já experimentavam um estilo próprio. Não demora muito a TV Globo vê a necessidade de reformular suas produções, pois do ponto de vista de Santos (2010, p. 18): "Falar do Brasil funcionava e atraía a audiência".

Percebendo a necessidade de modernizar e alterar seus enredos a TV Globo contrata Daniel Filho para o cargo de Produtor Geral de Teledramaturgia. A partir deste momento a emissora altera a linguagem de suas produções, buscando aproximar as narrativas do que entendiam como a realidade social brasileira. Tais alterações alinhadas às avançadas técnicas de filmagem, são alguns elementos que justificam a curva crescente vivida pela empresa nos anos seguintes. A inovação e modernização proposta pela telenovela brasileira, além de alavancar a Rede Globo no Brasil, a lançou também para o cenário internacional.

[20] Como bem pontua Santos (2010, p. 16): "De fato, o sucesso global não começou no momento da inauguração da emissora. Mesmo com toda a sua qualidade técnica, a TV Globo amargou um início longe da liderança e demorou a conquistar a audiência que já estava acostumada a assistir outros canais. Além disso, a nova emissora iniciou seus trabalhos sem inovação, com uma programação convencional".

No ano de 1973 a novela *O Bem-Amado* estreava no Brasil e cerca de três anos depois era exportada para o México. Esta novela também, foi exportada para Uruguai, dentre outros países da América Latina[21]. Pouco mais tarde em 1975, foi exibida no Brasil a novela *Gabriela*, produção que também motivou os interesses da Rede Globo em continuar ultrapassando as fronteiras nacionais. *Gabriela* (1975) foi a primeira telenovela a ser exportada para fora do continente americano. Foi ao ar em Portugal no ano de 1977. Naquele mesmo ano chegava ao público brasileiro a novela *Escrava Isaura*. De acordo com Santos (2010, p. 26) a novela E*scrava Isaura* realizou um circuito pelo mundo[22]: "Mais de 30 anos se passaram, e ainda assim, *Escrava Isaura* permanece no ranking das novelas brasileiras mais vendidas para o exterior".

Pensando nisso, nosso objetivo é compreender a mudança estética e a consequente proposta de narrar a realidade social brasileira. Em outros termos, é de interesse desta investigação compreender a construção de uma narrativa sobre o Brasil e as Relações Raciais no período de consolidação da teledramaturgia brasileira, com foco nas telenovelas produzidas e exportadas pela Rede Globo de televisão. Em termos mais específicos, busca-se mapear e compreender quais as relações entre os códigos culturais narrados pela teledramaturgia da época e o contexto sócio-político nacional. E também analisar em que medida o imaginário coletivo nacional, influenciado pela teledramaturgia e o contexto sócio-político, estabelece diálogos transnacionais.

COMPREENDENDO UMA NAÇÃO: A TELENOVELA BRASILEIRA E A CONSTRUÇÃO DE UMA NARRATIVA

A ideia de Representação proposta por Hall (2003) é central para compreendermos a potência dos discursos veiculados pelas telenovelas. Para explicar tal conceito o autor se baseia

[21] A Rede Globo no ano de 1976 cria um departamento específico para lidar com questões que envolviam o comércio internacional. Tal criação possibilitou que *O Bem-Amado* fosse exportado para 17 países da América-Latina. (SANTOS, 2010, p. 25)

[22] De acordo com Santos (2010, p. 26) no ano de 1985, *Escrava Isaura* foi transmitida na China, onde a protagonista Lucélia Santos recebeu o Prêmio Águia de Ouro por sua atuação. Tal premiação se deu por voto direto de cerca de 300 milhões de pessoas. A novela se tornou uma verdadeira febre e ainda foi responsável pela tradução do livro de Bernardo Guimarães para o chinês. Na China, foram vendidos 500 mil exemplares da obra homônima que inspirou *Escrava Isaura*.

na noção de cultura. Compreendendo-a como um espaço heterogêneo, baseado em conflitos e negociações, e no qual um conjunto de significados são incessantemente construídos e partilhados por meio dos discursos. Deste modo, é através do uso que fazemos das coisas, do que dizemos, pensamos e sentimos, que atribuímos os significados. E esses significados são atribuídos de acordo com uma estrutura de interpretação que os sujeitos trazem consigo. Deste modo, o autor coloca ainda que os significados atribuídos à determinados objetos/pessoas/eventos não estão postos no objeto, mas sim, correspondem à uma rede de significados que é construída socialmente.

Quando pensamos no caso do negro e todas significações construídas sobre estes sujeitos, podemos dizer que, de acordo com Hall (2003) tais signos produzidos sobre o ser negro estão postos sob a lógica das diferenças. A ideia de cadeias de significados pensadas no discurso, operam na chave da diferença, ou seja, são utilizadas para demarcar a diferença entre um "eu" e um "nós". Mas para Hall (2003) as cadeias de significados não estão fechadas, ou seja, não se apresentam prontas, mas são alocadas no momento do discurso. E é essa compreensão das diferenças que atribui determinados significados entre os significantes.

Deste modo, estamos considerando que o *negro brasileiro* é construído pelos brancos, ou seja, os significados em torno dos sujeitos são alocados, em grande medida, a partir das narrativas veiculadas. Compreendemos neste momento a potência de certas narrativas para a construção de uma realidade. No caso das telenovelas, podemos considerar, de acordo com Araújo (2004), que a população negra foi, historicamente, má representada, de modo que as narrativas buscaram sempre os fixar em relações de inferioridade. Posto isso, entende-se que as frequentes representações estereotipadas têm como intuito a fixação dos sujeitos.

Na concepção formulada por Bhabha (1998, p. 107) considera que os estereótipos racializados consistem em um modo de representação da diferença. Sendo assim, é possível considerar que as narrativas veiculadas a partir da teledramaturgia operam a partir destas estratégias representacionais:

> O estereótipo não é uma simplificação por que é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação por que é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um

> problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 1998, p. 117)

Os estereótipos são mecanismos para a perpetuação das relações de poder e dominação. Deste modo, podemos compreender que a presença de certos estereótipos raciais nas telenovelas sinaliza certos resquícios do discurso colonial utilizado no passado como demarcador da diferença. Essas representações do negro dialogam com o que Fanon (2008) considerou como *processos de racialização.* Tal processo consiste basicamente na categorização dos sujeitos com base em atributos biológicos. Resumidamente, o processo de racialização tem como efeito a negação dos atributos da humanidade, de modo que o negro é lançado ao que o autor considera como uma *zona de não-ser*.

Nas telenovelas exibidas nos anos 1960,70 e 80 é possível notarmos que o número de personagens negros presentes na trama é insignificante. A telenovela brasileira, de acordo com Lima (1997) tendeu a representar estas relações raciais como algo pacífico. Em outras palavras, podemos considerar que a teledramaturgia busca silenciar certas pautas em disputa para a população negra. A negação destas questões e o apaziguamento destas relações se alinham ao que conhecemos como a ideia de Democracia Racial. Gilberto Freyre em *Casa grande & Senzala* (1998), por exemplo, constrói uma análise do cotidiano da Casa grande, de modo que a perspectiva dos escravizados é um elemento inexistente em sua obra. Além disso, o autor retrata as relações entre senhores e escravizados como sendo pacíficas, retirando dos escravizados qualquer tipo *agência* frente ao regime que estavam inseridos. O modelo (e o tom) de narrativa adotado por Freyre acaba atribuindo aos escravizados um tom de concordância com o regime vigente na época. Os escritos de Freyre consolidaram o imaginário, tanto nacional, quanto internacional, de um país livre de preconceitos raciais, colaborando fortemente para a ideia de que no Brasil vivia-se uma democracia racial.

Neste estudo considero importante retomar estes pontos sobre o campo das chamadas Relações étnico-raciais para compreendermos os debates e as negociações. Alguns estudiosos deste grande tema consideram que o Estado brasileiro, até muito recentemente, faz uso das teses de Freyre. Para além, em um outro momento de estudo, notamos certa aproximação com este debate nos códigos culturais transmitidos pela telenovela brasileira. De acordo com as reflexões realizadas neste curso, a questão que se coloca é: O quanto os escritos de Freyre permanecem

articuladas nas mais diferentes formas de narrar a sociedade brasileira? Neste caso específico, minha preocupação é com as telenovelas.

Como mencionado, o projeto que vem sendo desenvolvido pretende compreender as narrativas sobre relações raciais presentes em algumas das primeiras telenovelas brasileiras exportadas para outros países. Ou seja, será realizada uma busca afim de compreender como as narrativas contadas por essas produções situam o debate racial, tanto no contexto nacional, quanto em uma perspectiva internacional. Como foi mencionado anteriormente, a inquietação está relacionada ao fato destas produções se comprometerem a narrar a realidade social.

De acordo com Silva (2016) as narrativas, sejam elas fáticas ou fictícias, tem como ponto de partida as próprias experiências de vida. Deste modo, determinadas experiências estão sendo narradas, enquanto outras, permanecem intocadas no âmbito televisivo. A proposta desta pesquisa é, portanto, compreender esta narrativa de nação. A narrativa de formação do Estado nacional busca, em grande medida, a extinção da pluralidade, no caso brasileiro no processo de consolidação da nação, comportando a ideia de *um povo* consistiu, basicamente, na redução dos grupos em negros e índios. Bhabha (1990) concebe nação enquanto uma narrativa[23]. Em termos gerais a perspectiva crítica destas adotada por tais concepções se faz fundamental para a reflexão que pretendo construir sobre a construção de uma narrativa sobre a nação, e mais especificamente, sobre a população negra no Brasil. Estendemos também para esta investigação a análise sobre como as narrativas veiculadas pelas telenovelas, ao serem exportadas para determinados países, dialogam com a conjuntura internacional da época e contribuem também para a consolidação de um ideário sobre o Brasil.

Deste modo o presente estudo busca construir uma reflexão a partir da análise das três primeiras novelas que surgiram com a proposta de aproximar os receptores, ou seja, narrar a realidade social brasileira. Sendo elas: *O Bem-Amado* (1973)[24] uma adaptação da peça de Dias Gomes Odorico, O Bem-Amado e os Mistérios do Amor e da Morte (1962). Na sequência,

[23] BHABHA, H.K. **Nation and narration**. London: Routledge, 1990.

[24] Adaptação de Dias Gomes de sua peça: *"Odorico, O Bem-Amado e Os Mistérios do Amor e da Morte* (1962), Dirigida por Régis Cardoso e supervisionada por Daniel Filho. Disponível em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/o-bem-amado/trama principal.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

Gabriela (1975)[25] também é uma adaptação, feita por Walter George Durst do romance Gabriela, Cravo e Canela (1958), de Jorge Amado. E por último, a telenovela *Escrava Isaura* (1976)[26].

O recorte temporal e a escolha das telenovelas se justificam, pois, temos como hipótese que o material artístico que cruzou a fronteira nacional neste período, estava mergulhado no discurso da *democracia racial*. A consolidação de tal pensamento no Brasil e o conseguinte estabelecimento da produção de telenovelas com textos que dialogassem com a realidade brasileira, pode ser perceptível ao analisarmos estas produções iniciais da teledramaturgia. Ou seja, tem-se sensação de que nas primeiras produções encontraremos códigos culturais que dialogam com essa noção de democracia racial ainda tão presente na sociedade brasileira.

Alinhado a esse fato é considerável como um possível sinalizador do estabelecimento dessas relações transnacionais os dados sobre os países que importaram as telenovelas brasileiras. *O Bem-Amado* (1973) por exemplo, foi exportada para o México, país cujo conceito de *Raça Cósmica*[27] de José Vasconcelos permeava o imaginário social, assim como a noção de *Democracia Racial* no Brasil. Também devemos considerar o fato de que Antônio de Oliveira Salazar fez uso das teses formuladas por Gilberto Freyre para legitimar o modelo colonialista de Portugal. Esses aspectos sobre México e Portugal, são algumas hipóteses que giram em torno do estabelecimento de possíveis diálogos transnacionais em torno do debate racial e da representação do negro, estabelecidos, em grande medida, pelo fenômeno da exportação-importação de telenovelas brasileiras.

---

[25] Adaptação livre de Walter George Durst do romance *Gabriela, Cravo e Canela* (1958), de Jorge Amado. Dirigida por Walter Avancini e Gonzaga Blota; Com supervisão: Daniel Filho. Disponível em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/gabriela-1-versao/tramaprincipal.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

[26] De autoria de Gilberto Braga e inspirada na obra de Bernardo Guimarães, *Escrava Isaura* (1875), foi dirigida por Herval Rossano e Milton Gonçalves. Disponível em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/escrava-isaura.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

[27] Em seu ensaio ***La Raza Cósmica****: misión de la raza ibero-americana*, datado de 1925, Vasconcelos coloca que a dita "*raça cósmica*" "(...)surgiria a partir do processo historicamente conhecido como mestiçagem, que se caracterizaria pela fusão entre as quatro raças que a antecedem: a negra africana, a vermelha americana – ou índia –, a amarela asiática – ou mongol – e a branca europeia. Esse movimento de fusão se daria a partir da ação de "ponte" da raça branca, ao invadir e conquistar vastas regiões do mundo. Mas é necessário fazer uma advertência: o processo de mestiçagem, para Vasconcelos, longe de ser puramente biológico é, sobretudo, um processo espiritual. O que está se misturando não é apenas o sangue de elementos raciais diferentes, mas o seu espírito." (ASCENSO, 2013, p. 5)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho encara a telenovela como instrumento das práticas representacionais. Sendo extremamente poderosa para a construção dos sentidos em circulação na sociedade. Hall (2016, p. 143) em suas reflexões sobre representação, argumenta que não há um significado verdadeiro, pois, vários significados são possíveis, em seus termos: "O significado *flutua*. Não há como mantê-lo fixo. Acontece que a tentativa de *fixação* é o trabalho de uma prática representacional que intervém nos vários significados potenciais de uma imagem e tenta privilegiar um deles".

A partir das reflexões propostas por Hall (2016), é possível considerar que as narrativas construídas pelas telenovelas brasileiras buscam privilegiar algum significado. Do ponto de vista de Araújo (2004); Acevedo & Nohara (2008) e Ferreira & Silva (2017) a invisibilidade do negro, do racismo e das questões étnico-raciais nestas produções de fato carregam significados, que operam como instrumentos de exclusão de determinadas populações, assim como contribuem para o silenciamento de determinadas questões ao se concretizar como uma narrativa sobre o Brasil.

Deste modo, a ausência do debate racial nestas narrativas impossibilita o reconhecimento e a intensificação da discussão sobre as questões étnico-raciais entre o grande público. E para além, estas produções parecem manter certas articulações com o imaginário de que no Brasil viveríamos uma *democracia racial*. E que por este motivo, não se trabalha ou se representa determinadas questões, afinal, do lugar de onde estas narrativas partem não há uma questão a ser resolvida.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, C. R. A. NOHARA, J. J. Interpretações sobre os retratos dos afro-descendentes na mídia de massa. **Revista de Administração Contemporânea**, p. 119-146, Curitiba, 2008.

ALVES, A. C. **A nova abordagem racial da telenovela brasileira**: ruptura ou confirmação do mito da democracia racial?, **Estudos de Sociologia - ISSN: 2317-5427**, [S.l.], v. 1, n. 18, mar. 2013 Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235237/28260>. Acesso em: 08 ago. 2019.

ARAÚJO, J. Z. **A negação do Brasil. o negro na telenovela brasileira.** 2. ed. São Paulo: Senac, 2000.

ARAÚJO, J. Z. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. **Revista de Estudos Feministas.** vol. 16, n. 3, p. 979-985 Florianópolis**,** 2008.

BARRETO, R. G. **Comunicação, educação e consumo: a telenovela Lado a Lado e a questão do negro no Brasil.** 2004. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – PPGCOM /ESPMSP, 2004.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA, H. K. **Nation and narration**. London: Routledge, 1990.

COSTA, S. Desprovincializando a sociologia, a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, 2006.

COUCEIRO DE LIMA, S. Reflexos do “racismo à brasileira" na mídia**. Revista USP**, São Paulo, n. 32, 1997.

DU BOIS, W.E.B. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1999.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. Editora Record, Rio de Janeiro, 34ª edição, 2008.

GRIJÓ, W. P.; SOUSA, A. H. F. O negro na telenovela brasileira: a atualidade nas representações. **Estudos de comunicação**, n. 11, p. 185-204, 2012.

HALL, S. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, S. **Cultura e representação.** Tradução Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LOPES, M. I. Telenovela brasileira: uma narrativa sobre a nação. **Comunicação & Educação**, (26), p. 17-34, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9125.v0i26p17-34>.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra.** 1997. (Tese de Livre-Docência em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1997.

ORTIZ, R. **A moderna tradição brasileira**. **Cultura brasileira e Indústria Cultural**. Editora brasiliense. 5. ed. São Paulo, 2001.

RAMOS, G. **Introdução crítica à sociologia**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

RIOS, F. M. Movimento Negro nas Ciências Sociais. In: **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 263-274, jul./dez., 2009.

SILVÉRIO, V. R.; TRINIDAD, C. T. Há algo de novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? In.: **Educação & Sociedade. Revista de Ciências da Educação. Desigualdades e diversidade na Educação**, v. 33, jul-set, 2012.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past: power and the production of history**. Editorial Comares, 2017.

"COMER" E SER "COMIDO": NOTAS DE CAMPO EM FESTAS UNIVERSITÁRIAS LGBTQ+[28]

João Otávio Galbieri (UFSCar)[29]

RESUMO: O presente texto, tem como intuito principal descrever e aproximar duas cenas etnográficas derivadas da pesquisa de campo realizada em festas universitárias entre 2018 e 2019, na cidade de São Carlos, autoidentificadas por seus organizadores como ambientes LGBTQ+. Desta maneira, busco discutir duas cenas vividas e registradas em diário de campo, quando a pesquisa ainda ganhava forma, sendo realizada para avaliação em uma disciplina no segundo semestre de 2018. Essa discussão também apresenta resultados teóricos preliminares da pesquisa de iniciação científica que está em andamento. A forma de lidar com os dados de campo, será os subsumindo e aproximando da perspectiva teórica *queer* para refletir sobre a *performatividade* do corpo, do gênero, da sexualidade e, principalmente, do cu. Assim, pretende-se elucidar a questão da sociabilidade homossexual masculina urbana da cidade e suas consequentes tensões acerca de identidades que ora são políticas, ora são mercadológicas, essencializadas ou fluidas, subversivas e transgressoras ou, até, conservadora. Inicio o texto com uma descrição da lógica de produção das festas e dos espaços onde estas ocorrem para situar o campo. Logo após, descrevo as duas cenas etnográficas em que o cu, mais precisamente o meu, apareceu como objeto de disputa e demarcação de posições sexuais. Após, reflito sobre duas categorias analíticas para objetivar o debate: "comer" e "comido". Concluo, assim, que há uma hierarquização discursiva dos papéis performados sexualmente. Neste sentido, há uma valorização do papel sexual ativo em detrimento do papel sexual passivo.

Palavras-chave: Gênero. Cu. Identidade. Festas universitárias.

Como dizer que essa coisa fedorenta não é nada? Mas se protestamos é porque, humilhados, recusamos ver. Acreditamos que uma dejeção nos repugna por causa de seu fedor. Mas ela federia se não tivesse se tornado antes objeto de nosso nojo?
- Georges Bataille

INTRODUÇÃO

A cidade de São Carlos é sede de duas grandes e importantes universidades públicas do país, UFSCar (Universidade Federal de São Carlos) e USP (Universidade do Estado de São

[28] Agradeço ao CNPq pelo financiamento à pesquisa. Graças a esse apoio a escritura do artigo, parte do processo de aprimoramento técnico-científico, foi possível.
[29] Graduando do curso de Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: <joaootaviojahu@hotmail.com>.

Paulo). Sendo assim, torna-se característico que determinados espaços da cidade tenham de forma mais acentuada a presença de estudantes, dado, inclusive, uma proximidade relativa dos campus. Dessa maneira, bairros como Cidade Jardim, Jardim Luftalla, Vila Costa do Sol, Vila Celina, que se encontram nos arredores destes polos, apenas para citar quatro deles, servem como espaços de habitação para a maioria da população flutuante de universitários. Vindo de outras cidades ou estados, moram de modo compartilhado em casas, comumente denominadas "repúblicas", apartamentos ou até de individualmente em quitinetes e apartamentos.

Nos meandros destes, é comum a realização de festas organizadas pelos próprios estudantes universitários, voltadas para diferentes grupos. São basicamente dois tipos de produção: festas em repúblicas e as maiores que ocupam casas de eventos. Os grupos podem ser reconhecidos por estilos: festas *trash*, LGBTQ+ e as reconhecidas por um público heterossexual. As primeiras, são conhecidas por não haver uma enunciação da própria organização se autoidentificando dentro de algum espectro da identidade de gênero, mas que, mesmo assim, podem sinalizar que repudiam "qualquer LGBTQfobia"[30]. Seu público, assim, se caracteriza por ser, sobretudo, alinhado a identidade "universitária". As LGBTQ+, assim se autoidentificam e também se posicionam abertamente contra qualquer tipo de violência de gênero. Já as conhecidas como "festas hétero", são assim denominadas pelos universitários, não pela organização do evento.

Posto isso, meu trabalho de campo foi realizado em festas do "circuito de jovens" (MAGNANI, 2010) da cidade, mais especificamente as festas produzidas pela organizadora de eventos "Festas Inclusividade"[31], autoidentificadas como festas LGBTQ+. Esta, não possui um espaço físico específico que abrigue a organização como entidade produtora de práticas de lazer, com formalidades tais como registro de CNPJ, etc. Ela funciona mais como uma imagem para promover estratégias que divulguem as festas em redes sociais, sendo uma dessas a divulgação dos lugares e horários das vendas, dos eventos e fotos tiradas nestes. Assim, é muito recorrente a participação de alunos do curso Imagem e Som (UFSCar) entrelaçando suas atividades com as festas, de maneira voluntária. Isto ocorre, porque a iniciativa se pautou na

[30] Assim comumente aparece nas descrições dos eventos no Facebook ou "qualquer intolerância", "ato machista, racista", "nenhum tipo de assédio será tolerado".
[31] Nome fictício.

necessidade de financiamento dos projetos de TCC's (trabalhos de conclusão de curso) e a aquisição de materiais necessários para sua realização, que são curtas-metragens produzidos por eles mesmos, os quais a universidade não fornece em sua completude.

