



# INTERCULTURALIDADE

VOLUME II

# UMA VISÃO GERAL

## ORGANIZADORES

*Dr. Luis Antônio Monteiro Campos*  
*Universidade Católica de Petrópolis*

*Dr. José Aparecido da Silva*  
*Universidade Católica de Petrópolis*  
*Universidade de São Paulo*

*Dr. Francisco Cardoso*  
*UTAD - Portugal*



# **INTERCULTURALIDADE**

Uma Visão Geral

## **VOLUME II**

ORGANIZADORES

LUÍS ANTÔNIO MONTEIRO CAMPOS (UCP)

JOSÉ APARECIDO DA SILVA (UCP e USP)

FRANCISCO CARDOSO (UTAD - PORTUGAL)

1ª Edição  
Rio de Janeiro – RJ  
Lugar de Fala  
2024

# **UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS**

## **Grão-Chanceler**

Dom Joel Portella Amado

## **Reitor**

Pe. Pedro Paulo Carvalho Rosa

## **Vice-reitor**

Marcelo Vizani Calazans

## **Pró-Reitor de Graduação e de Pós-Graduação e Pesquisa**

Leandro Antônio Rodrigues

## **Pró-Reitor Administrativo**

Anderson de Souza Cunha

## **Pró-Reitor Administrativo Adjunto**

Carlos Henrique Freire Lisboa

## **Coordenador Núcleo de Estudo e Pesquisa em Interculturalidade**

Luís Antônio Monteiro Campos

**Copyright © 2024,**

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização prévia e expressa do autor.

Editor: Os autores

Revisão: Elis Crokidakis

Projeto Gráfico e Capa: Alberto Abad

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Interculturalidade [livro eletrônico] : volume II :  
uma visão geral / organização Luís Antônio  
Monteiro Campos, José Aparecido da Silva. --  
Rio de Janeiro : Ed. dos Autores, 2024.  
PDF

Vários autores.  
Bibliografia.  
ISBN 978-65-982762-2-5

1. Cultura - Aspectos sociais 2. Direitos humanos  
3. Diversidade cultural 4. Identidade cultural  
I. Campos, Luís Antônio Monteiro. II. Silva, José  
Aparecido da.

24-203476

CDD-306.43

#### **Índices para catálogo sistemático:**

1. Interculturalidade : Cultura : Sociologia  
educacional : Educação 306.43

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253

## **Conselho Editorial e Comitê Científico**

Luís Antônio Monteiro Campos (UCP e PUC-Rio) (presidente)

José Aparecido da Silva (UCP e USP)

Alberto Abad (UFJF)

Rodolfo de Castro Ribas Junior (UFRJ)

Alissandra Marques Braga (UNIGRANRIO)

Jesiane de Souza Marins (FASAP)

Diogo Bonioli (UFRJ e UNILASALLE)

Walfrido Nunes de Menezes (UFP)

## **Avaliadores externos**

Marcos Aguiar (UFRRJ)

Claudia Behar (UNIGRANRIO)

Thelma Mary (UNESA)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas ad hoc.

## **SUMÁRIO**

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1: CULTURA E LITERATURA PARAGUAIA: IDENTIDADE, ORIGINALIDADE E NATUREZA</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 2 – INTERCULTURALIDADES: REFLEXÃO CLÍNICO-POLÍTICA ACERCA DE IMIGRANTES E REFUGIADOS</b>	<b>26</b>
<b>CAPÍTULO 3: IMPACTOS DA PANDEMIA DA COVID-19 NA SAÚDE MENTAL DE POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: REVISÃO INTEGRATIVA</b>	<b>30</b>
<b>CAPÍTULO 4: DIREITOS HUMANOS, DIVERSIDADE CULTURAL E O ENSINO RELIGIOSO</b>	<b>48</b>
<b>CAPÍTULO 5: INTERSECCIONALIDADE E VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES NEGRAS: UMA DISCUSSÃO PARA O PROTAGONISMO SOCIAL</b>	<b>62</b>
<b>CAPÍTULO 6: A IDEIA DE NOVA ORDEM GLOBAL E ALGUMAS TERMINOLOGIAS DOS ESTUDOS DA CULTURA</b>	<b>84</b>
<b>CAPÍTULO 7: REPENSANDO OS DIREITOS E A CIDADANIA</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO 8 - O IMPACTO DA TRANSCULTURALIDADE NAS RELAÇÕES FAMILIARES: UM OLHAR A CERCA DO “CHOQUE DE GERAÇÕES”</b>	<b>108</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO</b>	<b>116</b>
<b>DOS AUTORES</b>	<b>117</b>

## APRESENTAÇÃO

Apresentamos o livro "Interculturalidade: uma visão geral volume II", que traz uma abordagem ampla e diversificada sobre o tema da interculturalidade. Composto por oito capítulos escritos por renomados autores, esta obra apresenta reflexões e análises sobre diferentes aspectos relacionados às interações culturais e suas consequências.