Um destes alunos, o qual entrevistei, descreveu-me o funcionamento das atividades. Ele é o principal organizador responsável pelo contato com distribuidores de bebidas, fornecedores de aparelhos de som, artistas que performam nas festas (drag queens, personalidades famosas nas redes sociais, etc.). Além disso, ele forma grupos entre os estudantes do curso (e também de fora dele, em alguns casos), que trabalham nos bares e na venda dos ingressos. É interessante apontar que já tive a experiência de trabalhar em uma dessas festas organizadas por eles, antes da pesquisa ser realizada, assim como em algumas outras promovidas por outros cursos. Minha função em todas as oportunidades foi a de trabalhar no bar.

Na entrevista, ele me disse que a partir de então as Festas Inclusividade iria ter um calendário oficial de lançamentos de eventos e que pretendia fazer com que o "Halloween da Inclusividade" fosse a festa carro-chefe deste calendário. Seguiu-me expressando grande desejo de que essa seja uma festa lembrada por ocorrer anualmente, como ocorre com outras no circuito da cidade, mas que são marcadas por um público com práticas heterossexuais: MetaAmorfose, Churrasco da Materiais, entre outras. Após isso, constata que a festa teve um público de duas mil pessoas e a isso acrescentou o caráter diverso do público, que não é associável a uma tipologia única quanto a identidade de gênero, em um contraste com o contingente de público de festas realizadas mesmo em São Paulo.

> *[...] Halloween da Inclusividade: a festa que deu dois mil viado… não dois mil viado, mas festa LGBT com duas mil pessoas é muita coisa. Tipo, nem São Paulo dá isso, eles estão espalhados por várias baladas, mas vai gente pra caralho…* (Trecho extraído da transcrição da entrevista)

Dessa forma, há um fator pertinente no que tange o cenário da cidade de São Carlos: outros bares que realizavam eventos voltados ao público LGBTQ+. Estou me referindo ao bar X[32], fechado em meados de 2018 após uma polêmica de suposta agressão por parte do segurança do estabelecimento contra uma universitária e ao Y[33], aberto em setembro de 2018 no local em

[32] Nome fictício.
[33] Idem.

que funcionava o anterior e fechado em abril de 2019 por uma "perseguição política contra o local"[34]. Ambos bares parecem demonstrar como não bastou alinhar sua imagem a identidade sexual para atender a demanda dos grupos universitários em questão para assim conseguir se manter no mercado[35].

França (2007) demonstra como a ligação de estabelecimentos homossexuais ao termo GLS, sendo "S" de simpatizantes, em meados de 1990, aumentou o mercado consumidor de um público "moderno" aliado a essas práticas. Assim, a expansão e consequente agregação de categorias ao conceito identitário de mercado, que não tem tanto a ver com o movimento político institucionalizado, gera ganhos sociais, materiais e políticos aos agentes e aos estabelecimentos, sendo uma espécie de expansão classificatória que aumenta as possibilidades de ambientes a frequentar dos primeiros e o público dos segundos.

> Considerando a relação complexa entre subjetividade e identidade, podemos dizer que discursos relacionados ao mercado são responsáveis pela cristalização de determinadas práticas e subjetividades em identidades coletivas definidas, ainda que incipientes. Esse processo assume tons relacionados à ação política, quando tais subjetividades e práticas transformam-se numa identidade coletiva e ganham discursos específicos. (FRANÇA, 2007, p. 248)

Existe, então, um contraste entre sujeito de mercado e sujeito político, evidenciados no texto de Colling (2013)[36] e França (2007), no que se refere aos fenômenos que tangenciam a constituição da identidade e a construção dos sistemas classificatórios dos grupos homossexuais, que influem diretamente em seu modo de consumo. Há um espaço de conformação das identidades em dualidades do tipo masculino/feminino com derivações: homossexual/heterossexual, ativo/passivo, bofe/bicha, etc. Os reflexos de tais dualidades afetam tanto o campo com seus agentes operando distinções e classificações baseadas nos pares, quanto na análise sociológica que tenta enquadrar as relações. Carrara e Simões (200&), ao

[34] Trecho extraído da nota que o bar deu ao público através de postagem no Facebook.
[35] Creio ser importante salientar que este não é o único motivo pelo qual os bares fecharam, mas tem grande influência no que se refere ao fechamento.
[36] COLLING, Leandro. A igualdade não faz meu gênero: em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual de gênero no Brasil. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 3, n. 2, jul-dez, 2013, p. 405-427.

analisar a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira, retratam um caráter polimorfo desta marcada pelas tensões entre exotismo, essencialismo e fluidez.

> Se, [...], as conexões intensificadas do movimento com as agências estatais e o mercado segmentado contribuem para reforçar a adesão a um sistema classificatório baseado na distinção de orientação sexual, vemos também que a multiplicação de categorias destinadas a nomear o sujeito político do movimento, manifesta na atual sigla GLBT ("gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais"), é proposta em diálogo crítico com outras, como GLS ("gays, lésbicas e simpatizantes"), do mercado segmentado, que reelaborava a ambiguidade classificatória para ampliar o potencial de inclusão; […] que, talvez equivocadamente, buscavam contornar o problema da falta de coincidência entre comportamentos e identidades sexuais. (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 93-94)

MESMO ASSIM, *CONTINUAM SENDO HETERONORMATIVAS.*

> *Duas meninas e um menino dançam na fila do banheiro logo atrás dela, ao som de "Rude boy" da Rihanna. Dançam de forma mais contida do que as pessoas da pista, principalmente em comparação às que ficam mais próximas das caixas de som. Ao ver tal interação, sinto necessidade de escrever no meu diário de campo, para que não esqueça disso depois, mas sem saber, com certeza, ao que aquilo me direciona. Quando faço isso, Luiza*[37] *me pergunta o que estou escrevendo. Explico a ela sobre a matéria de Estrutura Social do Brasil e o exercício de etnografia em uma festa. Ela diz que se fosse escrever algo sobre as festas LGBT de São Carlos é que elas continuam sendo heteronormativas.* (TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO)

A fala de Luiza, apontada acima, é interessante no sentido de ser perceptivamente crítica. Ela questiona o que para o senso comum parece ser inquestionável, que um espaço que tenha como público-alvo sujeitos de uma sexualidade não hegemônica, como práticas homossexuais, possam ainda sim reproduzir a *heteronormatividade* em seu conjunto de relações sociais. Ela vai ao encontro de uma proposição já feita por Butler (1990), contra a noção utópica de que haver uma disjunção radical entre as estruturas psíquicas de heterossexuais e as de homossexuais (BUTLER, 1990)[38].

[37] Todos os nomes aqui citados são fictícios. Isso foi feito tanto pela questão ética do trabalho etnográfico, quanto pelo que está em foco: o intuito da análise não é pessoalizar os interlocutores, mas sim perceber o que suas falas levam a depreender do contexto social.

[38] "Further, there are other power/discourse centers that construct both gay and straight sexuality; heterossexuality is not the only compulsory display of power that informs sexuality." (BUTLER, 1990, pp. 121-122). "Além do mais, há outros centros de poder/discurso que constroem tanto a sexualidade gay quanto a hétero; a heterossexualidade não é o único revelador compulsório que nos informa sexualmente" (tradução minha).

Salientada nos trabalhos relacionados a sexualidade, a heteronormatividade é um conceito que indica um conjunto de normas que reificam *performativamente* a valorização dos corpos masculinos e másculos. Colling (2013) aponta para a sob representação da letra G (gay) dentro do movimento LGBTQ+, como pressuposto de que ainda sim a ação política estaria sendo demarcada pelo masculino. Reis (2012) relata o contraste entre o bar "Lux" (o mais acessível), onde os corpos mais desejáveis eram os mais femininos e o "Malícia" (menos acessível e mais caro) onde os mais desejados eram mais másculos. Grunvald (2011) chega a dizer sobre seu estudo em salas de bate-papo gay da UOL que "[…] a masculinidade aparecia como elemento que agregava valor ao sujeito, na medida em que era desejada e estimulada pelos discursos – muitas vezes, de forma bastante coercitiva pela rejeição da feminilidade [...]" (GRUNVALD, 2011, p. 1-2).

ELE *DISSE QUE TE COMEU*

> *Estava dançando com Caio num espaço apertado próximo a entrada da lavanderia; havia pouco espaço para dançar devido ao grande número de pessoas no recinto, que provavelmente está sendo ocupado por um número maior de pessoas do que realmente comporta. Vejo, um pouco a frente de mim, um rapaz chamado Marcelo. Conheci-o por conta do Alex, o fotógrafo das festas; eles tiveram algum tipo de relação amorosa, afetiva ou até mesmo puramente carnal, não sei sobre os detalhes. Enfim, aceno para o rapaz, de estatura baixa, cabelos descoloridos em um tom laranja-amarelado e uma blusa de listras horizontais alternadas em rosa e branco. Ele chega até mim e me questiona se eu odeio ele. Estranho a pergunta, mas não fico tanto surpreso. Digo que não o odeio e questiono o motivo da pergunta. Ele diz que o "povo" da Inclusividade o odeia. Falo pra ele ficar suave, pois não tenho esse sentimento por ele e não tenho motivos para isso também. Alguns segundos após isso ele olha pra mim e diz algo parecido com: "O Alex disse que te comeu e foi ruim".*
> (TRECHO EXTRAÍDO DO DIÁRIO DE CAMPO)

Esta segunda cena etnográfica surge em diálogo com a anterior, de acordo com a visão que Luiza suscitou e ajudou a esclarecer sobre o contexto do campo, mesmo que, voltadas para o público LGBTQ+, as festas ainda têm características heteronormativas. Isto devido as nuances implícitas na enunciação de Marcelo, que a realiza de forma a colocar em primeiro plano tanto o prazer ou desprazer do ativo sexual.

Tal formulação discursiva parece indicar que a pessoa exercendo a posição de passivo, numa relação sexual com outro homem, estaria alocada em uma posição inferior dentro de uma

hierarquia. Desta forma, a enunciação parece reificar o lugar da culpa, da injúria, da vergonha o outro. Este exemplo coloca, sobretudo, minha posição em jogo no campo, mas não só a minha, também a do meu cu. Evidentemente, o intuito desse trabalho não é tratar sobre minha vida sexual ou se o que Marcelo enunciou de fato ocorreu ou não, mas sim o motivo de, correntemente, o passivo sexual ser colocado em questão, enquanto o ativo sexual estaria alocado em uma posição de inquestionabilidade. Um lugar na hierarquia que corresponderia a responsabilidade por sentir um prazer ou um desprazer válido. Além do mais, o próprio questionamento da factualidade da relação não parecer ser válido nessa situação, dado que o enunciado por si só produziu uma realidade (SAÉZ; CARRASCOSA, 2011).

Tendo em vista que o sexo, da maneira que aqui é tratado, se configura como uma prática envolvendo duas pessoas, em que ambos os lados deveriam, num cenário ideal, gozar de prazer, ambas cenas juntas demonstram como uma categoria aparece no campo. Entretanto, imbricando outra: comer implica alguém que é comido. Utilizam como distinção operativa o ânus: este aparece como objeto de disputa no espectro da passividade sexual e desejo no espectro da atividade sexual. Fazendo um jogo de linguagem "comer" indica a posição do ativo e de maneira incomum, metaforicamente esclarecedora: quem come, come algo. Este algo, revela um objeto, o "comido", apontando para a posição contrária, a da passividade: o que é comido, é comido por alguém.

A imagem do ânus nesse contexto aparece em relação análoga à vagina em relações heterossexuais, assim como a relação entre o indivíduo dito "passivo" e o sujeito "ativo" parece ser a de espelhamento nessas relações. Talvez, melhor dizendo, reflexo/incidência da heteronormatividade como centro discursivo de poder conformando essa sociabilidade. Os passivos são, assim, no espectro LGBTQ+, alvo de opressão por seus pares de maneira similar ao que as mulheres representam no espectro heterossexual.

O exercício de análise aqui realizado se trata de uma tentativa de colocar como questionamento o que as posições relacionadas a "comer" e ser "comido" revelam e, no limite, o que o cu, objetificado nessa relação, põe em jogo (SAÉZ; CARRASCOSA, 2011). Como descrito, a cena em questão explicita como o cu ainda se apresenta como o lugar da injúria, da diminuição de um outro sujeito, mas não de qualquer sujeito, "[…] a penetração anal como

sujeito passivo está no centro da linguagem, do discurso social, como o abjeto, o horrível, o mal, o pior."[39] (SAÉZ; CARRASCOSA, 2011, p. 7)

Assim como Butler (1990) em diálogo com Monique Wittig, aponta que a "[...]'nomeação' do sexo é um ato de dominação e compulsão, um performativo institucional que tanto cria, quanto legisla a realidade social ao requerer a construção discursiva/perceptiva dos corpos de acordo com princípios de diferença sexual."[40] (BUTLER, 1990, p. 115), parece, dessa maneira, princípios similares na construção do penetrador e do penetrado pelo cu, principalmente no que se refere as disparidades na hierarquização de qual dos dois é considerado mais digno de respeitabilidade.

Leite (2015) demonstra como o deslocamento da predominância do rosto na produção pornográfica para a do ânus, aponta para diversas questões. Entre elas, o surgimento de uma política sobre sexo e gênero. Isso, de acordo com o fato de que o ânus seria, em tese, o órgão sexual mais democrático, dado que políticas falocêntricas ou vaginais levam em consideração gêneros, políticas anais levam em conta pessoas, já que como aponta Saéz nada parece ser mais democrático que o cu (SAÉZ; CARRASCOSA, 2011).

Portanto, de acordo com o que os dados empíricos e as relações em campo, subsumidos a análise com respaldo das referências bibliográficas, demonstram um entrave. O próprio questionamento de como as categorias "comer" e "comido", refletidos, novamente, na já antiga dicotomia ativo/passivo, são agenciadas em campo. Na pesquisa, o intuito não é o de essencializá-las, pelo contrário.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. Londres/Nova York, Routledge, 1990.

[39] "[…] la penetración anal como sujeto pasivo está en el centro del lenguaje, del discurso social, como lo abyecto, lo horrible, lo malo, lo peor." (SAÉZ; CARRASCOSA, 2011, p. 25)

[40] "The "naming" of sex is an act of domination and compulsion, an institutionalized performative that both creates and legislates social reality by requiring the discursive/perceptual construction of bodies in accord with principles of sexual difference." (BUTLER, 1990, p. 115)

CARRARA, Sergio e SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu** (28), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2007, p. 65-100.

COLLING, Leandro. A igualdade não faz meu gênero: em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual de gênero no Brasil. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 3, n. 2, jul.-dez. 2013, p. 405-427.

FRANÇA, Isadora Lins. Sobre "guetos" e "rótulos": tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. In: **Cadernos Pagu** (28), Campinas, São Paulo, janeiro-junho de 2007, p. 227-255.

LEITE, Júnior. La celebración de la cara oculta: la predominancia de la imagen del ano en la pornografia contemporánea. In: BARZANI, Carlos Alberto (org**.). Actualidad De Erotismo y pornografía**. Buenos Aires. Topia Editorial, 2015, p 63-79.

MAGNANI, J. G. C. "Os circuitos dos jovens urbanos". **Sociologia: Revista do Departamento de Sociologia.**

REIS, Ramon Pereira dos. Encontros e desencontros. **Ponto Urbe** [Online], 10 | 2012, posto online no dia 16 Abril 2014, consultado o 30 Setembro 2016. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/218>.

SAÉZ, Javier e CARRASCOSA, Sejo. **Por el culo.** Barcelona: Egales Editorial, 2011.

CORPOS QUE TORCEM: AS QUESTÕES DE GÊNERO E AS LÓGICAS MASCULINIZANTES DE TORCIDAS ORGANIZADAS DE FUTEBOL[41]

Roberto de Alencar Pereira de Souza Junior (UFSCar)[42]

RESUMO: O presente artigo visa discutir e problematizar as *lógicas masculinizantes* do ambiente de torcidas organizadas de futebol e suas *formas de torcer*. Para isso, partirei do levantamento etnográfico de uma pesquisa em curso desde 2018, sobretudo, dos dados obtidos com mulheres associadas a Gaviões da Fiel Torcida, considerada dentro desse modelo de coletivos torcedores aquela que possui o maior contingente de sócios do país. Buscarei aqui analisar o que é *prescrito* para homens e mulheres dentro de uma torcida organizada e, mostrar como a simples divisão de tarefas pode revelar uma hierarquização de gênero, onde *os corpos que torcem* acabam sendo impulsionados a reproduzir *lógicas* que defino como *masculinizantes*, de uma torcida organizada, ou até mesmo como uma masculinidade específica, o jeito "macho" de ser e torcer. Com isto, objetivo destacar que as arquibancadas de torcidas organizadas possuem ainda um caráter binário e heteronormativo, e que sujeitos com outras identidades sexuais e de gênero, como os LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexo e demais), ainda são obrigados a performativizar corpos masculinos ou femininos para existir.

Palavras-chave: Torcidas Organizadas de Futebol. Heteronormatividade. Masculinização. Mulheres. LGBTI+.

1. INTRODUÇÃO – TEMA E OBJETO

O futebol profissional no Brasil se tornou ao longo do tempo um território demarcado por um campo amplamente masculino, onde as mulheres desde muito cedo conviveram e convivem com atos sexistas, machistas e mesmo desvalorizações de toda sorte, que as afastam tanto das arquibancadas, quanto das potenciais transformações neste espaço. Se para elas, os

[41] Agradeço ao prof. Wagner Xavier de Camargo, pelas leituras e feedbacks no que diz respeito a este texto. Agradeço também a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da pesquisa que possibilitou este artigo.

[42] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar). Bacharel em Ciências Sociais pela UFSCar (2019), onde fui bolsista de iniciação científica pela FAPESP (nº 2018/23956-6), com o projeto *Gaviões da Fiel: Etnografia de uma torcida organizada de futebol que samba*, do qual resultou no presente artigo, ambos sob orientação do Dr. Luiz Henrique de Toledo.

desafios já são grandes, para os LGBTI+[43] esse é um campo ainda mais difícil de ser e existir.

Engana-se quem pensa que isso é apenas uma problemática dos campos da bola, como bem nos adiantou Luiz Henrique de Toledo (1993), o futebol nada mais é do que um reflexo da sociedade em que ele acontece, assim como ele é uma extensão da sociedade, a torcida é do futebol, logo, ambos são construídos sobre uma lógica social de estrutura machista, de hierarquização dos sexos e heteronormatividade dos gêneros. A discussão proposta aqui vai além do futebol, apesar de se alimentar constantemente dele e, inclusive, empregar boa parte de seus problemas. Discutir e problematizar a lógica masculinista do ambiente de torcidas organizadas de futebol e as lógicas masculinizantes, que operam a partir delas em direção a outros corpos e seus modos de torcer será então meu norte por aqui.

Buscarei ao decorrer do artigo refletir sobre algumas práticas que se tornaram comuns em torcidas organizadas (TO's) de futebol no Brasil, práticas essas que realocam corpos masculinos e femininos na maior parte do tempo com finalidades e funções diferentes dentro de uma mesma TO. Com isso, tento problematizar os discursos e justificativas criadas a fim de legitimar tais realocações. Vale ressaltar que a maior preocupação nas páginas que se seguem não será a discussão teórica sobre as questões de gênero em si ou das mulheres no esporte, mas sim problematizar o cenário que envolve os *corpos que torcem* sob lógicas e estruturas machistas e sexistas como as das TO's atuais.

O objetivo primário será o de analisar o que é destinado para homens e mulheres dentro de uma torcida organizada e mostrar como a simples divisão de tarefas pode revelar uma hierarquização dos gêneros, onde os *corpos que torcem* acabam sendo impulsionados a reproduzir a lógica masculinizada de uma TO, como até mesmo apenas uma masculinidade específica, o jeito "macho" de ser e torcer. Mas antes disso, se faz necessário um contexto da pesquisa realizada, e o porquê de a questão de gênero ser um importante atravessamento em uma etnografia que visava observar estritamente a relação de futebol e samba dentro de uma torcida organizada, a saber, dos Gaviões da Fiel Torcida.

[43] Apesar de utilizar a sigla para designar o grupo de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexos, outras categorias podem compor identificações de gêneros que na sigla não estão representadas.

1.1. A PESQUISA, O CAMPO, OS CORPOS QUE TORCEM

A pesquisa etnográfica visou investigar a socialidade produzida na relação entre futebol e samba no contexto de uma torcida organizada, o Grêmio Recreativo Cultural e Escola de Samba Gaviões da Fiel Torcida, considerada dentro desse modelo de coletivos torcedores aquela que possui o maior contingente de sócios do país[44] (BUENO, 2015). Os Gaviões são pioneiros, dentre as torcidas organizadas na cidade de São Paulo, a seguir também os caminhos do samba em sua forma espetacularizada, ou seja, como escola de samba institucionalizada. (BUENO, 2015).

O trabalho foi realizado entre 2018 e 2019, através da observação participante *de perto e de dentro* (MAGNANI, 2002) no cotidiano da TO, sendo que a pesquisa de caráter etnográfico objetivou compreender a dinâmica entre a arquibancada e a avenida. Sua maior atenção foi perceber de que maneira se projetam formas de interação, que por hipótese poderiam ser definidas como *cismogênicas* (BATESON, 2008) ao reposicionar o torcer e o universo da sociabilidade do samba numa dinâmica competitiva por status, reconhecimento político e visibilidade da torcida como coletivo. Tal modelo observado contrasta com outras experiências torcedoras, fazendo do torcer uma continuada experimentação e socialidade de fatura popular no contexto ou nas franjas do futebol profissional.

O campo da pesquisa se baseou em alguns espaços de pertença torcedora, sobretudo a Quadra sede dos Gaviões no bairro do Bom Retiro em São Paulo, tanto em dias de ensaios da escola como em reuniões e confraternizações da torcida; dias de jogos ou mesmo treinos abertos na Arena Corinthians em Itaquera SP e, por último, mas não menos importante, o Sambódromo do Anhembi em São Paulo, tanto nos dias dos três ensaios gerais e o próprio desfile oficial no carnaval de 2019.

A partir das primeiras observações de campo, pude perceber que determinados ambientes e funções dentro da TO era bastante raro perceber mulheres, enquanto homens era quase tão comum quanto vendedores de guarda-chuvas quando começa a chover, inclusive de distintas faixas etárias. Em contrapartida, em outros ambientes e noutras funções, a lógica quase

[44] Apesar de não haver um número exato e oficial, estimasse – até o primeiro semestre de 2019 – algo em torno de 120 mil associadxs.

que se invertia, a predominância era de presença feminina. No entanto, ao decorrer da pesquisa pude perceber que até isso era fruto de uma consequência da exclusividade masculina nas demais práticas. Mesmo que esse não fosse o intuito central da pesquisa, não me consideraria um bom etnógrafo se não considerasse esse importante atravessamento de forma relevante, o que resultou no presente artigo.

1.2. UM HOMEM CONVERSANDO COM MULHERES SOBRE MACHISMO

O primeiro desafio que tive de enfrentar para adentrar a esta temática foi perceber que a porta de entrada seria conversar e entrevistar mulheres, muito mais do que homens. Com isto nasceu uma problemática que demorei a resolver, ou seja, como abordaria as mulheres sobre essa temática sendo eu um homem ao perguntar? Depois de muito pensar e refletir percebi que o caminho não era entrar propriamente no tema, mas focar nas práticas que as mulheres podiam e não podiam realizar dentro da TO. A partir disso passei a conversar e entrevistar informalmente mulheres associadas[45] aos Gaviões da Fiel Torcida sobre a função que exerciam na TO, e a que gostariam de exercer, caso num dia lhes fosse permitido. Depois, com as que percebia algum tipo de abertura perguntava o que era *prescrito* (SILVA; RIAL, 2006) apenas para homens na torcida, qual era o discurso utilizado e como elas interpretavam as justificativas sobre tal *prescrição*.

Além disso, uma consideração pessoal, foi a de que como um homem construído em uma sociedade de estrutura machista, forjado em um ambiente acadêmico que bebe constantemente desse mesmo machismo estrutural, pesquisando um campo amplamente masculino que reproduz muitas destas lógicas, sou eu o primeiro machista falando de machismo, por mais consciente que eu possa me julgar. A partir dessa premissa, fiz questão que a primeira leitura desta versão final do artigo fosse feita por uma mulher LGBTI+ e feminista, com total abertura para contrapor qualquer colocação infeliz que eu pudesse ter reproduzido por ser *um homem conversando com mulheres sobre machismo*. Ou seja, sublinho aqui o lugar de privilégio que ocupo como homem na sociedade e do qual tento me desvencilhar (ou, ao

[45] Cabe destacar que as mulheres que entrevistei ou conversei informalmente e são base dos dados etnográficos do presente artigo, estão na faixa etária de 17 a 41 anos. Aqui todas que citarei terão seus nomes reais alterados por fins de preservação e respeito, mesmo as que autorizaram o uso real.

menos minimizar) no tratamento da temática que escolhi.

2. UMA TORCIDA ORGANIZADA POR HOMENS E PARA HOMENS

Fundada oficialmente em 1969, Os Gaviões da Fiel torcida possuem uma origem arraigada tanto nas formas lúdicas e carnavalizadas do torcer quanto no exercício político dessa experimentação dentro do futebol. A torcida organizada em prol do Sport Club Corinthians Paulista surgiu da motivação de torcedores que reivindicavam a participação política e administrativa no clube, principalmente em oposição ao então presidente corinthiano Wadih Helu, deputado do partido político chamado ARENA (partido de sustentação do regime militar), tendo presidido o clube de 1961 até 1971.

A origem da torcida organizada como projeto político do torcer recebeu novos contornos desde seu surgimento nos finais dos anos 1960, ao perceber o esvaziamento da sede ao término dos campeonatos de futebol, causando assim uma queda na identificação torcedora, os gaviões miraram o samba, outra manifestação popular, como projeto de agregação e sustentação.

Caminho este que se mostrou assertivo décadas depois, pois veio a possibilitar uma alternativa estatutária (portanto legal) na existência como pessoa jurídica da torcida organizada diante das sucessivas crises deflagradas sobretudo a partir do final da década de 1980, momento em que esses agrupamentos torcedores ficariam marcados e isolados politicamente pelo estigma da violência[46] masculina como forma de autoafirmação, além de juridicamente sob a mira do ministério público que extinguiria, sem sucesso de fato, alguns desses coletivos.

Sua origem de coletividade e resistência nasceu do encontro de torcedores homens nas arquibancadas durante os jogos, o que já era um ambiente amplamente masculino naquela época, passou a incorporar em sua ideologia a "necessidade" de se autoafirmar diante da sociedade esportiva e torcedora, momento oportuno para se cultuar a virilidade (Vigarello,

[46] Sobre alguns dos eventos relacionados a violência torcedora que deflagraram o movimento da parte do ministério público contra a presença das TO's nos estádios paulistanos consultar, por exemplo, Toledo (1997). Disponível em: <http://anped.tempsite.ws/novo_portal/rbe/rbedigital/RBDE05_6/RBDE05_6_18_LUIZ_HENRIQUE_DE_TOLEDO.pdf>. Acesso em 24 jun. 2019.

2013) do macho que conquista tudo com as forças de seus próprios punhos[47]. Vale registrar que as mulheres já eram torcedoras tão apaixonadas quanto os homens, e eram sim bem-vindas na TO, todavia elas não eram assim tão "necessárias" quanto os homens naquele momento, afinal, "a disposição de assumir riscos, considerada como valor social masculino, manifesta-se na valorização da simples presença na situação, uma vez que, estando lá, automaticamente se é imputado um papel social, o de torcedor (...)". (GASTALDO, 2006, p. 20).

Não demorou nada para as torcidas organizadas em geral adotarem essa filosofia, onde a mulher era bem-vinda e o homem necessário. A mulher, tomada pelo senso comum na sociedade, era utilizada no âmbito estético e de fragilidade, passividade e fraqueza. Os próprios xingamentos entoados às torcidas adversárias durante os jogos demonstravam claramente isso, ao atribuir o gênero textual/oral feminino com o intuito de menosprezar ou ridicularizar os membros da torcida rival, em sua esmagadora maioria também composta por homens. (TOLEDO, 1993).

São esses homens que conquistaram espaço e respeito dentro das TO's, que alcançaram e seguem alcançando os lugares de diretoria e presidência, são eles os que conduzem os estudos e palestras de ideologia para novos associados. Todos homens, todos impulsionados por uma única masculinidade específica que em nada dialoga com o feminino, muito menos com múltiplas formas de ser e existir que transcendem a compulsoriedade heteronormativa (RICH, 2010).

"Os Gaviões da Fiel" é a nomenclatura nativa utilizada para se referir à torcida e à escola, mesmo que ambas as categorias sejam em si do gênero textual feminino, são propositadamente ignoradas pelo pronome masculino que pressupõe o portentoso nome "Gaviões". Para isso usam a justificativa de que são um coletivo plural, no qual a singularidade textual feminina não suporta. Todavia, é possível perceber em seu cotidiano que esse apego pelo masculino é muito mais do que apenas restrito ao chamamento.

Se para Connell (2003) a ciência e a tecnologia ocidentais se encontram masculinizadas, arrisco-me a dizer que o mesmo se passa nos âmbitos das torcidas organizadas do Brasil. Assim

[47] O autor aponta, em seu trabalho, uma espécie de construção da virilidade masculina ao longo da história, e como isso influencia o modo moderno de se pensar e agir como homem na sociedade. Aqui, o utilizo para destacar a virilidade exacerbada como caraterística intrínseca à masculinidade hegemônica dos torcedores organizados.

como a ciência foi historicamente feita por homens e para privilegiar a masculinidade, as torcidas, de certa forma e em outro aspecto, seguem esta mesma lógica. Digo isso para mostrar que torcidas organizadas também fazem parte de uma cultura de relações de poder que perpetuam a desigualdade entre os sexos e o apagamento dos gêneros pela heteronormatividade (RICH, 2010).

No entanto, mais do que uma supremacia masculina sobre a feminina, os passos das organizadas seguiram para um único e exclusivo tipo de masculinidade, o homem viril (VIGARELLO, 2013), disposto a sangrar nas ruas para defender a honra de sua própria torcida, o homem que não abaixa a cabeça para ninguém e sempre está disposto a mostrar a força que carrega no punho fechado. São esses homens que construíram e constroem a narrativa que também são subjetivadas em mulheres, como veremos exemplificado em um simples relato de campo a seguir:

> Era noite de virada dos 50 anos da maior torcida organizada do país, depois de um bonito evento na quadra sede dos Gaviões da Fiel Torcida, eu e meu irmão paramos em um bar, enquanto tomávamos algo no balcão do bar que fica na esquina da quadra, uma mulher que aparentava uns 45 anos entrou no bar visivelmente embriagada perguntando de cigarros, ao receber a negativa da balconista olhou para nós e interagiu conosco dizendo: "um bar sem cigarro não dá!", em seguida, já saindo do estabelecimento, fixou os olhos sobre o rosto de meu irmão e indagou: "você não devia usar brinco, isso é tão feio! Se fosse uns 6 anos atrás e você entrasse na Gaviões com isso eles iam tirar no tapa!". (Diário de CAMPO, 30 jun. 2019).

Assim, essa subjetivação que alcança as mulheres, atravessa primeiro os homens, os fazendo performartizarem sobre uma única masculinidade específica, a *prescrita* (SILVA; RIAL, 2006) e imposta nesse ambiente. Cabe destacar que para Silva e Rial (2006), tanto as *masculinidades prescritas*, como as *interditas* e até mesmo as *relativizadas*, são antes, formas de performances masculinas em busca de status social coletivo. Aqui, aplico apenas a categoria de *masculinidade prescrita*, para discutir o que é destinado ao tipo ideal de torcedor organizado.

2.1. AS DIVISÕES DE TAREFAS E AS QUESTÕES DE GÊNERO

Uma TO é antes de tudo um modo coletivo de existir em prol de seu clube, logo, as coisas de maior importância dentro de suas demarcações são os objetos que melhor expressam

esse existir[48], dentre eles se destacam dois elementos centrais, um deles inclusive compõe um *departamento* específicos só para o cuidado, manutenção e manejo, se trata do *departamento de bandeiras*[49]. O outro – que apesar de não ser um departamento específico –, é fruto de um seguimento que atravessa dois universos, tanto o do futebol quanto o do samba, é o de instrumentos musicais. Os dois, mas sobretudo o primeiro, são chamados nativamente por *patrimônio*, um objeto que transcende o valor físico e se torna sacralizado dentro das práticas torcedoras, a ponto de só um grupo seleto de pessoas ser autorizado e legitimado para manusear e até mesmo tocar neles.

Passei muitos dias observando o *departamento de bandeiras* manuseando cada uma delas, o zelo com que tudo era feito chegava a causar espanto. No dia do desfile da escola de samba no carnaval por exemplo, teve um ônibus específico (de linha mesmo) só para transportar as bandeiras. Nele só podiam subir integrantes do *departamento*, que cabe destacar, todos homens, sem nenhuma exceção.

Os instrumentos musicais, por sua vez, são um pouco diferentes. Como existe a bateria[50], que transita constantemente entre *torcer e sambar*, não existe o departamento de instrumentos, tampouco é um seguimento composto apenas por homens, mas muitas mulheres também figuram e compõem a bateria. No entanto, os maiores e principais instrumentos ainda são uma exclusividade masculina, assim como o posto de mestre de bateria que até hoje nunca foi ocupado por uma mulher.

Tudo isto, cabe realçar, não é proibido por estatuto ou oficialmente, se você chegar lá e perguntar a qualquer um o porquê não existem mulheres no *departamento de bandeiras*, ou no núcleo mais duro da bateria, vão dizer – o que eu ouvi e muito –, que é porque "não há interesse e comprometimento por parte das mulheres", mas que se elas quiserem nada é proibido, apesar de segundo eles, em sua maioria homens, dizerem que seria estranho ver mulheres fazendo

[48] Um dos dizeres mais explícitos dentre os Gaviões é a frase: "pelo Corinthians, com muito amor, até o fim!". Essa frase inclusive está em diversos muros da sede da torcida.
[49] A Gaviões da Fiel possui atualmente 4 departamentos centrais, são eles o de *bandeiras*; o *social*; o de *comunicação* e o de *esportes*. Além de seguimentos que não constituem departamentos mas possuem uma força motriz, tanto na funcionalidade da instituição como no status coletivo no interior dela.
[50] Chamada de Ritimão, a bateria conta com pessoas da comunidade que cresceram nos Gaviões, seus líderes são todos ex-alunos que entraram desde pequenos na escolinha de bateria que acontece na sede e é aberta a toda a comunidade.

essas coisas tão pesadas. Soma-se a isso o argumento físico de que as bandeiras e os principais instrumentos musicais são muito pesados, por isso fica inviável para uma mulher carregar. Apesar deste último argumento ser amplamente aceito, se torna totalmente contraditório em qualquer manifestação torcedora na quadra sede, visto que crianças de 6, 7, 8 anos fazem essas mesmas coisas. Todas essas crianças são do sexo masculino, filhos de integrantes do departamento e demais membros da diretoria.

Outros afazeres e funções mais marginalizados em uma TO ficam a cargo das mulheres, não por exclusividade, porém por esmagadora maioria. É o caso do *departamento social*, uma espécie de assistência social da torcida para a comunidade, assim como o setor de fantasias, com finalidade específica para o carnaval e a confecção das roupas, além de trabalhos estritamente internos como a cobrança de mensalidades, uma espécie de secretaria que monitora as demandas e os pagamentos de associadxs.

Os afazeres que mais se aproximam do ambiente carnavalesco tendem a uma possibilidade maior de visualizar a participação feminina em maioria. Em contrapartida, os que mais se aproximam do futebol a predominância das práticas, tendem a ser masculinas, mesmo que visivelmente o interesse feminino pelas arquibancadas seja tão grande e intenso quanto o masculino. Como é então ser mulher dentro de uma torcida organizada de futebol? Essa era uma das perguntas que fiz questão de fazer às mulheres que pude conversar e entrevistar informalmente.

2.2. MULHERES TORCIDAS PARA TORCER

Como é então ser mulher dentro da maior torcida organizada do país? Buscando justamente essa resposta é que encontrei mulheres dispostas a conversar sobre isso, a partir de algumas respostas tentarei demonstrar como as mulheres podem estar passando por um processo encoberto, na qual são elas *torcidas* (como um pano ao sair do balde d' água) para caber em uma lógica masculinizada de torcer.

Ao conversar com a Jéssica, de 27 anos de idade, ouvi a seguinte frase: "não é fácil ser mulher em torcida organizada, existe discriminação sim, muitas regras na qual temos que seguir, uma postura específica para não envergonhar a torcida, etc. Na verdade muitas vezes

temos que agir e nos vestir como eles". (Diário de CAMPO, 07 fev. 2019).

A maioria das mulheres[51] ouvidas não acham isso, preferem valorizar o quão bem recebidas foram e como é grande o pertencimento que carregam na "família gaviões", assim como o respeito dos homens para com elas. No entanto, quando indagadas sobre o papel ativo delas dentro da torcida e se existia algo proibido ou inapropriado para mulheres fazerem na torcida, algumas questões interessantes surgiram de certo contraponto as próprias respostas obtidas anteriormente, vejamos nesta da Isadora de 19 anos:

> Certos instrumentos não podemos tocar, pegar em patrimônio (bandeiras) também não, tocar na bateria da arquibancada e erguer o bandeirão também não. Mas nada disso é proibido, exige tempo de casa, frequência que conta para algumas situações, se você tiver tudo isso talvez eles deixem, ao menos falam que deixariam, mas nessas coisas por enquanto só tem homem mesmo. (Diário de CAMPO, 07 fev. 2019).

Assim, o mundo das mulheres torcedoras é cheio de interdições. Em uma torcida organizada, volto a dizer, *departamento de bandeiras* e *instrumentos de bateria* são afazeres primordiais para sua existência, a não participação de mulheres nesses ambientes é um dado fortíssimo para a perpetuação dessa *lógica masculinizada* do torcer, definidas aqui como um conjunto de formas específicas de se portar em uma TO, todas essas formas advindas da masculinidade hegemônica de ser o dono de seu espaço, nas mais amplas interpretações que essa frase pode trazer.

Isso alcança uma subjetivação tão profunda no ser mulher em torcidas organizadas, a ponto de produzir o que apresento como "lógicas masculinizantes", ou seja, um conjunto de práticas impostas informalmente de maneira inegociável, capaz de adequar os corpos e mentes femininos ao comportamento do agrupamento torcedor masculino. A ponto de um argumento tão fraco como a "falta de força física" ser tão amplamente aceito: "balançar mastro, não digo que é proibido, e sim por ser muito pesado" (Diário de CAMPO, 07 fev. 2019).

Essa *lógica masculinizante*, que afirmo, também alcança os homens os impulsionando à uma única masculinidade "hegemônica" (pelo menos do ponto de vista daquele coletivo), é ainda mais tensionada no campo feminino. A existência de mulheres em torcidas organizadas

[51] Cabe destacar que meu acesso a elas foi por um duplo caminhar: (1) pelas incursões na quadra mesmo e conversas informais; (2) por indicação de coletivos femininos de torcedoras. Todas elas são associadas da TO que frequentam regularmente as atividades. Reitero que a faixa-etária das entrevistadas foi de 17 a 41 anos.

está diretamente ligada ao tipo ideal de mulher organizada, que por sua vez, possui mais características advindas do modelo masculino hegemônico do que do próprio feminino. As mulheres são constantemente *torcidas* (repito, como um pano ao sair do balde d' água) para caber nesse mundo masculinizado; suas roupas não permitem acentuação corporal alguma, corporalidade feminina não é aceita de maneira alguma, as mulheres são condicionadas também a um processo de masculinização, no qual o objetivo velado é torná-la cada vez menos mulher.

As vestimentas e indumentárias das TO's são, em sua esmagadora maioria, produzidas para corpos masculinos, mesmo assim as mesmas roupas são impostas para corpos femininos, mas não por uma questão de desconstrução do gênero, antes por um processo de ocultação do ser mulher em um ambiente com *lógicas* tão *masculinizantes* como o das TO's.

Quando perguntadas no que mudariam em torcidas organizadas, muitas disseram que nada, tudo está caminhando e elas se sentem mesmo em casa. Algumas, no entanto, fizeram questão de clamar por mais mulheres e igualdade de gênero, além de atividades específicas voltadas para mulheres, como salientou Renata de 32 anos: "nós tínhamos o boxe voltado para mulheres, acho que seria legal algumas atividades voltadas para mulheres até mesmo reuniões só de mulheres, etc.". (Diário de CAMPO, 07 fev. 2019).

2.3. CADÊ OS LGBTI+?

Em meio a este ambiente heteronormativo de culto a uma masculinidade de macheza, se as mulheres já são alocadas enquanto marginais, onde estariam então os LGBTI+? Segundo Wagner Camargo (2018) há um *armário da sexualidade no mundo esportivo*, onde corpos de desejos e quereres não normativos são obrigados a habitar como estratégia de sobrevivência. Porém, isso não é uma exclusividade dos esportistas, nas arquibancadas organizadas não se vê LGBTI+, mas, isso não significa em nada que eles não estejam todos ali habitando seus armários da sexualidade nas arquibancadas.

Para o próprio autor, os modos de torcer não deveriam ser direcionados pela sexualidade (CAMARGO, 2017), visto que são práticas lúdicas inerente as virtudes da sexualidade. Todavia, a única forma aceita nas arquibancadas é a performance masculina *prescrita* (SILVA; RIAL, 2006) do torcer, sobretudo dentro do ambiente de masculinidade exacerbada, como as

torcidas organizadas. Ainda de acordo com outro texto, *corpos e/ou práticas dissonantes* podem habitar as marginalidades da corporeidade normativa de maneira estratégica (CAMARGO, 2016), como no exemplo de um casal de torcedorxs[52] no frenesi da comemoração de um gol, na impossibilidade de dar um beijo de felicidade nx companheirx, acabam apenas apertando as mãos sutilmente ou se roçando com um abraço rápido. Isso, talvez segundo a ideia de dissonância trazida pelo autor, seria vibrar junto, porém, segundo outro referencial.

Além desses corpos torcedxres dissonantes, existem xs que podem habitar o *armário da sexualidade* (CAMARGO, 2018), estes são muito raros de ver e ter contato em TO's, apesar de saber da existência de alguns por intermédio das amizades que fiz ao longo da etnografia, nenhum aceitou falar comigo sobre, os amigos e amigas sequer cogitaram me apresentar os que conheciam, tudo por questão de sigilo e segurança, visto a intolerância do ambiente, estar no *armário da sexualidade* para eles não é uma escolha, mas uma necessidade de sobrevivência, tanto para o/a/x tocedxr, quanto para a pessoa em sua intimidade familiar e social.

As práticas carnavalescas da torcida são as que visivelmente podem alocar os LGBTI+, desde performances corporais mais elaboradas que ali encontram sua permissão de existir, até discursos mais abertos e amplos. Em um dos carros alegóricos do último carnaval, o carro que representava um cabaré, era composto por dois transexuais, além de três mulheres lésbicas, e isso era falado abertamente entre todos sem o menor juízo de valor ou represália. No entanto, cabe destacar que essas pessoas estavam fantasiadas e mesmo que eu quisesse não as reconheceria sem suas fantasias, talvez até por isso suas performances encontravam permissão.

Nas arquibancadas, diferente do carnaval se vê pouco ou quase nada de manifestações que fujam da *lógica masculinizante* empregada pelas TO's. Talvez, o que se sobressaia do tom seja a facilidade que se encontra casais de mulheres lésbicas na arquibancada, sobretudo de adolescentes. Apesar de isso não ser algo normalizado dentro da torcida, pouco ou nenhum valor se dá, diferente do que seria encontrar um casal de homens gays, o que até hoje não pude encontrar. Isso sustenta ainda mais a principal problemática aqui abordada; se as mulheres são alocadas em uma *lógica masculinizante* que apaga sua feminilidade, homens gays dentro de uma TO machista e extremamente homofóbica, em sua autoafirmação de masculinidade viril

[52] A utilização do "x" como terminação é um uso político para alcançar categorias que não pactuam com os gêneros binários autoimpostos da língua portuguesa: "o" para masculino e "a" para feminino.