No Capítulo 1, intitulado "Cultura e Literatura Paraguaia: Identidade, Originalidade e Natureza", os autores Rosemary Conceição dos Santos e José Aparecido da Silva exploram a relação entre cultura e literatura no Paraguai, discutindo sobre identidade, originalidade e a natureza da produção literária desse país.

No Capítulo 2, Maria Cristina Figueira Louro desenvolve uma reflexão clínico-política sobre imigrantes e refugiados, abordando as interculturalidades presentes nesse contexto. A autora traz à tona questões importantes sobre os desafios enfrentados por essas pessoas e as políticas necessárias para garantir a sua inclusão e acolhimento adequado.

O Capítulo 3, escrito por Eduardo Godoy da Rocha e Alberto Mesaque Martins, aborda os impactos da pandemia da Covid-19 na saúde mental dos povos indígenas brasileiros por meio de uma revisão integrativa. Neste capítulo, os autores discutem sobre a importância de se considerar as especificidades e vulnerabilidades desses povos frente à pandemia.

Explorando a relação entre direitos humanos, diversidade cultural e ensino religioso, o Capítulo 4, de autoria de Armando Araújo Silvestre, traz reflexões importantes sobre como garantir a diversidade cultural e o respeito aos direitos humanos no âmbito do ensino religioso.

No Capítulo 5, intitulado "Interseccionalidade e Violência Contra Mulheres Negras: Uma Discussão para o Protagonismo Social", Nathany de Oliveira Silva Leite, Maxwell Aleixo Damásio e Luciana Xavier Senra abordam a interseccionalidade como um elemento fundamental para a discussão sobre a violência sofrida por mulheres negras e o seu empoderamento social.

Elis Crokidakis Castro e Ana Tereza Andrade, no Capítulo 6, discutem sobre a ideia de nova ordem global e diferentes terminologias utilizadas nos estudos da cultura. Neste capítulo, os autores apresentam uma reflexão crítica sobre como tais conceitos podem influenciar as relações interculturais.

No Capítulo 7, intitulado "Repensando os Direitos e a Cidadania", Júlia Teixeira Hirschle e Ana Lucia Mendes Teixeira trazem reflexões sobre os desafios atuais para os direitos e a cidadania, abordando questões como inclusão, igualdade e respeito à diversidade cultural.

Por fim, no Capítulo 8, Alissandra Braga e Luís Antônio Monteiro Campos exploram o impacto da transculturalidade nas relações familiares, com um olhar específico sobre o "choque de gerações". Os autores discutem sobre as mudanças culturais sofridas pelas famílias e os desafios para a construção de relações saudáveis e equilibradas nesse contexto.

Em resumo, o livro "Interculturalidade: uma visão geral volume II" apresenta uma ampla diversidade de temas e perspectivas sobre a interculturalidade, contribuindo para o entendimento e a reflexão sobre as interações culturais em diferentes contextos sociais. Oferecendo uma abordagem multidisciplinar e atual, esta obra certamente enriquecerá os estudos e debates sobre o tema.

## **Capítulo 1: CULTURA E LITERATURA PARAGUAIA: IDENTIDADE, ORIGINALIDADE E NATUREZA**

Rosemary Conceição dos Santos  
José Aparecido da Silva

### **INTRODUÇÃO**

Dentre as diferentes manifestações culturais e literárias latino-americanas, é comum verificar enredos que, em suas configurações, tanto refletem a tradição discursiva europeia quanto as diferentes formas textuais indígenas e oralidades afro-brasileiras, as quais, em conjunto, revelam-se fundamentais para o alcance da completude, afirmação e equilíbrio intelectual pretendidos por seus autores. Em Perrone-Moisés (2007, p.11), tais peculiaridades, reforçando a perspectiva de que a América Latina tanto deva ser pensada “na condição de herdeira linguística e cultural da Europa”, quanto em relação às suas diferentes obras literárias esclarecedoras de como são construídos os seus conceitos de nação e identidade nacional, apontam para a necessidade de conhecermos melhor o discurso crítico subjacente à mesma. Tendo como ponto de partida a produção literária de um *corpus* de autores paraguaios, a saber, os poetas Elvio Romero (1926-2004) e Héríb Campos Cervera (1905-1953), bem como, os prosadores Augusto Roa Bastos (1917-2005) e Gabriel Casaccia (1907-1980), este ensaio busca verificar como temas de clara inscrição política, como, por exemplo, a repressão policial, o exílio, o meio ambiente, a insurgência e o testemunho, nos mesmos, entre outros, extrapolam suas circunscrições no tempo e no espaço para promover um dialogismo de observações e sentimentos por eles comungados independentemente do gênero literário a que se dedicam. Na esteira dessa abordagem, considerações sobre o colonialismo externo, regional e interno sofrido por esta nação e seus reflexos na literatura analisada.