(VIGARELLO, 2013) e hegemônica, seria a maior das afrontas. Seria o "não existir", a partir das prerrogativas instituídas, da masculinidade *prescrita* (SILVA; RIAL, 2006).

Dito isto, acredito que xs torcedorxs LGBTI+ hoje ocupam os dois espaços descritos acima; ou são *corpos dissonantes* que sobrevivem nas margens da normatividade, ou habitam o *armário da sexualidade* pelo mesmo motivo. Fato é que que os LGBTI+ ainda são obrigados a performatizar corpos masculinos ou femininos para existir, isso aceitando a imposição da *lógica masculinizante* do ser torcedOr organizadO – grafado no masculino e em maiúsculo para sublinhar as posturas hierarquizantes destes machos torcedores.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, tendo a concluir, a partir do campo pesquisado e das considerações aqui realizadas, que *os corpos que torcem* são constantemente torcidos para torcer[53]. Com um processo constante de privações, dos homens em suas masculinidades subalternizadas como aponta Connell (2003), e da desvalorização das mulheres e o apagamento de suas feminilidades, além da invisibilidade de LGBTI+, tudo para não destruir o caráter de virilidade (VIGARELLO, 2013) e macheza do torcer. Assim como uma criança que vai à rua com sua bola esperando ser a primeira escolhida para o futebol, as torcidas organizadas persistem na lógica de donas das arquibancadas e das *formas de torcer* (TOLEDO, 1996; PIMENTA, 1997; DAMO, 2002).

Entretanto, como bem nos relatou a torcedora Maria Clara, de 18 anos de idade: "organizada é um reflexo da sociedade, existe de tudo, existem situações de machismo assim como existe aqueles que nos defendam" (Diário de CAMPO, 08 mar. 2019). Por isso mudar essa realidade talvez não seja apenas um exercício dA Gaviões da Fiel ou dAs torcidas organizadas em geral (grafado aqui de propósito no feminino), antes, é uma responsabilidade social em que cada um tem sua parcela e responsabilidade, inclusive as próprias organizadas, mas não apenas elas.

No âmbito do futebol, o posicionamento institucional de clubes tem feito uma diferença que daqui um tempo poderemos mensurar, aqui destaco o projeto do Esporte Clube Bahia, que

[53] Peço perdão pelo trocadilho e constante uso do verbo, mas ele exprime exatamente o que quero dizer.

no fim de 2017 criou seu *núcleo de ações afirmativas para além dos gramados*[54], no qual o clube não titubeia em se posicionar veementemente contra as desigualdades, inclusive a de gênero. Uma campanha atual contra a homofobia, traz o desenho de um campo do futebol com um traçado nas cores LGBTI+ com os dizeres: "não há impedimento". São posicionamentos assim que mostram para os torcedores, inclusive os organizados, que é preciso mudar e se adaptar aos *corpos que torcem*.

A desigualdade, assim como o gênero, se constrói no social, portanto, a academia também tem sua responsabilidade de problematizar essas questões tão naturalizadas no senso comum da sociedade. Aqui tentei fazer exatamente isso, sobre *as lógicas masculinizada e masculinizantes* das torcidas organizadas de futebol, afinal para muitos o torcer sangra na própria carne, e no *jogo da vida social* (GASTALDO, 2006, p 9.) ele está cada vez mais saturado, se faz necessário uma nova forma, onde as vibrações sejam livres e o grito não seja mais *torcido* mas de *torSER*.

Apesar do ambiente de TO ser totalmente feito por homens e para homens, como retratei ao longo do presente artigo, não significa que não haja saída possível para reverter ou até mesmo mudar essa situação pela primeira vez na história das TO's. São iniciativas que começam pequenas que fazem um estardalhaço todo e causam as mudanças necessárias. Exemplo disso é a crescente criação de coletivos de mulheres torcedoras, que se reúnem tanto nas redes sociais quanto nas próprias arquibancadas, demarcando espaços exclusivos para mulheres nos estádios e ganhando notoriedade na mídia e respeito das TO's. Ou ainda, grupos de homens gays que jogam, assistem e torcem pelo futebol (CAMARGO, 2017).

Isso deflagra que, apesar de cada vez mais mulheres e de LGBTI+ entrarem em TO's, também existe o movimento que busca em outros coletivos torcedores identitários sua forma de existir, afinal, mesmo que os LGBTI+ tenham seu espaço de alguma forma, é possível perceber que ainda não são lugares seguros para o destonar desses corpos que são violentamente torcidos para torcer, por isso, movimentos identitários têm surgido como alternativa para as torcidas organizadas, como vemos a seguir:

[54] Matéria do El País sobre: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/20/deportes/1542753637_302970.html>.

> Na contramão do discurso daqueles que exercem e reafirmam a dominação masculina, há iniciativas como a dos grupos que criaram as torcidas *queer* e livres, ao elaborar práticas discursivas confrontando a heteronormatividade e a hegemonia masculina. Mesmo com as muitas ameaças, hostilidades e constrangimentos que dificultam a transposição da esfera virtual para a apropriação de espaços nas arquibancadas dos estádios, essas torcidas têm suscitado reflexões e conseguido ampliar a visibilidade para o debate sobre a homofobia e o machismo como posturas que segregam e criam obstáculos ao reconhecimento pleno de homossexuais e mulheres no contexto do futebol. (PINTO, 2014, p. 8).

A ascensão da torcida pelo futebol feminino também tem um papel importante nisso, por fim está se criando, ao menos no imaginário social de TO's como A Gaviões da Fiel que "as minas que honram o manto" do clube o honram tanto ou até mais que "os caras". Assim como as minas e xs LGBTI+ nas arquibancadas cantam tão alto quanto os homens.

REFERÊNCIAS

BUENO, Arthur. Uma torcida que samba: o Grêmio Recreativo Gaviões da Fiel. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Bernardo Borges; NEGREIROS, Plínio Labriola. **Os Gaviões da Fiel: ensaios e etnografias de uma torcida organizada de futebol**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, Wagner X. A sexualidade determina o modo de torcer?. **LUDOPÉDIO**, São Paulo, v. 93, n. 1, p. 1-5, 19 mar. 2017a.

CAMARGO, Wagner X. O torcedor queer. **LUDOPÉDIO**, São Paulo, v. 101, n. 26, 26 de novembro de 2017b. Disponível em: <https://www.ludopedio.com.br/arquibancada/o-torcedor-queer/>.

CAMARGO, Wagner X. O armário da sexualidade no mundo esportivo. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, p. 01/e42816-18, 2018.

CAMARGO, Wagner Xavier. Dilemas insurgentes no esporte: as práticas esportivas dissonantes. **Movimento: Revista de Educação Física da UFRGS**, Porto Alegre, v. 22, n. 4, p. 1337-1350, 28 out. 2016.

CONNELL, Raewyn. "A Ciência da Masculinidade". In: **Masculinidades**. Cidade do México: UNAM, 2003. p. 15-72.

DAMO, Arlei. **Futebol e identidade social**. Uma leitura antropológica das rivalidades entre

torcedores e clubes. Porto Alegre, Editora da Universidade/IFCH-UFRGS, 2002.

DIÁRIO DE CAMPO, 07/02/2019.

DIÁRIO DE CAMPO, 08/03/2019.

DIÁRIO DE CAMPO, 30/06/2019.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GASTALDO, Édison. Futebol e performances de gênero: notas etnográficas sobre as relações jocosas futebolísticas. In: **30 Encontro Anual da ANPOCS**. GT 16 – Performance, Drama e Sociedade. 24 a 28 de outubro de 2006.

GASTALDO, Édison. Ritualizações da Nacionalidade entre Torcedores da Copa do Mundo: notas etnográficas**.** In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31. 2007. **Anais...**, Caxambu: ANPOCS, 2007. p. 1-20.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-30, jun. 2002.

PIMENTA, Carlos A. M. **Torcidas Organizadas de Futebol. Violência e auto-afirmação. Aspectos da construção das novas relações sociais.** Taubaté: Vogal editora, 1997.

PINTO, Maurício Rodrigues. Torcidas Queer e Livres em Campo: Sexualidade e Novas Práticas Discursivas no Futebol. **Ponto Urbe** [Online], 14 | 2014, posto online no dia 31 julho 2014, consultado em 25 de junho 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1460>.

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: GELP, Barbara C. & GELP, Albert (editores). **Adrienne Rich's Poetry and Prose**. New York/London: W.W. Norton & Company, 1993.

RICH, Adrienne. La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. In: NAVARRO, Marysa; STIMPSON, Catherine (Eds). **Sexualidad, género y roles sexuales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 159-211.

SILVA, Elisa; RIAL, Carmen. Masculinidades prescritas, interditas e relativizadas em um grupo de pescadores da ilha de Santa Catarina. In: RIAL, Carmen; GODIO, Matías. **Pesca e Turismo:** Etnografias da globalização no litoral do Atlântico Sul. Florianópolis: Nuppe/cfh/ufsc, 2006. p. 141-158.

TOLEDO, Luiz Henrique. Por que xingam os torcedores de futebol?. **Cadernos de Campo**, São Paulo. 1993. p. 20-29.

TOLEDO, Luiz Henrique. **Torcidas organizadas de futebol**. Campinas: Autores Associados/ANPOCS, 1996.

VIGARELLO, Georges. (Org.). **História da virilidade**: A invenção da virilidade, da antiguidade às luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 614 p.

EU SEI QUE NÃO SOU BRANCA, MAS DENTRO DO QUE SE FALA SOBRE OS FENÓTIPOS NEGROS TAMBÉM NÃO SOU NEGRA: A AUTODECLARAÇÃO DE CANDIDATOS ÀS VAGAS DE ENSINO SUPERIOR NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

Anna Beatriz Passos da Silva Carlos (UFMS)[55]
Lourival dos Santos (UFMS)[56]

RESUMO: A presente proposta de pesquisa, que parte do trabalho de conclusão de curso no curso de Ciências Sociais, tem como objetivo verificar, sociologicamente, se a implantação da lei 12.711/2012 de política de cotas, influenciou na reflexão na autoidentificação dos estudantes universitários que usaram as cotas raciais para ingressar na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). A pesquisa terá como objeto de estudo somente aqueles alunos universitários que utilizaram a política de cotas raciais para o ingresso na universidade se autodeclarando pardo. A escolha de pesquisar esses estudantes que se autoidentificam como pardos vem da problemática que se tem sobre a compreensão em torno dessa identidade. A cor parda é uma categoria cor/raça que vem sendo questionada devido a sua ambiguidade, ela desperta dúvida quanto ao grau de negritude ou brancura do sujeito.

Palavras-chave: Identidade. Autodeclaração. Raça. Pardo.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo, que parte do trabalho de conclusão de curso, ainda em andamento, na área de Ciências Sociais, tem como objetivo verificar, sociologicamente, se a implantação da lei 12.711/2012 que

> As instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação reservarem, em cada concurso seletivo para ingressos nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas [57]

[55] Graduanda do Curso de Ciências Sociais - FACH - UFMS. E-mail: <annabia96.ab@gmail.com>.
[56] Orientador – Professor no curso de Educação no Campo – FAED - UFMS - Doutor em História Oral – USP. E-mail: <lourival.santos@ufms>.
[57] Trecho retirado no site do Planalto do Governo.
Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 24 set. 2019.

influenciou na reflexão identitária dos estudantes universitários que utilizaram as cotas raciais para ingressar na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Nesse sentido, a pesquisa terá como objeto de estudo somente aqueles acadêmicos autodeclarados pardos e utilizaram a política de cotas raciais para o ingresso na universidade.

"Nem preto, nem branco, de cor duvidosa: esse é um dos sentidos atribuídos ao pardo." (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 310). A escolha de pesquisar esses estudantes que se autoidentificam como pardos vem da problemática que se tem sobre a compreensão em torno dessa categoria social. A cor parda é uma categoria cor/raça que vem sendo questionada devido a sua ambiguidade por despertar dúvida quanto ao grau de negritude ou brancura do sujeito. Vinda, historicamente, da miscigenação e mestiçagem, o tema do que antes era denominado mulato e agora pardo vem retornando nas discussões raciais a fim de compreender como esses sujeitos, que dependendo do contexto, podem tender a um lado (negro ou branco). Munanga (2006) traz essa discussão do mestiço na sociedade brasileira;

> O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é "um e outro", "o mesmo e o diferente", "ser e não ser", pertencer e não pertencer" (p. 140)

Essa ambiguidade ocasiona uma indefinição social, que dificulta tanto na identidade mestiça quanto na identidade racial. No que diz respeito ao pardo essa indefinição faz com que esses sujeitos não se enquadrem num identidade racial fixa ficando no meio termo da situação. Nesse sentido, pardo de tonalidade clara pode se identificar como negro, mas não sofrer as retaliações do racismo em si. A mestiçagem identificaria o sujeito de tom de pele clara e as variâncias de desigualdade se dariam a parte de grau de proximidade fenotípica do indivíduo dependendo da negritude ou da brancura. De acordo com Guimarães (1999):

> Aqueles que apresentam graus variados de mestiçagem podem usufruir, de acordo com seu grau de brancura (tanto cromática quanto cultural, posto que "branco" é um símbolo de "europeidade"), alguns dos privilégios reservados aos brancos. (p. 51)

Nessa perspectiva, o presente estudo tem como objetivo analisar a visão dos acadêmicos da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul partindo de entrevistas semi-estruturadas.

2. ESTRUTURAÇÃO DO TEXTO

O texto se estrutura através de uma análise de duas partes: a identificação do sujeito e sua entrada na universidade. Feita por dois entrevistados Steven e Jasper. Na primeira parte, se compreende como o interlocutor entende suas questões identitárias e como ele enquanto pardo se posicionava perante a isso.

Já na segunda parte, verifica-se se houve reformulações sobre a identificação dos sujeito após entrarem na faculdade e se os procedimentos de matrícula – o documento de autodeclaração e a Banca de Avaliação da Veracidade da Autodeclaração – assim como a lei 12.711 tiveram influências nas reflexões identitárias. Observando quais foram os seus argumentos usados.

3. IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO

3.1. STEVEN – MASCULINO (26 ANOS)

Uma das primeiras perguntas que foram feitas ao entrevistado foram: como as pessoas normalmente o identificam e como gosta de ser identificado? O entrevistado responde que os identificam e se identifica como pardo isso devido a uma questão familiar em que há uma mistura indígena com uma mistura negra.

A identificação como pardo se expressa, primeiramente, através da relação dessa relação inter-racial na sua família. Durante a entrevista ele diz que devido a essa mistura não poderia assumir que é negro, pois não tem traços tão fortes.

Ele afirma não ter traços fortes da negritude, nas próprias palavras dele *"eu não posso dizer que sou negro porque eu não tenho traços tão fortes".* De forma não proposital, sua frase, no primeiro momento, nega a sua identidade negra. Isso acaba influenciando na forma como ele se vê e como o externo o interpreta. Em consequência atua até na forma como utilizará a política pública. Ele continua: *"alguém pode falar 'você está utilizando de uma coisa que você não é'".*

Ao explicar melhor sobre a sua família, ele fala sobre o pai que tem traços mais fortes que o seu e afirma ser *"de pessoas negras mesmo".* Vindo da Bahia seu pai se casa ao ir para

São Paulo em busca de melhor condição de vida com uma mulher indígena, a mãe. Ela por sua vez tem traços fortes indígenas devido aos avós. Ele sendo um produto dessa mistura inter-racial admite ficar confuso, pois na sua concepção o pardo fica no meio termo disso reafirmando a sua fala de que não pode se identificar como negro, assim como não pode também se identificar como indígena. No final ele pergunta: *"então como eu fico nesse meio termo?".*

Apesar dessa dúvida causada pela constituição familiar, Steven não desgosta e lida bem em se identificar como pardo *"pertencer a um grupo que tem tantas coisas boas[...] principalmente a origem do Brasil".* Na sua concepção a influência tanto negra quanto indígena é importante, pois estes seriam os formadores do povo brasileiro, ele se sente feliz em pertencer. Para ele ter um pai negro vindo da Bahia e uma mãe de etnia indígena traz uma linhagem de mistura que o faz brasileiro. A mestiçagem seria "positiva" nesse sentido

Ao ser perguntado quando e como se percebeu/identificou como pardo ele ratifica a questão familiar e tradicional, pois sempre ouvia da sua mãe que deveria comer farinha, pois seus avós por parte de pai são baianos e comem farinha. Há nessa parte uma valorização cultural da parte baiana do seu pai. Além disso, ele relata do bullying que sofria na escola ao dizerem que o seu cabelo era ruim. Mas o que realmente o fez perceber o quanto pardo foi através da dermatologista que o informou sobre o seu problema de pele devido à mestiçagem *"eu tive um problema de pele por causa dessa mistura, porque o negro tem os fios de cabelo mais grossos e o indígena tem os fios de cabelo mais finos".* No caso dele que tem cabelo afro, alguns fios de cabelo não conseguiam sair, devido seu poro não ser compatível ao seu tipo de cabelo. A médica diz a ele que esse problema é devido a sua origem e isso o fez ter a certeza de que ele era pardo.

A partir desse momento toda vez que ele precisava identificar ou se autodeclarar, seja em uma pesquisa ou no IBGE, se declarava como pardo. Antes dessa afirmação feita por um laudo médico não havia uma reflexão sobre isso, e nem no ambiente familiar isso era um questionamento. Só depois do acontecimento e quando necessário se autodeclarar que o assunto entrava em pauta.

3.1.1. "TER ESSA IDENTIDADE DE MISTURA EU ACHO QUE ME FAZ SER MAIS BRASILEIRO".

Pode-se observar que a identificação do Steven perpassa por dois quesitos principais: a constituição familiar e a formação do povo brasileiro.

Ao se estudar as problemáticas em torno das famílias inter-raciais se veem, na perspectiva de SCHUCMAN (2018), famílias constituídas socialmente por um casal em que um dos cônjuges é socialmente branco e o outro negro – eles se considerando essa forma respectivamente-, com filhos gerados. Esta seria uma concepção normativa de família e classificação racial (SCHUCMAN, 2018, p. 32). No caso do Steven a constituição familiar inter-racial é feita por um pai, socialmente negro e uma mãe socialmente indígena.

Essa miscigenação faz com que a lógica do embranquecimento não aplica ao seu discurso. Contudo o que se ressalta é, justamente, o pensamento origem da formação do povo brasileiro. Quando ele fala: *"eu gosto de pertencer a um grupo que tem tantas coisas boas que é, principalmente, a origem do Brasil"* ele volta, mesmo sem intenção, a uma lógica que imperava XX. Quando os pensadores brasileiros tinham a intenção de constituir uma identidade nacional. Naquele contexto o que estava em jogo era "como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas numa única coletividade de cidadãos" (MUNANGA, 2015, p. 51). Como fazer esses sujeitos se entenderem como um povo, como brasileiros.

Dentro dessa visão, existe um apagamento das relações abruptas e genocidas ocorridas entre o branco (português), o negro (africano) e o indígena (nativo) que originaram a mestiçagem e não foram discutidos pelo interlocutor. Talvez, por ser uma relação não de um branco e negro e sim de um negro e um indígena, dois personagens subalternos dentro da história da colonização e até os dias de hoje, o entrevistado "excluí" a parte "branca" da história e valoriza as identidades negra e indígena como formadores do povo brasileiro.

Essa lógica aparece principalmente quando ele fala: *se você pensar que tanto indígena quanto negro são os formadores do povo brasileiro, eu me sinto muito feliz em pertencer*. Nesse sentido, Steven reforça a valorização dessas duas identidades e coloca a cor parda como produto

final dessa mistura que formou o povo brasileiro. *Ter essa identidade de mistura, eu acho que isso me faz ser brasileiro.*

Em seu relato o Steven não se vê nos traços da identidade negra, nem tampouco da identidade indígena, pois estas advêm de pensamento de que existe um ideal no qual a pessoa tem que ter determinadas características fenotípicas, para que se encaixe dentro dos padrões ditos como branco e negro. São eles: cabelo, nariz e boca ou até mesmo de tonalidade, tom da pele mais escuro. Por isso mesmo que o entrevistado se compara tanto com os fenótipos do pai e da mãe afirma, não posso dizer que sou negro porque eu não tenho traços tão fortes.

Por mais que exista toda essa construção em torno da sua identidade a sua confirmação enquanto pardo só veio a partir do laudo médico. Foi somente quando o dermatologista explicou do seu problema ocasionado pela miscigenação que deu a ele aval para utilizar a categoria parda em suas pesquisas e no IBGE.Com isso, a identidade do Steven passa a ser construída numa visão de identidade nacional e confirmada pela ciência médica.

3.2. JASPER – FEMININO (21 ANOS)

Quando perguntado para interlocutora como as pessoas normalmente a identificam entre parda, preta ou branca ela respondeu que depende do lugar onde está e deu a seguinte resposta," *se eu vou num lugar que tem muita gente branca eles acabam me identificando como uma pessoa mais escura, agora quando eu for para um lugar onde tem muita gente negra eles acabam me identificando como branca."*

Jasper afirma que se identificava como branca antes de ter acesso aos estudos sobre colorismo, durante o ensino médio. Nesse período, ela começa a estudar, pesquisar e refletir sobre si e percebe que não era branca que se identificava e sim como parda. Porém, mesmo com estudo ela sempre ficava na dúvida sobre sua classificação racial, pois como ela mesma fala *"você sempre se identifica daquela forma que as pessoas te leem" o externo afeta sua identificação deixando na dúvida "mas será eu sou mesmo? Será que não sou?"*.

Vinda de família inter-racial, um pai pardo e uma mãe negra, ela relata sobre um episódio familiar anterior ao seu nascimento. Quando a mãe engravidou seus pais tiveram uma discussão. Ele em um tom de ameaça disse que a filha ia nascer pretinha que nem ela o que

deixou a mãe muito triste, porém aconteceu dela nascer mais puxada para cor do pai. O que numa lógica do embranquecimento foi algo bom e podemos até dizer um alívio para mãe. O pai da entrevistada com seu racismo e preconceito utiliza a identificação racial da mãe, negra, para menosprezá-la ao dizer que sua filha ia nascer "pretinha". O que para mãe foi algo ruim, devido a toda uma construção racista que se tem em torno do negro e sendo usado como xingamento piorou a situação que só se aliviou quando a Jasper nasceu com tonalidade mais clara.

Estudante de escola pública a entrevistada afirma que nunca sofreu bullying devido a sua cor ou cabelo devido à diversidade que tem na escola. Mesmo o seu cabelo descrito como "cacheadinho meio indefinido" que ficava armado durante a época colegial nunca sofreu preconceito. Mas ao passar na faculdade sofreu constrangimento com a professora que perguntou, ao chegar no estágio, se ela tinha penteado o cabelo. Ela fala que como nunca passou por isso não soube como reagir ao tal comentário, mas se sentiu desconfortável.

Depois desse depoimento foi questionado se na opinião dela a cor parda é polêmica de fato e justificasse a sua opinião. Ela responde que sim, pois não é uma cor tão definida.

Além disso, ela explica a existência de dois pensamentos: os que acreditam que pardo não existe englobando as duas categorias (preto e pardo) como negro. E os que acreditam que o pardo de tonalidade mais clara tem uma maior proximidade com o branco.

Logo após essa resposta pergunta-se como a entrevistada se posiciona nesse assunto e ela comenta que acredita que existam misturas das raças e mesmo pouco estudo sobre o assunto ela acredita que "exista gente que não consegue se identificar como brancos para os brancos e nem como negros" ficando novamente no meio termo.

3.2.1. "DEPENDE DO LUGAR AONDE EU VOU"

A construção da identidade parda da Jasper tem influências do social – da forma como as pessoas a identificam-, no contexto familiar, no período escolar e do ambiente profissional.

Quando a entrevista comenta que a forma como as pessoas a veem dependem do lugar onde ela está e de quem são as pessoas que estão ao seu redor, ela traz uma discussão feita por Darién J. Davis (2000) no qual os brasileiros pode se referir a si próprios como negros, branco ou indígena dependendo da região,

> Dependendo da região, os brasileiros podem se referir a si mesmo como brancos, negros ou preto, ou indígena. Embora essas categorias possam parecer mais ou menos claras, não o são, pois um indivíduo pode usar qualquer um dos termos acima para se referir tanto à cor da sua pele (pigmentação) quanto à raça que acredita pertencer (p. 17)

Se com essas categorias de classificação racial há essas variâncias dependendo do lugar, é de forma lógica que a cor parda também possa ser observada e identificada em diferentes contextos e sujeitos.

Originada pela miscigenação a cor parda tem essa ambiguidade que faz com o indivíduo pardo dentro da sociedade brasileira seja "'um e outro', 'o mesmo e o diferente', 'nem um nem outro', 'ser e o não ser', 'pertencer e não pertencer'" (MUNANGA, 2015, p. 140). Ou seja, ora reconhecido como negro no mundo dos brancos ou como branco no mundo dos negros. Isso é evidenciado no momento em que a interlocutora discute um pouco sobre a opinião dela sobre a polêmica do pardo. Ela diz que acredita que *"exista gente que não consegue se identificar como brancos para os brancos e nem como negros".* Essa indefinição faz com que o pardo não tenha uma identidade racial própria, mas sim um lugar fluido pautado em uma ideologia do embranquecimento (SCHUCMAN,2018).

Essa ideologia se perpetua nas relações familiares, principalmente, nas inter-raciais. No caso da Jasper, devido ao fim de um relacionamento seus pais acabaram brigando e durante a discussão para atingir a mãe o pai ameaçou dizendo que a sua filha iria nascer "pretinha que nem ela". O que fez a mãe ficar triste, pois "a primeira e mais comum na sociedade brasileira é a tentativa de se distanciar de tudo o que representa ser negro em uma sociedade racista" (SCHUCMAN, 2018, p. 54-55).

Em uma sociedade constituída por um racismo estrutural há uma negação do negro e uma visão de sofrimento por aqueles que nascem com a identidade negra. Por isso, a fala racista do pai e o sofrimento da mãe.

Em seu período escolar a entrevistada mesmo sem sofrer bullying ou qualquer tipo de discriminação na escola procurou entender sobre a sua identidade através de assuntos que discutiam a questão racial dando a ela conhecimento para se identificar não mais como branca, mas sim como parda.

Jasper, nesse sentido, constitui uma identidade parda devida sua tonalidade mais clara, gerada por um relacionamento inter-racial e pela busca de se entender não mais como branca.

4. ENTRADA NA UNIVERSIDADE

4.1. STEVEN

Como Steven entra na universidade em 2019 ele faz matrícula se autodeclarando pardo no documento de autodeclaração e depois é agendado um dia para ir à banca de heteroidentificação. Ao perguntar a ele como se sentiu indo a banca ele responde que ficou bastante nervoso e com medo de não o identificarem como pardo isso devido a sua descendência tanto negra quanto indígena fazendo voltar com suas antigas *"será que meus traços são tão fortes, será que eles vão achar que sou isso mesmo?"* e continua *"eu sei o que eu sou, mas ao mesmo tempo o que eles vão dizer o que eu sou?"*.

Nesse sentido, por mais que o entrevistado se identificasse devido as suas experiências isso, para ele, não era o suficiente, pois ele acreditava não ter característica fenotípica suficiente para se identificar nos parâmetros da banca. Ele não se informou, leu o edital, para saber como a banca age e quais são os seus critérios apenas ao ser informado que pós-matrícula deveria marcar um dia para passar pela banca foi, mas sempre apreensivo de dar indeferido por não reconhecimento da sua auto declaração.

Quando perguntado se iria mudar a forma como se identifica senão tivesse a banca o interlocutor respondeu que não, pois mesmo sem a banca ele ainda não se sentiria totalmente negro ou indígena para reivindicar tal identidade. *"Acho que não porque não me sentiria completamente negro. Enfim, acho que pesaria para mim chegar e falar 'ah sou negro' ou 'ah sou indígena'"*.

Quando feito à mesma pergunta só que em relação ao documento de autodeclaração feita na matrícula sua resposta também foi negativa. Porém, comentou que desde que entrou na faculdade teve uma consciência maior sobre a sua ancestralidade negra, ele diz ter uma maior noção, pois, esse assunto é recorrente dentro da universidade, pelos acadêmicos no seu convívio e por aqueles que estão com ele. *"Hoje eu tenho uma consciência maior de que é importante*

falar que eu tenho descendência negra. Hoje eu tenho essa noção, porque, a própria universidade e alunos falam isso para mim."

Finalmente se chegou a última pergunta se a lei 12.711/12 teve influência nas suas questões identitária. Ele começa dizendo que não influenciou diretamente devido às próprias reflexões passadas tentando entender o que seria "ser pardo" o que o ajudou a se identificar também como negro.

O interlocutor relata que apesar disso não tem muito conhecimento sobre a lei para que fizesse uma análise mais apurada. Entretanto, entende sua importância para o acesso de negros dentro da universidade o que deixaria a faculdade *"com a cara mais Brasil"* com mais diversidade de acadêmicos. A lei pode ser positiva e ajudar as pessoas que tenham dificuldade financeira ou uma família, como a dele, com passado sofrido. Ou negativa e ser utilizada por pessoas que em sua opinião não estudaram o suficiente e fazem a afroconveniência para utilizar das cotas. *"Hoje eu tenho essa noção, porque, a própria universidade e alunos falam isso para mim."*

4.2. JASPER

Entrando em 2016 Jasper não passou pela banca de heteroidentificação, porém, duvida muito que passaria se tivesse ido. Ela entende que, a comissão da banca, não a leriam da forma como ela se vê. *"eu não sei se passaria direto porque é aquilo né, as pessoas te leem de uma outra forma por mais que eu traga isso da minha casa de que acredito que sou parda muita gente acredita que não".*

Ela utiliza o argumento familiar para reforçar o seu direito ao uso de cotas e questiona a banca sem saber sobre os seu critérios, *"eu não sei quais critérios que a banca usa, eu nunca sei qual a visão que eles têm".*

O questionamento continua quando ela conta dois acontecimentos: o primeiro de uma conhecida, que tinha uma tonalidade mais escura que a sua, não passou pela banca da UEMS e o segundo da menina que veio à banca de heteroidenficação na UFMS maquiada devido ao seu trabalho de aeromoça. Em sua opinião, as duas meninas deveriam ter passado, a primeira pela sua tonalidade de pele mais escura e a segunda por considerá-la como parda.

Quando questionado se para ela deu uma certa confusão ou certo receio na hora que fez a autodeclaração Ela respondeu que teve um pouco de receio, pois não sabia como eles iam a avaliar *"e se eles não acreditam se eles não me leem dessa forma ou sabe eles fazerem alguma confusão eu fiquei com pouco de receio"*

4.3. "EU NÃO SEI QUAIS OS CRITÉRIOS QUE A BANCA USA. EU NUNCA SEI QUAL A VISÃO QUE ELES TÊM".

Como já explicado no início do texto, a implantação da banca de verificação da autodeclaração só vem acontecer em 2017 com a visita do Secretário Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Juvenal Araújo[58]. Na reunião foram discutidos meios de controle no sistema de cotas para o ingresso das universidades federais e concursos públicos. Uma maneira de diminuir com as fraudes com o critério da verificação promovendo um aprimoramento nas questões jurídicas e formas que orientam as políticas públicas de ações afirmativas na instituição.

Segundo os critérios, visto no edital no site da UFMS[59], a Banca de Avaliação da Veracidade da Autodeclaração analisa, "as características fenotípicas próprias das pessoas pretas ou pardas, sendo elas: a cor da pele parda ou preta, a textura do cabelo crespo ou enrolado, o nariz largo e lábios grossos e amarronzados."

Nesse sentido, a banca tem a pretensão de analisar tanto as pessoas que se identificam pardas quanto as que se identificam pretas. Utilizando os fenótipos cor da pele, textura de cabelo, nariz e lábios. A intenção é diminuir que as fraudes que aconteciam quando era somente o documento de autodeclaração melhorando no atendimento para o ingresso da população negra nas universidades.

Apesar da subjetividade das suas reflexões identitárias, compreende que tanto o Steven quanto a Jasper se assemelham, nas suas falas, pelo receio que têm em acreditar, devido esse

[58] Disponível em: <https://www.ufms.br/ufms-recebe-visita-da-secretaria-nacional-de-politicas-de-promocao-da-igualdade-racial-para-debater-cotas/>. Acesso em: 04 mai. 2019.
[59] Disponível em: <https://ingresso.ufms.br/files/2019/01/edital_prograd_2019_012.pdf>. Acesso em 29 set. 2019.

lugar de fluidez que o pardo se coloca, que as pessoas não os veriam da mesma forma como eles se identificam.

Ao utilizar a política pública de sistema de cotas, Steven sente dificuldade em se autodeclarar como negro. Porém, é válido ressaltar que o documento de autodeclaração utiliza as classificações cor/raça do IBGE – preto, pardo e indígena -. Compreende que o interlocutor ao argumentar que não consegue se identificar como negro, na verdade, ele não consegue de classificar racialmente enquanto preto acreditando que por seus traços não serem tão fortes quanto do seu pai e nem da sua mãe não deveria utilizar as políticas públicas de cotas se identificando preto.

Mesmo por esses motivos ele se identifica enquanto pardo, mas por não ter um conhecimento aprofundado sobre as questões raciais se sente ainda muito inseguro sobre sua identidade. O que tem sido reformulado após a sua entrada com a sua aproximação aos acadêmicos e por a universidade abrir pautas para esses assuntos. Assim ele fala: *"Hoje eu tenho essa noção, porque, a própria universidade e alunos falam isso para mim."*

Jasper, por sua vez, por ter ingressado na universidade em 2016 não passou pela banca de avaliação. Por esse motivo haveria um receio ainda maior acreditando que, devido a sua tonalidade clara e por não ter traços negróides não conseguiria passar pela banca. Ela argumenta que as pessoas a veem de uma forma diferente no qual se identifica familiar como comprovação da sua identidade. Ela relata: *"as pessoas te leem de uma outra forma por mais que eu traga isso da minha casa de que acredito que sou parda muita gente acredita que não".*

A falta de informação sobre os critérios da banca de avaliação fez com que houvesse esse questionamento em relação ao seu modo de análise. Poderia ser que certas dúvidas sobre o modo de avaliação fosse esclarecidas de tivessem uma busca anterior sobre essas informações.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os entrevistados ingressaram na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) utilizando a política pública de sistema de cotas se autodeclarando como pardos. Foi relato por eles que suas percepções enquanto pardo tiveram influência externa (familiar e social). Os

interlocutores, Steven e Jasper, continuam a se identificar enquanto pardo após a entrada na universidade.

Stuart Hall discute em seu livro, "A identidade Cultural na Pós-Modernidade" (1992), que as transformações da sociedade moderna têm mudado as identidades pessoais descartando a ideia do sujeito integrado. Os indivíduos não se entendem mais em uma identidade estável, há uma perda do "sentido de si". Em consequência, provoca um deslocamento do sujeito tanto no mundo social quanto no mundo cultural. Constituindo uma "crise de identidade".

Os interlocutores estão em uma constante crise, tentando entender a si próprios racialmente. Numa identidade –parda- nascida e construída pela indefinição.

Ao utilizarem as políticas públicas do sistema de cotas eles fazem, pois sabem que tem direito, mas vivem em constante dúvida se as pessoas o verão da forma como se identificam.

6. REFERÊNCIAS

DAVIS. Darién J. **Afro-brasileiros hoje**. 1. ed. São Paulo, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10. ed. Rio de janeiro: DP&A, 2005. 102 p.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SCHUCMAN, L. V. **Famílias Inter-raciais: tensões entre cor e amor**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2018. v. 1. 146 p.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares da. **A cor da mestiçagem**: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. Anál. Social [online]. 2018, n. 227, p. 308-330. ISSN 0003-2573. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.31447/AS00032573.2018227.03>. Acesso em: 01 mai. 2019.

"POSSO TOCAR NO SEU CABELO?": A TRANSIÇÃO CAPILAR E A NEGOCIAÇÃO COM OS *DIFERENTES TIPOS DE DIFERENÇAS*

Karina de Camargo (UFSCar)[60]

RESUMO: Este trabalho visa apresentar resultados de uma pesquisa acerca do processo de transição capilar, relacionado aos usos de mídias digitais. Transição capilar é o termo usado para nomear o abandono deliberado de técnicas de alisamento em favor do uso dos cabelos em seus aspectos naturalmente crespos ou cacheados. Entende-se como relacionado a este fenômeno os atuais usos de plataformas de mídias digitais, em especial de redes sociais como *Facebook*, *Instagram e Youtube*, além do acesso a *blogs*, através dos quais mulheres de diferentes identificações de pertencimento étnico-racial têm produzido e compartilhado conteúdos acerca das experiências pessoais ligadas a esse processo. As contribuições teóricas dos Estudos Pós-Coloniais, das teóricas do feminismo negro e dos estudos de mídias digitais foram mobilizadas com o objetivo geral de compreender os impactos desse processo para a construção de identificações de mulheres negras e não-negras, com relação às práticas de representação construídas historicamente sobre suas corporeidades e experiências. A etapa da pesquisa que se propõe apresentar neste texto consistiu na realização de uma etnografia por meios digitais, através da qual foi observado um conjunto de grupos de discussão voltados ao tema de transição capilar na plataforma *Facebook* e pela aplicação de um questionário estruturado no interior destes, analisados a partir da técnica de análise de conteúdo. Foi possível compreender que, para algumas destas mulheres, o processo de transição capilar significa um enfrentamento a um padrão estético construído socialmente como ideal, pautado na brancura. Tal enfrentamento, inclusive, tem se dado no interior destes grupos, uma vez que deles participam pessoas com experiências e identificações muito distintas entre si, atravessadas por representações negativas construídas acerca das clivagens de cor/raça e gênero, e também pelos efeitos técnicos, sociais e subjetivos dos usos das mídias digitais. Nesse sentido, o objetivo do texto é detalhar os aspectos sociais e subjetivos de cada uma das etapas do processo de transição capilar, em especial do momento do uso do cabelo com duas texturas, no qual os conflitos e violências sofridas pelas mulheres se mostraram proeminentes. Os principais resultados dessa etapa da pesquisa permitiram identificar as tensões que o agenciamento promovido por essas mulheres têm produzido sobre regimes de representação racializadores e estereotipados, uma vez que ao criarem e compartilharem conteúdos sobre essa temática, tomando a si mesmas como referência, estão produzindo formas de autorrepresentação que disputam com outros significados sobre o processo de transição capilar e sobre seus desdobramentos além da questão estética.

Palavras-chave: Práticas de Representação. Processos de Identificação. Transição Capilar. Mídias digitais.

---

[60] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Bacharela em Ciências Sociais pela mesma instituição. A pesquisa de iniciação científica foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, processo nº 2017/09477-5, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Priscila Martins Medeiros. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP. E-mail: <karinacamargo@estudante.ufscar.br>/<kah.mgo@gmail.com>.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho reúne resultados obtidos por meio da realização de uma pesquisa de iniciação científica que investigou o processo de transição capilar relacionados aos usos de mídias digitais no Brasil. Transição capilar é o termo usado para nomear o processo de abandono deliberado de técnicas de alisamento dos cabelos em favor do uso em seus aspectos naturalmente crespos ou cacheados (DE MATTOS e SILVA, 2014) e foi compreendido como um processo social e subjetivo, pois impacta na construção de identificações de mulheres que vivenciam essa experiência.

A pesquisa se justificou por buscar compreender um fenômeno social recente, próprio das relações sociais contemporâneas, nas quais são crescentes os usos de ferramentas de comunicação mediada, imersos em relações de poder. Além disso, abordou a problemática das relações raciais no Brasil, considerando o colonialismo e os seus desdobramentos, além dos aspectos subjetivos presentes nas relações sociais, considerando o agenciamento e as negociações que os sujeitos empreendem nesse contexto.

Para desenvolver a pesquisa foi realizada uma etnografia por meios digitais, considerando a *internet* e as plataformas de comunicação mediada como fontes e ferramentas de pesquisa (FRAGOSO, RECUERO e AMARAL, 2011), bem como abordando sociologicamente os usos dessas ferramentas que se inserem em um contexto social mais amplo que os antecede e origina (MISKOLCI, 2011, 2016). Isso porque "como sociólogos/as, direcionamos nosso interesse às relações sociais, o que nos leva não a estudar computadores, *softwares* ou plataformas eletrônicas de comunicação, antes a pesquisar como os sujeitos usam a tecnologia em sua vida cotidiana" (MISKOLCI, 2016, p. 290). Nos leva também a identificar as transformações no contexto contemporâneo quanto à organização das sociedades, às interações sociais (mediadas e não mediadas) e às subjetividades, além dos seus efeitos nas esferas culturais, econômicas e políticas (MISKOLCI, 2011, 2016; NICOLACI-DA-COSTA, 2002; VAN DIJCK, 2016).

De modo específico, foi construída uma amostra de 7 grupos na plataforma de rede social *Facebook* relacionados à transição capilar, que foram observados durante um período de dois meses, setembro a outubro de 2017, e dele foram sistematizadas informações sobre

publicações e interações a partir da busca direcionada por palavras-chave (racial, racismo, preconceito, representatividade, identidade). Neste grupos foi disponibilizado um questionário estruturado, com perguntas objetivas e dissertativas, com o intuito de conhecer o perfil socioeconômico e detalhes mais específicos sobre a experiência de transição capilar vivenciada. Ao todo 71 pessoas colaboraram enviando respostas e apenas mulheres participaram. A técnica de análise de conteúdo foi o recurso utilizado para coleta, organização e análise dos materiais da pesquisa (SILVA e FOSSÁ, 2015), interpretados com base nas contribuições de autores dos Estudos Pós-Coloniais e das teóricas do feminismo negro, com apoio das contribuições dos estudos de mídias digitais.

A apresentação terá como foco mobilizar com mais profundidade uma etapa da pesquisa, centrada nos aspectos sociais e subjetivos de cada um dos momentos do processo de transição capilar, em especial daquele em que se faz o uso do cabelo com duas texturas, no qual os conflitos e violências sofridas pelas mulheres se mostraram proeminentes.

2. TRANSIÇÃO CAPILAR E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS ACERCA DO CABELO CRESPO

O processo de transição capilar foi investigado a partir da perspectiva das mulheres que vivenciaram essa experiência e foi compreendido como um processo social e subjetivo que impacta nos sujeitos em termos de construção de identificações (HALL, 2000) para com as representações construídas historicamente sobre si. Essas mulheres têm produzido tensionamentos sobre tais representações, a partir da produção de formas de autorrepresentação por meio de usos de plataformas de mídias digitais, mais especificamente na participação ativa em grupos de troca de experiências sobre o tema na plataforma de rede social *Facebook*, em blogs e canais na plataforma *Youtube*. Todavia, como se discutirá ao longo do texto, tais tensionamentos não se dão de modo simples nem são compreendidos pelas mulheres que colaboraram com a pesquisa de uma única maneira, devido à coexistência de diferentes tipos de diferenças relacionadas a esse fenômeno (HALL, 2003).

O aspecto social da transição capilar reside no fato de que o cabelo expressa o conflito racial vivido no país, tanto por negros quanto por brancos, todavia a construção histórica do

racismo brasileiro relegou aos negros estar no polo que sofre o processo de dominação política, econômica e cultural e ao branco, estar no polo dominante (GOMES, 2006). Segundo Gomes (2003, 2008) a relação entre corpo e cabelo no Brasil possibilita compreender como estes elementos se articulam e interferem na configuração racial do brasileiro, impactando em como o negro se vê e também como é visto pelo outro.