### **O PARAGUAI E SUA LITERATURA**

Da leitura de Bela Jozef (2005) e de Pizarro (1993), tem-se que a literatura do Paraguai se desenvolveu com base em dois idiomas: o guarani nativo e o espanhol herdado da colonização (castelhano). Em parte, pode ser considerada ramo da Literatura Hispânica, porém, sob influências locais, pode ser considerada original, integrando, também, a Literatura latino-americana. Entre as escolas literárias hispano-americanas, a paraguaia é uma das menos conhecidas, sendo que boa parte das obras produzidas até o século XIX não possuem indicação de autor. No período entre a independência do país (maio de 1811) e o final da Guerra do Paraguai (março de 1870) é possível identificar poucos autores, dos quais o principal foi Natalicio de María Tavalera (1839-1867). Talavera, considerado o primeiro poeta paraguaio após a independência do Paraguai, viveu 28 anos e, em homenagem, a data de sua morte, 11 de outubro, foi instituída como o Dia do Poeta Paraguaio. Tendo atuado como soldado e correspondente em seu país, o autor também foi pioneiro no jornalismo nacional, fundando, com amigos, a revista “La Aurora” (1860), enviando notícias da guerra em forma de crônicas para os jornais locais e publicando diversos trabalhos nos periódicos “Guerra del Paraguay”, “El Seminario” e “La Intelectualidad Paraguaya”.

Na guerra, buscando fazer os combatentes esquecerem as dificuldades e tristezas do front e fortalecer o ânimo e a resiliência, criou, auxiliado pelo coronel paraguaio Juan Crisóstomo Centurión Y Martínez (1840-1909), jornalista, educador, tradutor, diplomata e político de elevada cultura, o jornal “Cabichu'i”, voltado à sátira e ao cartum. Impresso pela “Imprensa Del Ejercito”, no quartel general paraguaio de Paso Pacu, durante a Guerra do

Paraguai (1865-1870), o jornal contou, também, com o padre Fidel Maíz (1828-1920) como redator, considerado um dos melhores oradores de seu tempo, de escrita brilhante e culta.

De acordo com estudiosos do assunto, este periódico paraguaio teve 95 edições, publicadas entre 13 de maio de 1867 e 20 de agosto de 1868, extinguindo-se na cidade de San Fernando em decorrência do abastecimento de papel e da falta de mãos especializadas no Paraguai. Circulando duas vezes por semana, trazia notícias, poesias, diálogos em guarani, além de ilustrações e caricaturas de importantes personagens que participaram da guerra contra o Paraguai. Distribuído em todo o território paraguaio, sua fama alcançou os acampamentos argentinos, uruguaios e brasileiros, constituindo-se importante fonte de pesquisa voltada para os estudos da história política e militar do Paraguai, assim como do Uruguai, Argentina e Brasil. Tavalera faleceu vítima da peste de cólera que devastou os campos durante a Guerra da Tríplice Aliança.

Uma vez que os contextos político, econômico e cultural no Paraguai, como a longa ditadura militar e sua censura (1954-1989), foram fatores que influenciaram a produção literária no país, muitos de seus escritores foram exilados e acabaram produzindo mais fora da pátria. Exemplos disso? A poesia de Elvio Romero e Hérib Campos Cervera, numerosa em Buenos Aires (Argentina) por ocasião de ambos se encontrarem exilados. Ademais, Augusto Roa Bastos, Rubén Bareiro Saguier, Gabriel Casaccia e Josefina Pla também podem ser citados autores paraguaios de destaque. Na década de 1980, incentivos editoriais favoreceram o surgimento de novos autores e o país, até então conhecido como celeiro de grandes poetas, viu emergir importantes vultos no campo narrativo, gênero, até então, ainda tímido no local.

## **PARAGUAI: COLONIALIDADE E PODER**

De acordo com o sociólogo e pensador humanista peruano Aníbal Quijano (1992) e do semiólogo argentino e professor de literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, Walter Mignolo (2010), temos que os processos de dominação e opressão que ocorreram e ainda ocorrem nas sociedades pós-coloniais, a despeito do fim do processo histórico de colonização, são prova cabal de continuidade das relações de colonialidade na América Latina. Estas, pelo contrário, prosseguem controlando a economia, a autoridade, a natureza, os recursos naturais, o gênero, a sexualidade, a subjetividade e o conhecimento nas nações locais, descortinando para o mundo um continente que sofreu e sofre de colonialismos sobrepostos, a saber: externo, regional e interno. Exemplo agregador dessas três modalidades, o Paraguai, nação bilíngue e mestiça, colonizado pelos espanhóis, e palco do profundo prejuízo com que os imperialismos internacionais e o subimperialismo regional lhe impactaram, busca resistir, cultural e literariamente, contra o extermínio de sua democracia, língua materna e indígena guarani.