As bases históricas dessa relação entre corpo e cabelo no Brasil estão no contato colonial e na escravização das populações sequestradas do continente Africano (GOMES, N. L., 2008). Para Braga (2015, p. 42) é neste contato que o corpo daquele construído como "Outro" se torna espaço que precisa ser descoberto, medido e classificado. O que foi feito no início do século XIX, com Saartje Baartman, que foi levada à Europa para ter seu corpo e suas características físicas exibidas como espetáculo e "comprovação" do status de não-humanidade (BRAGA, 2015; HALL, 2016). Segundo Hall (2016, p. 203), Saartje Baartman tornou-se a personificação da "diferença"[61], sendo ainda representada como uma forma patológica, sendo construída como "Outro", uma vez que não se encaixava simbolicamente no sistema classificatório ocidental de como são "as mulheres". Ela foi representada e observada com base em oposições polarizadas e binárias, assimilada à ordem do natural. Em suma, "Saartje Baartman não existia como 'pessoa'. Ela foi desmontada em partes relevantes, foi 'fetichizada' - transformou-se em objeto" (HALL, 2016, p. 205). As mulheres, sobretudo as mulheres negras, foram construídas de modo relacionado ao corpo, às emoções e instintos como contraponto à razão e a capacidade intelectual, atributo tido como masculino (BRAGA, 2015). Para Grada Kilomba (2012, p. 56 apud RIBEIRO, 2017, p. 38), a mulher negra é o "Outro do Outro", pois ocupa um lugar na sociedade marcado pela antítese de branquitude e masculinidade. Além disso, essa posicionalidade se complexifica ainda mais nas possíveis articulações entre os múltiplos eixos de diferenciação como "raça", gênero, classe, sexualidade, religião (BRAH, 2006).

Em síntese, as imagens construídas acerca da "diferença" compõem um regime de representação racializado. Regime de representação é todo o repertório de imagens e efeitos

[61] Na citação original, o autor utiliza o termo entre aspas para fazer uma referência crítica, pois a ideia de "diferença" que procura ser demonstrada se refere àquela construída pelo contato colonial e imperialista, que pressupõe a hierarquização entre os sujeitos a partir de concepções pautadas no biológico. Quando o termo diferença não vier acompanhado de aspas, estarei me referindo, com base neste mesmo autor (HALL, 2000, p. 106), a uma concepção ressignificada e livre de pressupostos essenciais e fixadores dos sujeitos, que tem como base a contribuição de Derrida com a mobilização estratégica do termo *différance*. Ela remete ao excedente de sentido não pode ser significado nas diferenciações binárias (COSTA, 2006, p. 98).

visuais por meio das quais a "diferença" é representada em um dado momento histórico e representação é tanto um conceito quanto uma prática que envolve a produção de significados (HALL, 2016). A racialização produz uma negação dos atributos da humanidade, atribui concepções contrastivas em torno da ideia universal de Homem, produzindo uma zona de não-ser para os sujeitos colonizados. Além disso, constrói representações e cria expectativas sociais em torno do comportamento, dos sentimentos e das capacidades morais e intelectuais de modo hierarquizado (FANON, 2008).

É característica de um regime de representação racializado a estereotipagem, uma prática de representação que reduz os sujeitos a alguns fundamentos fixados pela natureza, a umas poucas características simplificadas, e possui uma lógica dupla que lhe confere ambivalência. Se dá por meio de relações de poder, incluindo também o fetichismo, que envolve tanto o desejo e a rejeição, o ocultamento e a forma deslocada de representação (HALL, 2016).

Sendo assim, ao identificar que as mulheres que compartilham experiências vividas sobre a transição capilar produzem representações de si mesmas que contrastam com tal regime de representação e o tensionam, a pesquisa procurou compreender melhor esse contexto e suas dinâmicas e, no caso desta apresentação, discutir os aspectos relacionados às diferentes etapas do processo de transição capilar que são por elas vivenciadas.

3. OS GRUPOS SOBRE TRANSIÇÃO CAPILAR NA PLATAFORMA *FACEBOOK*

Através da pesquisa, ficou evidente que discutir o processo de transição capilar requer compreender que os usos que os sujeitos fazem de ferramentas de comunicação, produção e compartilhamento de conteúdos, se dão de modo relacionado a um contexto social mais amplo, atravessado por regimes de representação e relações sociais que são anteriores à emergência destas tecnologias.

Desse modo, é importante ressaltar que não existe uma separação entre um "mundo real" e um "mundo virtual", mas sim um contínuo *on-offline* em que as relações sociais são realizadas (MISKOLCI, 2016). Por esta razão, as características técnicas dessas tecnologias produzem alterações nas relações entre os sujeitos e deles para consigo próprios (MISKOLCI, 2011, 2016; NICOLACI-DA-COSTA, 2002; VAN DIJCK, 2016).

Outro aspecto fundamental a ser considerado é as ferramentas de comunicação mediada são serviços oferecidos por empresas que têm interesses econômicos para além do sucesso da plataforma em si, disseminando valores e formas de sociabilidade próprias ao seu local de origem (VAN DIJCK, 2016). Além disso, elas podem exercer efeitos midiáticos sobre seus usuários, devido ao caráter de continuidade com as mídias de massa, produzindo efeitos no modo de se dirigir aos outros, como se conformassem uma audiência (MISKOLCI, 2016; SIBILIA, 2016).

Todavia, o caráter aberto e não determinista dos usos dessas ferramentas de comunicação mediada é uma característica relevante, pois "as tecnologias midiáticas se inserem em um contexto maior que tanto as origina quanto as transforma, moldando sujeitos que, por sua vez, as modificam" (MISKOLCI, 2016, p. 293). Existem, assim, apropriações criativas destas ferramentas e ganhos que puderam ser adquiridos quanto às liberdades individuais daqueles que, nas relações face a face, são atingidos mais diretamente pelo preconceito e pela discriminação (MISKOLCI, 2016; SIBILIA, 2016).

Stuart Hall (1997), escrevendo ainda no início da *internet* comercial e das comunicações estruturadas em rede, chamou a atenção para o modo como as transformações técnicas e econômicas iniciadas na segunda metade do século XX se ligavam profundamente com a cultura naquele momento, compreendendo esta enquanto constitutiva da realidade social e diretamente relacionada à subjetividade e aos processos de identificação construídos pelos sujeitos. Segundo o autor, se referindo às rápidas transformações no pós-guerra, "[…] é, especialmente, aqui, que as revoluções da cultura a nível global causam impacto sobre os modos de viver, sobre o sentido que as pessoas dão à vida, sobre suas aspirações para o futuro — sobre a 'cultura' num sentido mais local." (HALL, 1997, p. 2).

Desse modo, o processo de transição capilar pode ser situado em meio à tais transformações, por um lado, pelo caráter global das plataformas de comunicação mediada e seus efeitos, por outro, pela continuidade histórica das relações étnico-raciais no Brasil, configurando um fenômeno que articula ambas questões e com uma especificidade local. Isto é, se trata de um fenômeno social recente, pois envolve os usos sociais das ferramentas de comunicação mediada que podem impactar em termos das práticas e dos conteúdos das

representações associadas a esse universo, ao mesmo tempo em que transbordam para esferas sociais mais amplas e anteriores.

Além disso, o processo de transição capilar pode ser compreendido como tendo reflexos da atuação política do Movimento Negro, pois a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro já adotavam iniciativas de construção de representações positivas sobre a corporeidade negra no Brasil nas primeiras décadas do século XX (BRAGA, 2015). Pode-se citar também a mobilização do Partido das Panteras Negras na década de 1960, a partir das lutas dos países africanos pela descolonização e do debate em torno da segregação racial e política que incluiu o uso do cabelo "blackpower" como símbolo de resistência (HOOKS, 2005, p. 2 apud MIRANDA, 2016, p. 16), o Movimento Black is Beautiful, iniciado na África do Sul frente ao regime do Apartheid, o Rastafarianismo na década de 1970, que mesclou estética, religião e música e, também, no caso brasileiro, as primeiras expressões do que viria a ser o movimento Hip Hop (GOMES, N. L., 2008; GOMES, A. P. P., 2008; MIRANDA, 2016). Além disso, o período que se abre com década de 1990, marcado positivamente pela instituição do crime de racismo, pelo reconhecimento político a Zumbi dos Palmares e pelo início da implementação das primeiras políticas afirmativas de reconhecimento das desigualdades sociais relacionadas com o racismo no Brasil, são desdobramentos importantes para análises sobre esse fenômeno (BRAGA, 2015; GOMES, 2017).

Outros elementos contextuais a serem destacados também são o aumento do acesso à internet no Brasil e, mais recentemente, da participação em grupos relacionados ao tema da transição capilar na plataforma de rede social *Facebook*. Segundo dados da PNAD 2005, 21% da população de 10 anos ou mais teve acesso à internet nos três meses anteriores à coleta destes dados. Em 2011 esse percentual chegou a 46,5%, para atingir o marco de 69,8% no ano de 2017[62]. Já com relação ao crescimento do número de participantes em grupos relacionados à transição capilar, em março de 2017 os sete grupos selecionados para observação contavam com 777.534 membros, entre homens e mulheres, residentes dentro e fora do Brasil. Em maio

[62] Fonte consultada: Agência de notícias do IBGE. Disponível em:
1. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br /agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14404-asi-pnad-de-2005-para-2011-numero-de-internautas-cresce-1438-e-o-de-pessoas-com-celular-1072>. Acesso em set. 2019.
2. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/23445-pnad-continua-tic-2017-internet-chega-a-tres-em-cada-quatro-domicilios-do-pais>. Acesso em set. 2019.

de 2018 o número de membros subiu para 1.293.769 e em setembro de 2019 esses dados foram atualizados para 1.377.584 membros.

O modo como acessei os grupos selecionados para a pesquisa e obtive permissão para realizar a observação e a divulgação do questionário, seguiu as interações propostas pela própria plataforma de rede social *Facebook*[63]. Por conta do volume de informações disponível pela funcionalidade de arquivamento da plataforma, a estratégia para a observação dos grupos consistiu em uma primeira coleta de informações gerais, como nome, objetivos, número de membros, regras gerais e regras de publicação, com o intuito de verificar similaridades entre eles. A segunda coleta de informações se deu a partir da funcionalidade de busca da própria plataforma, centrada no período de setembro a outubro de 2017 e direcionada por algumas palavras-chave.

De maneira geral, os grupos que foram observados possuem formas de organização semelhantes. Com o intuito de preservar a privacidade e identificação dos membros, para realizar uma breve descrição a seu respeito, eles serão referidos por códigos. No momento da observação, o *grupo 1* possuía 135.423 participantes, o *grupo 2* contava com 285.408, o *grupo 3* com 169.779, o *grupo 4* com 14.029, *o grupo 5* com 20.648, o *grupo 6* com 177.586 e o *grupo 7* com 348.532 participantes.

Dentre os sete, os grupos *1, 2, 3* e *5* descrevem qual a sua temática para usuários externos e apenas os *1, 2* e *3* têm uma seção para informar os seus objetivos. Apenas o grupo *4* não disponibiliza esse tipo de informação. Em nenhum deles está informado se as proibições e regras de convivência foram decididas em conjunto com os membros.

Em todos os grupos há proibição de propagandas e vendas diversas, no entanto, é comum a indicação de determinadas marcas ou linhas de cosméticos por parte de pessoas que já tinham experimentado determinado produto. Dessa forma, há certa ambiguidade no que se entenderia por propaganda, tendo em vista que tais indicações não são enquadradas nesta

[63] Solicitei permissão para participar através do meu perfil pessoal nesta rede social e, tendo sido aceita por todos (sendo participante ativa de alguns desde 2014), verifiquei em cada um deles os/as administradores/as e moderadores/as e utilizei a ferramenta de mensagens instantâneas interna à plataforma, apresentando brevemente a mim e a pesquisa e solicitando permissão para publicar o endereço (*link)* de acesso ao meu questionário nos respectivos grupos que administram. A média de administradores destes grupos é de 5 usuários, mas encontrei casos em que havia mais de dez membros com permissões de administração e um caso onde havia apenas um administrador. Em todos os casos as pessoas contactadas foram escolhidas aleatoriamente.

restrição. Apenas o grupo *2* restringiu a participação de homens e esclarece em sua descrição que a escolha se deu por meio de uma votação interna ao grupo frente a situações de assédio cometidos por membros homens anteriormente (sem detalhamento se cis ou trans). Apenas o grupo *1* possuía um glossário de termos sobre o processo de transição capilar.

Em alguns dos grupos havia publicações solicitando informações sobre região de moradia, idade e relatos sobre as experiências pessoais com relação à transição capilar. Foram comuns respostas nas quais os membros utilizavam fotos de si próprios antes e depois da transição, relatando dificuldades vividas e a sensação de superação ao fim do processo. Apenas nos grupos *4* e *5* não foram identificadas postagens e solicitações deste tipo. Nos grupos *1, 2, 3, 6* e *7* havia orientações de como realizar publicações como a inclusão de legendas e de informações específicas sobre o que se pretende comunicar ou solicitar informação e, no grupo *3* havia instrução específica para que fossem postadas fotos em formato de montagem de antes e depois da transição capilar.

Por fim, publicações que mencionem o uso de procedimentos estéticos que alteram a estrutura dos cabelos (chamadas de “químicas”) são proibidas nestes grupos. Em alguns deles, há ressalvas no sentido de permitir discussões abertas sobre as práticas e os riscos à saúde envolvidos, mantendo proibido incentivar tais procedimentos. No grupo *7* a mera menção a procedimentos químicos é proibida.

Com relação às interações que puderam ser observadas a partir dessa investigação, registradas em caderno de campo, elas foram organizadas em torno de tendências gerais, pela identificação dos conteúdos e discussões mais comuns naquele período delimitado e orientadas pelas palavras-chave utilizadas na busca. A observação dos grupos visou subsidiar a análise dos relatos fornecidos pelas colaboradoras da pesquisa, coletados através de um questionário estruturado aplicado no interior deles. O grupo *3* foi o único que não retornou o contato para aplicação do questionário. Uma síntese da análise dos relatos será desenvolvida a seguir. Ela foi orientada pela técnica de análise de conteúdo (SILVA e FOSSÁ, 2015), na construção de categorias de análise que emergiram das informações a partir da interpretação guiada pelo referencial teórico da pesquisa.

3.1. QUEM SÃO AS "TRANSITENTES"?

"Transitente" é um termo que emergiu no campo, usado para se referir às pessoas que estão passando pelo processo de transição capilar. Pelas observações dos grupos foi possível identificar que há uma heterogeneidade de sujeitos que experimentam o processo de transição capilar em termos de gênero, cor/raça, classe e sexualidade[64]. Embora apenas mulheres (70 cis e 1 trans) tenham respondido o questionário disponibilizado no interior dos grupos, a participação ativa de homens pôde ser identificada.

Em termos gerais, entre as mulheres que colaboraram com a pesquisa, 23,94% delas se declaram brancas, 26,76% se declararam pretas, 2,82% se declararam amarelas, 39,44% se declararam pardas, 1,41% se declarou indígena e houve 5,63% delas que optou por não fazer declaração étnico-racial. Fazendo a junção das proporções de pretos e pardos para construir a categoria analítica negro, somaram 66,2% das participantes.

Com relação à idade, 46,48% delas encontravam-se na faixa etária entre 21 a 30 anos, sendo a menor idade declarada 14 anos e a maior 42 anos. A região de moradia se concentrou no Sudeste do país, com 61,97% das respondestes, seguida da região Nordeste com 21,13%. As demais regiões contabilizaram, juntas, 16,9% das respostas.

Com relação ao nível de escolaridade, 36,62% delas possuíam ensino superior completo, 26,76% ensino superior incompleto (interrompido ou em andamento) e 25,35% ensino médio completo. As proporções das que concluíram somente o ensino fundamental e das que não terminaram o ensino médio foi de 2,82% e 7,04%, respectivamente.

Por fim, o rendimento domiciliar per capta destas mulheres se concentrou a partir de um salário mínimo[65] até três salários, sendo este caso o de 49,30% das respondentes. Aquelas que possuíam renda domiciliar per capta menor do que um salário mínimo compuseram 22,54% das

---

[64] No questionário que foi disponibilizado nos grupos, não foi incluída uma questão sobre sexualidade, fazendo uma avaliação ao término da pesquisa, entendo que seria uma pergunta importante para auxiliar na interpretação da transição capilar a partir das experiências individuais, sobretudo com relação às mulheres e os padrões de feminilidade associados ao cabelo. A única menção voluntária à orientação sexual nas respostas se deu em um relato sobre o preconceito sofrido após a realização do *big chop*. J. relatou: "*Deixei a chapinha e um mês depois cortei o estilo "joãozinho" foi a melhor atitude, primeira decisão que tomei na vida sem precisar da aprovação de ninguém. Não tive apoio das pessoas que mais amo, foram tempos difíceis. Toda uma adaptação para comigo mesma e o mundo. Sofri bastante preconceito, taxada de lésbica... Como se corte de cabelo fosse referencial para orientação sexual... Como se fosse ofensa [...]*" (20 anos, Rio Grande do Norte, se declarou como parda).

[65] O salário mínimo vigente no momento da coleta dos dados era de R$937,00.

respondentes, enquanto 11,27% declararam possuir de 3 a 5 salários. A proporção de mulheres com rendimento domiciliar per capta acima de 5 salários foi de 16,9%.

3.2. NEGOCIANDO COM AS DIFERENÇAS

A decisão das colaboradoras por realizar a transição capilar teve motivações diversas, mas em comum foram citados o contato com conteúdos na *internet* sobre a transição capilar, especialmente os relatos de experiências sobre esse processo, a curiosidade em (re)conhecer a textura natural dos cabelos, a procura por formas mais práticas e baratas para cuidar dos cabelos, e também o questionamento às representações construídas em torno do cabelo crespo e cacheado, adentrando ou não um debate sobre as relações étnico-raciais.

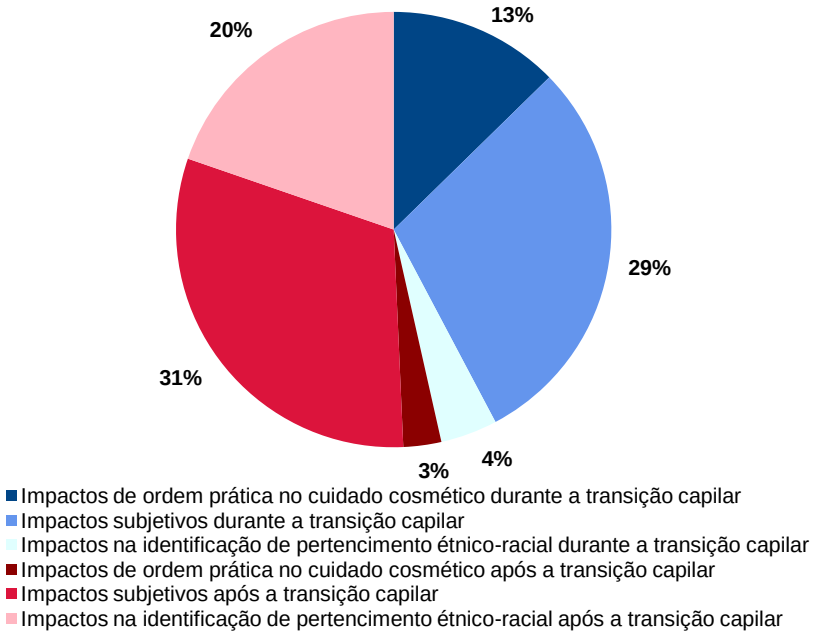
A prática de alisamentos com o uso de produtos químicos em algum momento da vida foi relatada por 92,96% dessas mulheres, as demais informaram que utilizavam o cabelo sempre escovado ou com o uso de prancha/chapinha com o mesmo objetivo de manter o cabelo com a aparência/textura lisa. B.M. relatou que: "*Usava muitas (químicas)... Não sei bem... Era imposto pela cultura onde vivo. Não tinha um motivo específico. Parecia que o cabelo crespo não era natural, saudável, decente ou aceito*" (31 anos, Minas Gerais, se declarou no questionário como parda).

O alisamento realizado ainda na infância foi uma experiência comum apontada pelas colaboradoras, muitas vezes em resposta ao preconceito sofrido na escola, ou à pressão por parte de familiares. S.F. falou sobre as motivações que a levaram a praticar o alisamento: "*Utilizava a progressiva, e quando a raiz estava grande fazia chapinha, esperando vencer o prazo para poder retocar a raiz. Os motivos são que, desde pequena odiava meu cabelo, achava que ele era volumoso demais. Sofria bullying não só na escola mas em casa também, falavam que meu cabelo era uma bosta e etc. Sempre tive auto estima baixa por causa do cabelo e quando tive a oportunidade de alisar ele, não pensei duas vezes, achando que ia ser fácil e sempre ia ficar linda"* (14 anos, Goiás, se declarou no questionário como parda).

Dentre as colaboradoras da pesquisa, 46,48% estavam realizando o processo de transição capilar, usando o cabelo em duas texturas, e 53,52% delas já havia concluído. Para sistematizar as respostas coletadas, foram construídas categorias e subcategorias analíticas a

partir do recurso à análise de conteúdo (SILVA e FOSSÁ, 2015). Foram construídas duas grandes categorias: *transição capilar em andamento* e *transição capilar concluída*. Tais categorias originaram três subcategorias de análise cada uma, sendo elas: *impactos de ordem prática no cuidado cosmético, impactos subjetivos* e *impactos na identificação de pertencimento étnico-racial.* A distribuição dos questionários em cada uma delas está representada a seguir:

Gráfico 01 – Distribuição dos questionários por subcategorias de análise



Fonte e elaboração: Karina de Camargo. Projeto de pesquisa "A Transição Capilar nas mídias digitais: construção de identidades de mulheres negras a partir de processos de identificação", financiado pela FAPESP, processo nº2017/09477-5.

De maneira geral, os relatos das colaboradoras se concentraram em torno do que foi interpretado na análise como *impactos subjetivos*. Nestes relatos onde foi possível perceber que, para elas, a transição capilar estava produzindo ou produziu modificações no modo como compreendiam a si mesmas e na sua relação com a própria corporeidade. Nestas respostas esteve presente a relação com uma ideia de libertação do alisamento (seja do uso de procedimentos químicos ou da prática de fazer chapinha) em que emergiu uma relação entre esta libertação e um questionamento às representações construídas sobre o cabelo liso enquanto sinônimo do belo e do aceitável, e também um posicionamento frente as representações construídas sobre o cabelo crespo e cacheado.

Nestes relatos foram presentes com mais frequência os apontamentos de dificuldades enfrentadas no manejo com as duas texturas, 85,07% delas apontaram ter passado por dificuldades durante a transição capilar. Tais dificuldades se relacionam com o contexto social mais amplo, que remete à construção das representações racializadas sobre a população africana escravizada no período colonial (GOMES, 2003, 2006, 2008, 2017; BRAGA, 2015; HALL, 2016). E também porque "o cabelo crespo na sociedade brasileira é uma linguagem e, enquanto tal, ele comunica e informa sobre as relações raciais" (GOMES, 2003, p. 137).

O momento das duas texturas foi atribuído pelas colaboradoras como o mais difícil da transição capilar, que afeta a autoestima e foi o momento onde perceberam com maior clareza e/ou frequência serem vítimas de situações preconceituosas, relacionadas tanto ao gênero quanto a discriminação racial. Houve também relatos de abandono por parte de parceiros e a reprovação explícita de familiares, amigos próximos e nas relações de trabalho.

Além disso, a interpelação por estranhos foi relatada como cada vez mais frequentes, desde os comentários com forte carga preconceituosa até situações de invasão de seus corpos, pelo toque no cabelo sem permissão. Muitas vezes, o "posso tocar no seu cabelo?" ignorava a respostas, precipitando-se em uma forma de violência frequente no cotidiano destas mulheres. Para Bell Hooks (2005) a sociedade exerce intervenções não solicitadas sobre o modo como as mulheres decidem utilizar o seu cabelo, e mesmo estranhos parecem se sentir gabaritados para fazer avaliações.

Para S.H., de 40 anos, o momento de lidar com o cabelo em duas texturas é o mais difícil. Ela apontou que sentiu dificuldades em "*se encaixar esteticamente nos padrões, afinal nenhuma revista de moda, ou afins, publica foto de modelo com o cabelo contendo duas texturas*". I.N., de 25 anos afirmou: "*tentei por 3 vezes parar de usar química e quando via as duas texturas não tinha como arrumar, não ficava bom de jeito nenhum, desistia e voltava a alisar até que decidi pela 4a vez parar de usar química, aí pra não desistir novamente cortei já no terceiro mês, ficou muito curto, as pessoas me olhavam feio, minha família não me apoiava de maneira alguma, não pelo fato de querer voltar os cachos, mas por ter cortado tão curto"* (I.N., 25 anos, Bahia, se declarou no questionário como preta).

Foi frequente nos relatos e na observação dos grupos a preocupação com relação ao comprimento do cabelo, a sua textura e o tempo de espera para a realização do corte. Como

relatou N.V., de 21 anos: "*Não é fácil, nem de longe, é um dos momentos mais complicados em relação à autoestima e amor próprio que alguém pode passar, tinha dias que eu não queria sair porque o meu cabelo estava feio, mas com o tempo fui aprendendo a lidar com ele, a arrumar de um jeito só meu, e nada que uma make e um batom vermelho não resolva*" (São Paulo, se declarou no questionário como parda). Em casos como esse, o uso da maquiagem pode ser entendido como uma articulação frente as representações onde o cabelo curto não representa feminilidade e de que haveria uma correspondência necessária entre identificação de gênero e comprimento do cabelo (GOMES, N. L., 2008).

Os conflitos e tensões associados a esta etapa da transição capilar se fizeram presentes também nos grupos, entre os/as participantes e em torno do próprio entendimento do que seria a transição capilar, do que seria ou não permitido nesse procedimento e quais os resultados almejados em termos de textura e volume para cada tipo de cabelo. Foi comum a mobilização nesses casos de representações e imaginários que não diferem daqueles construídos no contato colonial e imperialista, ou que não se descolam de expectativas generificadas, possivelmente pelas múltiplas diferenças entre os sujeitos ali participantes e pelas próprias características técnicas das redes sociais *online*, que contribuem para que alguns membros detenham maior prestígio e poder (MARTINO, 2014; SOUZA e QUANDT, 2008).

Em suma, esse momento específico da transição capilar configura um processo de tensão, onde se tenta romper com a sensação estranha de "estar sempre a se olhar com os olhos dos outros" (DU BOIS, 1999, p. 54). Essa mudança se dá de maneira violenta e materializada nos corpos dessas mulheres que estão alterando suas identificações para um outro referencial ou incluindo nele diferentes representações, que não são mais somente aquelas que compõem um regime de representação racializado e pautado no atributo branco. O que distinguiu tais relatos daqueles das mulheres que já tinham finalizado o processo foi a percepção de uma melhora na autoestima e uma satisfação com relação ao uso do cabelo natural, relatando que se tornaram uma pessoa diferente e melhor após essa experiência, ou ainda, que "reencontraram a si mesmas", passando a se identificar com outras representações[66].

[66] Nos relatos alocados na categoria *impactos subjetivos* não houve menção ao pertencimento étnico-racial ou a alguma ideia relacionada à ancestralidade ou origem. Quando ocorreu, eles foram alocados na categoria *impactos na identificação de pertencimento étnico-racial.* Todavia, o que foi discutido sobre o momento de duas texturas se refere de modo mais geral a todos os relatos.

A identificação é uma sutura momentânea que articula identificações subjetivas e posições-de-sujeito, construídas discursivamente pelo outro, dentro das relações de poder e guiadas por regimes de representação (HALL, 2000, 2003). Assim, a identificação é um processo que ocorre no e pelo contato, uma forma não essencializada, mas sim, estratégica e posicional, que é construída em locais institucionais e históricos específicos, estando sempre em processo de mudança e transformação, inserida no interior de jogos de poder (HALL, 2000). Adotar tal perspectiva implica em considerar que os sujeitos constroem diversas identificações com os significados e as representações sociais de modo que elas podem ser contraditórias entre si, além do fato de que não há correspondência necessária entre as identificações construídas pelos sujeitos e a posição que ocupam socialmente, em termos de cor/raça, classe, gênero e sexualidade (HALL, 2003, 2006).

Retomando a discussão acerca das categorias, os relatos relacionados ao que foi interpretado como *impactos de ordem prática no cuidado cosmético* foram mais significativos entre as mulheres que se encontravam ainda realizando a transição capilar. Neste, não houve menção sobre mudanças na percepção de si mesmas, demonstrando considerar a transição capilar como um procedimento meramente estético. Em contraste, os relatos que demonstraram o que foi interpretado como i*mpactos na identificação de pertencimento étnico-racial* representaram maior proporção entre os relatos da mulheres que já haviam concluído o processo de transição capilar. Nestes, as colaboradoras demonstraram perceber que a experiência estava produzindo/produziu modificações subjetivas e compreenderam que o uso do cabelo naturalmente crespo ou cacheado é uma maneira de resistir às representações que constroem significados pejorativos sobre o cabelo crespo e, em algumas das respostas, essas representações foram relacionadas à experiência colonial e às desigualdades causadas pelo racismo. Nestas respostas as colaboradoras também demonstraram ter sido impactadas em sua identificação de pertencimento étnico-racial, questionando-se sobre as categorias recortadas pela cor e sobre a mobilização política deste pertencimento, ou ainda, reinterpretando o modo como concebiam sua ancestralidade ou origem inter-racial.

De modo geral, entre as mulheres que finalizaram o processo de transição capilar, houve relatos de que passaram a se identificar por outras representações, produzindo o que foi interpretado na pesquisa como formas de autorrepresentação e de autoavaliação (COLLINS,

2016) no interior dos grupos da plataforma de rede social. Ao se fotografarem e publicarem imagens de si mesmas com o objetivo de sanar dúvidas das colegas ou de servir de "inspiração" (termo recorrente nestes grupos) para outras mulheres cuja textura capilar é semelhante, essas mulheres impactaram na construção de identificações umas das outras, no modo como viam a si mesmas e eram vistas pelos demais. Essas fotografias foram relatadas por elas como importantes fatores para suas experiências pessoais de transição capilar e para suas identidades, pois "é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos" (HALL, 2003, p. 346).

Em síntese, essas mulheres demonstraram ser impactadas pelas definições (e fixações externas) relacionadas à cor de pele em tensão com as múltiplas possibilidades de construção de narrativas de pertencimento e de identificação, que se dão inclusive no interior dos grupos sobre transição capilar e nos seus círculos sociais mais íntimos. Isso porque "[...] somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças – gênero, sexualidade, classe […] não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes [...]" (HALL, 2003, p. 346). E também porque "o cabelo não é um elemento neutro no conjunto corporal. Ele é maleável, visível, possível de alterações e foi transformado, pela cultura, em uma marca de pertencimento étnico/racial [...]" (GOMES, 2006, p. 7), sendo um elemento que compõe o complexo processo identitário em um país cuja nação se construiu por meio de uma narrativa da mestiçagem e do apagamento das múltiplas diferenças (GOMES, N. L., 2008).

Sendo assim as mulheres que passam pelo processo de transição capilar e produzem conteúdos e discursos sobre experiência por meio dos usos de ferramentas de mídias digitais se inserem em uma *luta pela representação*[67] (HALL, 2016) que tem como potencialidade tensionar as práticas de representação racializadas e estereotipadas, a construção como "outro" objetificado (COLLINS, 2016). Todavia, o contexto da *luta* envolve também outros sujeitos,

[67] A mobilização desta expressão se baseia teoricamente em Hall (2016, p. 219). Faz referência ao material coletado no *blog cacheia.com*, um dos materiais da primeira etapa da pesquisa que não foi centralizada nessa apresentação, onde as escritoras afirmam que o significado do cabelo crespo se encontra em disputa, fazendo frente aos discursos que o referem como moda e fixam-no na esfera da estética e do mercado. Fonte: "Cabelo crespo está na moda?", *blog cacheia.com* em 16/08/2015. Disponível em: <http://cacheia.com/2015/08/cabelo-crespo-esta-na-moda/>. Acesso em: jul. 2019.

como empresas de cosméticos, que passam a mobilizar e a produzir discursos muito semelhantes àqueles presentes nos grupos com interesses econômicos.

Nesse sentido, ainda que os impactos positivos da mudança das representações na publicidade são inegáveis para as mulheres que colaboraram com a pesquisa, sobretudo com relação às suas subjetividades e identificações, é importante considerar que as representações racializadas e estereotipadas são tensionadas, mas se reposicionam (HALL, 2016). Faustino (2018, p. 130), aponta perceber uma incorporação de movimentos identitários como LGBTTI, negro e feminista em peças publicitárias e novelas de modo que não altera substancialmente as estruturas raciais de poder implícitas a cada uma dessas instituições.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível identificar o fenômeno está imerso em tensões por conta de tentativas de fixação do significado do processo de transição capilar, seja pela resposta social vivenciada pelas mulheres que realizam a transição capilar, seja dentre pessoas reunidas nos grupos na plataforma de rede social *Facebook* em torno dessa temática. Todavia, há de se reafirmar o caráter aberto e contingente das relações e das práticas de representação aqui envolvidas, considerando as assimetrias de poder do racismo e das práticas de representação racializadas, sem, contudo, desconsiderar que as mulheres que colaboraram com a pesquisa demonstraram que os tensionamentos estão sendo construídos de diferentes formas, a partir das experiências vividas e de corporeidades que têm sido articuladas de maneira contestatória frente a uma negação que foi historicamente construída sobre ela. Sendo assim, a investigação que orientou este texto contribui para uma exploração inicial sobre o tema, que se mostrou complexo e imerso em relações de poder, em contexto de profundas mudanças tecnológicas, culturais e subjetivas, que suscitam mais estudos.

REFERÊNCIAS

BRAGA, Amanda. **História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas**. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, v. 26, p. 329-376, jan-jun 2006.

CAMARGO, Karina de. **A transição capilar e a luta pela representação do uso do cabelo crespo e cacheado em contexto de usos de mídias digitais.** 2018. Monografia de conclusão de curso, Departamento de Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan-abr 2016.

DE MATTOS, Ivanilde Guedes; SILVA, Aline. Vício Cacheado: Estéticas Afro-Diásporicas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 14, p. 214-235, jul-out 2014.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra.** Tradução Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro.** São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet.** Porto Alegre: Sulina, v. 1, 2011.

GOMES, Ana Paula Pereira. Mídia e Beleza Negra: a mulher negra em propagandas televisivas de produtos de higiene e beleza. 2008. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2006. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-símbolos-da-identidade-negra.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2. ed. Autêntica, 2008. Ebook.

GOMES, Nilma Lino. Uma dupla inseparável: cabelo e cor da pele. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assunção. (org); SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. (org); SILVÉRIO, Valter Roberto. (org). **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos, EdUFSCar, 2003, p. 137-150.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & realidade**, v. 22, n. 2, 1997.

HALL, Stuart. **Cultura e representação.** Tradução Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. **Dá Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral, Brasília, Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org); HALL, Stuart.; WOODWARD, Kathryn., **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 103-133.

HOOKS, Bell. Alisando o Nosso Cabelo. **Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005.** Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Disponível em: <http://coletivomarias.blogspot.com.br/search?q=alisando+o+nosso+cabelo>. Acesso em: jul. 2019.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria das mídias digitais: linguagens, ambientes e redes**. Editora Vozes Limitada, 2014.

MIRANDA, Renata Pizane. **Mulheres em transição: um documentário sobre o empoderamento crespo**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

MISKOLCI, Richard. Novas conexões: notas teórico-metodológicas para pesquisas sobre o uso de mídias digitais. **Revista Cronos**, v. 12, n. 2, p. 9-22, jul-dez 2011.

MISKOLCI, Richard. Sociologia Digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 6, n. 2, p. 275-297, jul-dez 2016.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. Revoluções tecnológicas e transformações subjetivas. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 18, n. 2, p. 193-202, mai-ago 2002.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?.** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SIBILIA, Paula. EU personagem e o pânico da solidão**.** In: SIBILIA, Paula. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Nova Fronteira, 2016, p. 301-343.

SILVA, Andressa Hennig; FOSSÁ, Maria Ivete Trevisan. Análise de conteúdo: exemplo de aplicação da técnica para análise de dados qualitativos. **Qualitas Revista Eletrônica**, v. 17, n. 1, 2015.

SOUZA, Queila; QUANDT, Carlos. Metodologia de análise de redes sociais. In: DUARTE, Fabio; QUANDT, Carlos; SOUZA, Queila. (Org.). **O tempo das redes.** São Paulo: Perspectiva, p. 31-63, 2008.

VAN DIJCK. **La cultura de la conectvidad: una historia crítica de las redes sociales.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.

QUEM AMA NÃO MATA? REFLEXÕES SOBRE VIOLÊNCIA EM RELACIONAMENTOS AFETIVO-SEXUAIS

Ana Bárbara Moreira Rossato (Unifesp)[68]

RESUMO: O presente trabalho é uma pesquisa de Iniciação Científica em estágio inicial, que tem como objetivo analisar os fenômenos e dinâmicas entendidos como situações de violência dentro dos relacionamentos afetivo-sexuais. A partir da narrativa de homens participantes de grupos de reflexão para autores de violência doméstica (Lei 11.3400/2006, também conhecida como Lei Maria da Penha), a pesquisa pretende analisar o impacto que as concepções sobre papéis de gênero, família, amor romântico e fidelidade exercem na construção das reflexões dos sujeitos sobre a violência vivida, tendo em conta o aspecto relacional tanto do gênero quanto da intimidade, distanciando-se de uma visão cristalizante sobre "agressores" e "agredidas". Uma das hipóteses sob a qual a pesquisa se baseia é da violência conjugal como resultado do rompimento de um contrato estabelecido por essas relações. Como contrato estamos entendendo as expectativas e imposições colocadas pela forma com que os relacionamentos são, em sua maioria, organizados: a finalidade das relações em estabelecer uma família a partir do casamento, o amor romântico que coloca o casal como uma unidade indissolúvel, o corpo e a sexualidade do outro como indicadores da moral de si mesmo e de seu/sua parceiro/parceira. Paralelamente, a pesquisa incita a discussão a respeito das estratégias e posicionamento dos movimentos feministas a respeito da violência contra a mulher e o fazer etnográfico de uma pesquisadora mulher em campo.

Palavras-chave: Gênero. Violência. Masculinidades. Amor Romântico.

INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo apresentar a pesquisa de Iniciação Científica intitulada "Quem ama não mata? Reflexões sobre violência em relacionamentos afetivo-sexuais", incluindo a formulação do seu problema, a construção teórica na qual a pesquisa se baseia e as primeiras impressões e sensações do contato com o campo nesse início de trabalho etnográfico. Dessa forma, proponho que a atual publicação seja um ponto de partida para pensar os problemas que a pesquisa, com sua especificidade do campo e a vivência da autora, suscita.

[68] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: <ana.rossato@unifesp.br>.

A questão central da pesquisa sobre a qual me debruço é a análise dos fenômenos e dinâmicas entendidos como situações de violência dentro dos relacionamentos afetivo-sexuais. A partir da narrativa de participantes de grupos de reflexão de gênero voltados para homens que foram autuados na Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006), desejo entender o impacto que as concepções sobre papéis de gênero, família, amor romântico e fidelidade exercem na construção das reflexões dos sujeitos sobre a violência vivida no âmbito da intimidade do casal (ou ex-casal).

Apesar da violência contra a mulher ter sido amplamente debatida e estudada dentro das ciências sociais brasileiras, assim como ter sido ponto central na militância feminista no país, do período de redemocratização até hoje, os dados estatísticos demonstram que os relacionamentos afetivo-sexuais, seus desdobramentos e especificidades (como ciúmes, separações e traições, por exemplo) continuam sendo as principais motivações para agressões e mortes de mulheres. Não podemos negar que a violência seja concretizada no corpo da mulher, chegando ao ápice do feminicídio, mas o questionamento que move a pesquisa segue o caminho de entender quais questões cercam os relacionamentos afetivos e como elas podem influenciar na violência dentro das relações. Será que o amor, da forma como o praticamos hoje, não tem em si mesmo uma fórmula violenta, baseada no controle e no apagamento do outro enquanto sujeito, abrindo caminho, junto com a hierarquização das relações de gênero, para relacionamentos violentos?

Em pesquisa[69] realizada pelo Núcleo de Gênero do Ministério Público de São Paulo em 2018, foram levantados os dados referentes a 364 denúncias apresentadas ao MPSP de tentativa e consumação de homicídios contra a mulher. Ainda que o termo “feminicídio” não estivesse presente em todas as denúncias, a pesquisa citada parte dos dados de vínculo do autor da agressão com a vítima e motivo determinante do crime para categorizar os casos como motivados por questões de gênero. As denúncias foram apresentadas ao MP entre março de 2016 e março de 2017 e sua análise revelou que 66% dos crimes foram cometidos por pessoas que mantinham ou mantiveram relações íntimas com as vítimas (maridos, companheiros e

[69] MPSP. Raio X do feminicídio em SP: é possível evitar a morte. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/Nucleo_de_Genero/Feminicidio/2018%20-%20RAIOX%20do%20FEMINICIDIO%20pdf.pdf>. Acesso em: 20 de jun. 2019.

namorados), com motivações ligadas a não aceitação do término da relação (45%), ciúmes (30%), discussão (17%), motivo financeiro (2%) e outras razões que não constam nas denúncias (6%).

Pode-se perceber através dos dados que 75% dos crimes cometidos tiveram como motivação questões afetivas de término e ciúmes, abrindo a possibilidade de relacionarmos a violência às normas afetivas convencionais que passam pelos ideais de amor romântico e fidelidade. Não foram contabilizados aqui os 17% de crimes motivados por discussões como apontado na pesquisa, porém a falta de especificidade na apresentação do MPSP sobre os dados não descarta que as discussões pudessem também estar vinculadas às questões que proponho investigar, ou seja, questões *do amor*.

Embora a pesquisa do MPSP seja limitada, outras pesquisas como o Mapa da Violência de 2015[70], organizado pela Organização das Nações Unidas (ONU) em parceria com a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) e o Dossiê Mulher 2018[71], do Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, apontam que seus resultados provavelmente não são exceções. A pergunta principal que fica, é: se quem ama não mata, como declarou o discurso feminista a respeito da violência contra a mulher durante o final da década de 1970 e o início da década de 1980 como veremos à frente, por que as mulheres continuam sendo atacadas e morrendo nas mãos de seus companheiros e ex-companheiros? É possível entendermos parte da violência como fruto da própria forma como nos relacionamos, para além de uma questão determinada unicamente pelas relações de gênero?

AS CAMPANHAS "QUEM AMA NÃO MATA" E "#NÃOÉAMORQUANDO"

O início da década de 1980 teve como marco no movimento feminista brasileiro a organização de diversos grupos em protesto contra assassinatos de mulheres por seus maridos e companheiros. Casos como o de Eliane de Grammont, morta por seu ex-marido Lindomar

[70] WAISELFISZ, J. J.. Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil. Brasília: OPAS/OMS, ONU Mulheres, SPM e Flacso, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em: 20 de jun. de 2019.

[71] RIO DE JANEIRO. Instituto de Segurança Pública. Dossiê Mulher 2018. Disponível em: <http://www.ispdados.rj.gov.br/SiteIsp/InfograficoDossieMulher2018.pdf>. Acesso em: 20 de jun. 2019.

Castilho em 30 de março de 1981 e Ângela Diniz[72], morta por seu companheiro Doca Street em 30 de dezembro de 1976, impulsionaram as mulheres a se unirem pela demanda feminista do fim da violência contra a mulher. Em resposta aos episódios, passeatas e atos em torno do slogan "Quem ama não mata" foram organizados pedindo por justiça às vítimas, já que os casos, tratados como crimes pela legítima defesa da honra ou crimes passionais, eram conduzidos pela justiça de forma a suavizar as ações dos homens. Ao interpretar as mortes como atos de desespero e de paixão, como demonstrado por Corrêa (1981) a partir da análise das categorias de defesa da honra e de crimes passionais, as mortes das mulheres eram relegadas a questões privadas e de foro íntimo, não passíveis de serem entendidas como um problema da esfera pública.

Quase 40 anos depois, a hoje extinta Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) do Governo Federal[73] lançou em junho de 2017 uma campanha que foi veiculada nas redes sociais (Facebook, Twitter, YouTube e afins) com o slogan "#NãoÉAmorQuando"[74]. Através de cartões que ilustram situações retratadas como abuso nas relações íntimas[75], a campanha foi uma tentativa de conscientização das mulheres sobre os limites que separam uma relação "saudável" de uma relação abusiva/violenta. Embora não esteja previsto nessa pesquisa trabalhar com a diferença entre os conceitos de "abuso" e "violência" nas relações, entendo que as duas campanhas trabalham com a noção de que certas dinâmicas e certas ações fogem do que é tido como amor e, portanto, colocam os autores da violência como parceiros que não amam "de verdade". O papel de parceiro íntimo é automaticamente excluído da conta, cabendo aos homens apenas o papel de agressor. Entretanto, os dados citados anteriormente expressam o inverso, ao demonstrar a regularidade das questões amorosas como propulsoras da violência

[72] Sobre o caso de Ângela Diniz, ver GROSSI (1993).
[73] Criada em 2003, a Secretaria de Política para Mulheres primeiro foi vinculada à presidência da República, tendo em seguida sido transformada em Ministério durante o ano de 2009. Em 2015, foi incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH). Em 2019, agora chamada de Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres (SNPM), integra o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos.
[74] GOVERNO FEDERAL. Campanha #NãoéAmorQuando alerta para sinais de relacionamentos abusivos. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/06/campanha-naoeamorquando-alerta-para-sinais-de-relacionamentos-abusivos>. Acesso em: 20 de jun. 2019.
[75] Um dos cartões veiculados na campanha, por exemplo, tem como mensagem a frase: "#Nãoéamorquando você é coagida a não utilizar certas roupas ou frequentar alguns lugares".

e, indo adiante, sem que a violência cometida necessariamente seja o ponto de ruptura dos relacionamentos.

De que maneira podemos pensar as relações homem-mulher com episódios de violência a partir de um enfoque de gênero, ou seja, necessariamente relacional e não cristalizante? Grossi (1998), entre outras autoras, propõe uma análise sobre a violência em âmbito conjugal que vai além da dicotomia entre os gêneros, revelando um caráter relacional das situações de violência nas relações afetivo-sexuais. Em sua trajetória enquanto pesquisadora e militante do SOS-Mulher de Porto Alegre, Grossi se depara com uma situação também vista por Gregori (1993) no SOS-Mulher de São Paulo: mulheres que relatam episódios de violência doméstica, porém não se separam dos companheiros que as atingiram, seja por não conseguirem sair da relação devido a limitações externas (dinheiro, apoio familiar ou filhos, por exemplo), seja por não desejarem a separação como resolução final do conflito. A possibilidade de mediação externa nos coletivos aparece como uma forma possível de garantir o mínimo de poder para a mulher frente à violência, como uma resposta a uma situação que ela não deseja manter, mas não como uma solução que necessariamente passe pelo abandono daquele companheiro em específico.

A presente pesquisa também se baseia nas contribuições de Brandão (2006) para pensar as dinâmicas que envolvem as relações conjugais perpassadas pela violência. Em sua pesquisa etnográfica, a autora analisou os atendimentos policiais prestados em uma Delegacia da Mulher no Rio de Janeiro e entrevistou mulheres posteriormente à denúncia, seja no momento de prestar depoimento, seja para a retirada da queixa contra seus companheiros.

Do trabalho da autora, dois pontos principais são utilizados como impulso para a presente pesquisa. O primeiro diz respeito ao uso do aparato legal pelas mulheres como forma de demonstrarem seu descontentamento com as atitudes dos companheiros. Brandão coloca que:

> Dentre as mulheres que se dirigem à DEAM convictas da denúncia e da necessidade de punição aos agressores, poucas se manifestam favoráveis à prisão do acusado. A maioria afirma querer somente “dar um susto”, “uma prensinha nele”, “um castigo”, “chamar para conversar”, “que ele me dê sossego”, “que ele me deixe em paz”, “que ele saia de casa” ou permanecer na própria casa, já que “ele quer que eu saia de casa”. (Brandão, 2006, p. 212)

Assim, a DDM aparece como uma possível forma de romper a dinâmica estabelecida, dando às mulheres uma oportunidade de exercer dominância sobre a relação, revelando um jogo de poder através da denúncia e das categorias de vítima e agressor (BRANDÃO, 2006).

Através do estudo de Brandão, a imagem de vítima cristalizada que o senso comum dita sobre as mulheres que sofreram violência é desnaturalizada. No movimento de denunciar e retirar a denúncia, a autora entende que as mulheres exercem certa autonomia ao tentarem negociar soluções para a violência vivida, não tendo como objetivo principal a separação do homem autor da violência.

É possível perceber o paradoxo que a situação explicitada pelas autoras em destaque coloca: apesar de cada vez mais educadas, incorporadas ao debate feminista e com acesso a políticas públicas que, embora não sejam capazes de abarcar toda a demanda brasileira, propõem um modelo de atendimento elogiado internacionalmente, como os mecanismos de atenção propostos pela Lei Maria da Penha, as mulheres continuam sendo alvos de violência física, sexual e psicológica por seus parceiros sem que, necessariamente, queiram a separação como solução para o problema e sem que a experiência de estar em uma relação onde a violência se faz presente seja atestado de vítima unilateral[76].

O outro ponto significativo que o trabalho de Brandão traz para a presente pesquisa é a análise da narrativa das mulheres fora da perspectiva da vítima queixosa. A autora argumenta a importância que as entrevistas pós-denúncia tiveram na capacidade das mulheres elaborarem e reinterpretarem suas queixas, assim como a oportunidade de relatarem episódios onde se colocam fora da categoria de vítima absoluta construída no imaginário sobre a mulher que sofre violência, além de revelarem situações de violência praticadas por elas mesmas que são naturalizadas por serem cometidas por mulheres, como xingamentos e insinuações de adultério, por exemplo (2006).

Com base na construção das campanhas contra a violência doméstica citadas anteriormente e nos novos focos que Grossi, Gregori e Brandão, dentre outras autoras, trouxeram para a questão da violência nas relações íntimas a partir da década de 1980, é possível

[76] A produção sobre violência conjugal que questiona os papeis cristalizados de agressores e vítimas dentro das ciências sociais brasileiras é vasta; aqui, nos apoiamos principalmente em GROSSI (1998), GREGORI (1993), MACHADO (1998) e BRANDÃO (2006).

traçar outros caminhos para entender a questão da violência conjugal como expressão de relações violentas. Gregori (1993), principalmente, trabalha com uma perspectiva que trata da violência como linguagem do casal, não restrita a uma ação unilateral advinda apenas do homem, mas também como um meio do qual a mulher se utiliza nos conflitos conjugais. Grossi e Gregori deixam claro em seus trabalhos, e espero conseguir deixar no meu também, a distância que seus argumentos procuram fazer de uma "culpabilização" da mulher pela violência sofrida, como também não ignoram os dados que comprovam que as mulheres são as vítimas finais dessas dinâmicas. A proposta das autoras é de uma abordagem que leve em consideração o gênero enquanto um modelo relacional, saindo da concepção de que o homem é o único agente ativo nos episódios de violência doméstica. Assim como proposto por Machado (1998), a ideia que apresento na pesquisa se propõe a entender a complexidade dos relacionamentos envolvidos por violência, sem cair em armadilhas e posições binárias que simplificam um debate mais profundo do que definir "agressores" e "vítimas". Concordo com a autora quando ela diz que:

> Também não basta entender as relações conjugais entre homens e mulheres apenas como relações de poder ou de não poder, de desigualdade ou de igualdade e de violência ou de não violência; essas relações também se organizam como relações de afetividade, sexualidade, amor e paixão. (MACHADO, 1998, p. 3)

O CAMPO: OS GRUPOS REFLEXIVOS DE GÊNERO PARA HOMENS

De acordo com Corsi (2005), os grupos reflexivos de gênero para homens que praticaram violência contra a mulher tiveram início na década de 1970, nos Estados Unidos e Canadá. Tais programas tinham como objetivo complementar as políticas de assistência às mulheres vítimas de violência, partindo da perspectiva de responsabilização do homem pela ação praticada.

A partir da década de 1980, a experiência prévia dos Estados Unidos e Canadá serviu de impulso para a difusão dos programas em outros países, como Austrália, França e Reino Unido. A Argentina foi pioneira a implementar esse tipo de ação, remodelando os programas para a realidade latino-americana. Na sequência, México, Nicarágua, Costa Rica e Brasil

também incluíram programas de intervenção com homens em suas políticas de enfrentamento à violência contra a mulher (Oliveira et al., 2015)

No Brasil, a Lei Maria da Penha propõe mecanismos para prevenção e coibição de violência doméstica e familiar contra a mulher, entendidas como atos de violência física, psicológica, moral, sexual e patrimonial infligidas por conviventes em ambiente doméstico, familiares com ou sem convivência e por pessoas que mantenham ou mantiveram relações íntimas com a vítima, independente de gênero.

Partindo da premissa de que a violência contra a mulher decorre da desigualdade das relações de gênero e formulada a partir de uma proposta preventiva e não com caráter apenas punitivo, a Lei Maria da Penha prevê, explicitado nos artigos 35 e 45, que as equipes multidisciplinares que atendam os casos encaminhados pela lei desenvolvam trabalhos de orientação, prevenção e outras medidas, abrangendo tanto a denunciante, quanto o denunciado e demais familiares.

Os grupos reflexivos são, portanto, projetos desenvolvidos a partir de parcerias entre o poder judiciário, Ministério Público, secretarias municipais e estaduais, Centros de Referência da Mulher, ONGs e iniciativas privadas para educação e conscientização de homens denunciados por praticar violência doméstica e familiar, com os objetivos de rompimento do ciclo de violência, de reflexão sobre gênero e masculinidades, sobre as relações familiares com suas mulheres e filhos, sobre as expectativas de papéis sociais que recaem em homens e mulheres etc. Podemos citar como trabalhos que se destacam nessa área os projetos desenvolvidos pelo Instituto NOOS e Promundo, no Rio de Janeiro (RJ), o Instituto Albam, em Belo Horizonte (MG), o Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde em São Paulo (SP), o projeto "Tempo de Despertar", em São Paulo e Taboão da Serra (SP) e o programa "E Agora, José?" em Santo André (SP).

Especificamente na cidade de São Paulo, a extinta Pró-Mulher, Família e Cidadania, fundada na década de 1970, foi uma das organizações pioneiras na implementação de ações que abarcassem os homens. Segundo Oliveira et al. (2015), em 1993, a Pró-Mulher iniciou a englobar o atendimento aos homens que se encontravam em conflitos familiares, continuando esse trabalho até 2008. É interessante notar que na organização, os homens eram atendidos tanto no papel de agente da violência, quanto no papel de vítima.

Hoje, o Grupo Reflexivo de Homens coordenado pelo Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, o campo escolhido para o trabalho etnográfico dessa pesquisa, é uma das maiores referências de intervenção com homens que estejam envolvidos em denúncias de violência doméstica. O grupo, iniciado em 2006, foi integrado ao Coletivo em 2009, quando foi instalada a 1ª Vara de Violência Doméstica e Familiar na cidade de São Paulo. Em uma ação conjunta, os homens são encaminhados através da Vara para participarem do grupo. Dessa forma, o Grupo Reflexivo do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde foi o primeiro organizado dentro do contexto da Lei Maria da Penha em São Paulo. A partir de 2014, o Grupo passou a receber também homens que foram efetivamente condenados dentro da Lei Maria da Pena, com caráter de cumprimento de pena.

Apesar de uma longa trajetória nacional e internacional e incentivo da legislação brasileira, os grupos reflexivos de gênero para homens não constam como ações amplas dentro do Brasil. Oliveira et al. (2015) entende que isso se dá por duas questões principais: a primeira como uma falha geral na implementação das políticas públicas previstas pela Lei Maria da Penha e a segunda pela discussão do direcionamento de recursos para atendimento de homens, que ainda são vistos como um polo antagonista na dinâmica de violência contra a mulher e, portanto, seu atendimento não entra como uma parte efetiva da resolução do problema.

Os grupos reflexivos de gênero para homens foram elencados como possibilidades de campo por atender aos objetivos da pesquisa ao fornecerem um espaço propício para entrar em contato com as narrativas dos denunciados. Suas visões sobre os relacionamentos, as expectativas e as possíveis rupturas dessas formulações podem ser úteis para pensar a violência como uma possível dinâmica das próprias relações íntimas. Além disso, trabalhar com homens e masculinidade nos parece fundamental quando levamos em conta o caráter relacional das dinâmicas de gênero, apesar de ainda serem assuntos pouco explorados na literatura dos estudos de gênero e negligenciados pela militância feminista, apesar dos dados que corroboram sua eficácia no que diz respeito à prevenção dos diversos tipos de violência contra a mulher.

ENTRANDO NO CAMPO: SER MULHER, SER FEMINISTA, SER PESQUISADORA

Feita as considerações sobre o meu problema de pesquisa e sobre o campo escolhido, gostaria de frisar novamente que os processos e questionamentos relatados aqui são apenas as primeiras impressões e elaborações teóricas. Como a pesquisa ainda se encontra em caráter inicial, tenho claro que é impossível afirmar ou mesmo direcionar o meu olhar para um ponto específico. Inclusive, é importante mencionar que o campo para o trabalho etnográfico se delimitou apenas ao Grupo Reflexivo para Homens do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde a partir de uma dificuldade que encontrei assim que defini meu tema de pesquisa. A princípio, a ideia era trabalhar com um serviço/programa de atendimento que voltasse a atenção para homens e mulheres. No meu entendimento (ou inocência de uma estudante dando os seus primeiros passos fora da sala de aula), seria produtivo analisar a perspectiva de homens e mulheres a respeito das relações e das violências vividas e experimentadas dentro dela. Dessa forma, eu poderia não só expandir a análise, mas também não perder o caráter relacional de gênero que norteia o meu trabalho. Porém, encontrei a minha primeira limitação: não havia um campo onde eu pudesse acessar homens e mulheres (ou ao menos não encontrei esse campo). Os serviços que atendem homens dentro da perspectiva de reflexão de gênero são poucos; os serviços que atendem vítimas de violência operam com uma lógica de proteção às mulheres, sendo inviável manter homens agressores perto das vítimas. Junto a essa questão, havia também os impeditivos pragmáticos: eu não teria ferramentas e tempo suficiente para desenvolver uma pesquisa de Iniciação Científica, que comumente dura um ano, que pudesse abarcar tantos dados; portanto, o meu campo ideal não existia e trabalhar com dois campos diferentes era inviável. Dessa forma, recortei meu trabalho para que ele envolvesse apenas "o lado dos homens", em uma tentativa de fomentar a discussão da violência conjugal sob uma ótica ainda pouco explorada, porém legitimada tanto acadêmica quanto judicialmente.

A primeira vez que fui a campo foi numa tarde quente de segunda-feira. Após fazer diversos contatos telefônicos com o psicólogo que coordena o grupo para poder marcar um horário, estava pronta para a nossa reunião, onde iríamos discutir a minha proposta de pesquisa, sua viabilidade de execução naquele espaço e a já clássica negociação de como seria a minha entrada e permanência no campo. Confesso que estava nervosa e ansiosa, com medo de passar

uma "imagem errada" e não inspirar confiança, ou mesmo de ter a entrada no campo negada, como tive em contatos anteriores com outros projetos como o desenvolvido pelo Coletivo. Apesar disso, outras duas situações se mostraram mais inquietantes e, penso, serão centrais no desenvolvimento da pesquisa para além de sua proposta inicial.

Enquanto eu esperava ser chamada para a minha reunião, recebi uma mensagem que é comum entre mulheres, ainda mais entre mulheres que se entendem feministas e que fazem parte da militância, seja em grupos auto organizados, seja em ONGs: uma mulher próxima a mim tinha sido vítima de violência pelo seu ex-marido. A situação e o seu contexto (ler aquela mensagem enquanto fazia meu primeiro contato com o meu campo) me deu o primeiro alerta sobre os questionamentos metodológicos que eu enfrentaria: como é ser uma mulher, feminista, trabalhando com homens autuados na Maria da Penha?[77]

Rememorando minhas aulas de Antropologia, percebi o abismo que havia entre os cânones lidos em aula e a experiência na qual eu estava imergindo. Se Malinowski não precisou se pensar homem enquanto pesquisador, no meu caso, o gênero se fazia presente como um marcador social maior do que até mesmo o da posição de "pesquisadora" frente ao meu "nativo". Como devo, então, tornar exótico o que me é tão familiar ao ponto de ser o que molda a minha subjetividade, como proposto por DaMatta (1978)? O que fazer com as sensações e experiências que eu tenho, enquanto mulher, dentro do trabalho acadêmico? É necessário, ou mesmo desejável, afastar a experiência da antropóloga para legitimar o seu trabalho, para que suas emoções não "contaminem" o seu estudo? As emoções cabem apenas nas notas de rodapé, apêndices e conversas com professores, ou são elas partes importantes da reflexão etnográfica, inclusive propulsoras do desenvolvimento de teorias?

Me sinto inclinada a concordar com Rosaldo (1989) quando este trabalha com o conceito de "conhecimento posicionado", onde apenas o encontro da biografia do pesquisador com as questões dos interlocutores possibilita o movimento de alteridade e de compreensão. Assim, o que me leva a trabalhar exatamente com um campo formado por homens que foram processados através da Lei Maria da Penha, declarados culpados ou não, é exatamente a minha biografia:

[77] Gostaria de agradecer ao professor Alexandre Barbosa Pereira pelas contribuições em aula que me foram tão significativas para pensar tantas questões a respeito do trabalho etnográfico.

mulher, feminista, interessada nos Estudos de Gênero e incentivada por pesquisadoras brilhantes que se debruçaram sobre o assunto antes de mim.

O segundo momento que me levou a questionar inclusive a capacidade de desenvolver a pesquisa foi o momento da negociação do campo. O grupo coordenado pelo Coletivo Feminista é mediado por homens, psicólogos, e atende apenas homens. Ou seja: eu não poderia participar dos grupos, já que se entende que a presença de uma mulher poderia atrapalhar a condução dos encontros e a recepção dos homens, tornando o espaço pouco convidativo para que eles compartilhem suas vivências. Para além de evocar a noção de contaminação de Douglas (2010), me questionei que tipo de etnografia seria possível sem o contato direto com meus "nativos", já que o acesso aos homens participantes do grupo se daria, em maior parte do tempo, através dos áudios gravados das reuniões. Novamente, eu me deparei com uma situação para a qual não estava preparada: se Cardoso (1996) coloca que o trabalho antropológico através da etnografia se dá no tripé "olhar, ouvir e escrever", como é possível escrever sem olhar, apenas ouvindo? E ouvindo a partir de um terceiro que também impactaria meu trabalho – o gravador? Apesar das limitações que o meu gênero me impõe, gosto de pensar que é exatamente essa impossibilidade de pleno acesso que sustentará uma maior reflexão acerca da etnografia e da mulher pesquisadora ao longo da minha pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como exposto, as questões levantadas aqui são apenas elaborações iniciais de uma pesquisa que está se formando, sobre um campo que está ainda sendo acessado. Tentei aqui apontar os caminhos reflexivos que me levaram a formular o meu problema de pesquisa e mostrar como construo as aproximações entre violência e as práticas conjugais. Há ainda muito o que ser elaborado a respeito de intimidade, violência simbólica, ideais de gênero etc., além das questões epistemológicas e metodológicas que estão sendo levantadas a partir do próprio fazer etnográfico.

Espero, como proposto por Velho (1980) estranhar o familiar ao ser "capaz de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações

existentes a partir de fatos, situações." (p. 131). Talvez as emoções sejam a liga entre a teoria e a política. Irei descobrir.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, E. R.. Renunciantes de direitos? A problemática do enfrentamento público da violência contra a mulher: o caso da delegacia da mulher. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 207-231, 2006.

BRASIL. Secretaria de Política para as Mulheres. **Rede de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Brasília**, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, São Paulo, SP, v. 39, n.1, p. 13-37, 1996.

COELHO, M. C.. As emoções e o trabalho intelectual. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS, impresso), v. 25, p. 273-297, 2019.

CORRÊA, M.. **Os Crimes da Paixão**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CORSI, J.. Modelos de intervención com hombres que ejercen la violencia en la pareja. **Revista Feminismo/s**, Alicante, v. 6, p. 137-146, 2005.

DAMATTA, R.. O Ofício de Etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". **Cadernos de Antropologia e Imagem (UERJ)**, v. 1, 1978.

DOUGLAS, M.. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GREGORI, M. F.. **Cenas e Queixas**: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GREGORI, M. F.; DEBERT, Guita Grin. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso), v. 23, p. 165-185, 2008.

GROSSI, M. P.. De Angela Diniz a Daniela Perez: Uma Trajetória de Impunidade? **Revista Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 166-168, 1993.

GROSSI, M. P.. Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo conjugal. In: PEDRO, Joana e GROSSI, Miriam. (Org.). **MASCULINO, FEMININO, PLURAL**. 1. ed. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 293-313.

GROSSI, M. P.. **Vítimas Ou Cúmplices?** Dos Diferentes Caminhos da Produção Acadêmica Sobre Violência Contra A Mulher No Brasil. 1991 (XV Encontro anual ANPOCS. GT: Relações de Gênero).

MACHADO, L. Z.. Violência Conjugal: Os Espelhos e As Marcas. **Série Antropologia 240**, Brasília-DF, v. 1, p. 1-42, 1998.

OLIVEIRA, I.V.; ANDRADE, L.F.; PRATES, P.L.; MISTURA, T.F.. **Tensões e Desafios na Intervenção com Homens Autuados pela Lei Maria da Penha**: O Caso dos Grupos Reflexivos no Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde. Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero & Direito (UFPB), v. 1, p. 219-240, 2015.

ROSALDO, R.. Introduction: grief and a headhunter's rage. In: ROSALDO, R. **Culture and truth**. Boston: Beacon Press, 1989, p. 1-21.

SARTI, C. A.. Violência familiar: relações violentas e contexto social. In: Souza Lima, Antonio Carlos de (coord. geral). (Org.). **Antropologia e Direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. 1. ed. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/Laced/ABA, 2012, v. 1, p. 502-509.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. (org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 36-46.

REALIZAÇÃO

CIÊNCIAS SOCIAIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

APOIO

CCGCSO