Tal preservação, presente tanto na eleição, em 2008, de um presidente da República, Fernando Lugo, mais vinculado aos setores populares e organizados da sociedade paraguaia, a romper, no país, a hegemonia governamental colorada de mais de 60 anos ininterruptos, quanto nas obras de seus autores, em especial nas do *corpus* de que tratamos neste ensaio, estendendo-se dos costumes populares e pitorescos comuns às nacionalidades culturais do continente americano (Ureña, 1928) à exploração de peculiaridades do ser, sua condição e seu destino (Martínez, 1979), contribuindo para a afirmação de uma teoria social no século XXI e sua respectiva produção de conhecimento fecundo e transformador.

Caracterizada, então, mais pela diversidade e pluralidade interna do que pela unidade, a literatura paraguaia, em especial após 1970 (Saguier, 1979), é resultado da expansão ibérica, das culturas ameríndias, do elemento africano e das migrações ao continente, ou seja, da colonização local, empreendida na segunda metade do século XX, da descolonização e da tentativa de esclarecimento de sua população, via literatura, dos constantes perigos à

democratização visualizados no século XXI. A partir da década de 1970, no contexto das ações do colonialismo interno nas ditaduras implantadas nos países latino-americanos, Szekut (2016, p. 328) afirma ficar evidente que o poder que rege a colonização paraguaia não é apenas o poder político governamental, mas, também, o econômico, como, por exemplo, o do agronegócio. Neste contexto, tal qual verificaremos no corpus literário analisado, pobres continuam excluídos, marginalizados e colocados na condição de subalternidade, enquanto ricos têm seus interesses atendidos, independentemente de sua origem nacional.

## ROMERO E CERVERA: IMPOSIÇÕES DO COLONIALISMO

Elvio Romero desde muito jovem teve sua poesia reconhecida pela crítica nacional e internacional, sendo identificado como um poeta essencialmente social, de ardente nota telúrica e grande entusiasmo. O termo telúrico, originário do latim *tellus*, significando “terra”, podendo ser entendido, em contexto literário, como o efeito das forças internas da natureza de um território na determinação do temperamento das personagens na ficção. Um exemplo? A energia interna da selva tropical e dos pampas identificada na atmosfera de diversas narrativas. Na América Latina, durante a primeira metade do século XX, registra-se o surgimento do Telurismo, movimento literário marcado pelo interesse nos espaços rurais e na paisagem urbana, bem como, pelos temas sociais e pela relação entre o indivíduo e a sociedade que o rodeia. A literatura latino-americana, e a paraguaia de Elvio Romero, como exemplo desta, tem uma dimensão telúrica evidente: sua poesia é rica em imagens paraguaias como, por exemplo, o sofrimento produzido por governos autoritários, a solidariedade e o esforço das pessoas humildes para sobreviver.

Orlandi (2001), pontua Romero como um dos poetas cuja geração busca uma nova forma de compreender a cidade através da linguagem. Em *Revista de Poesia e Crítica* (1979), o poema de Romero, “Talvez porque em ti se assombam as coisas, vou inventando novo nome para as coisas. Talvez por isso buscamos assinalar cor distinta a tudo quanto abraçamos. Ao amor, um nome”, revela uma construção poética pensada em sua relação com a história, os sujeitos e a sua relação entre o político e o simbólico. Joaquim Montezuma de Carvalho, em *Panorama das Literaturas das Américas* (1959), identificou-o como poeta essencial da poesia paraguaia moderna, “de acendrada fibra”. Além disso, juntamente com poetas brasileiros, portugueses, espanhóis e latino americanos, Romero foi publicado na Tchecoslováquia de 1945 até 1960. Porém, segundo sua irmã, Zulma Romero, em entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo*, por ocasião da morte do autor, em 2004, sua militância em organizações políticas não governamentais custou-lhe o exílio em 1947. Especialistas na obra do autor identificam-na como marcada pelos temas do exílio e da luta social, com uma paixão política expressa em linguagem ousadamente metaforizada. Reconhecido pelos pares Miguel Hernández, Pablo Neruda, Miguel Ángel Asturias e Nicolás Guillén, entre outros, sua produção tematizou recorrentemente a opressão ditatorial na nação paraguaia e a subjugação da população em geral, e da população indígena em particular.

Seu longo poema "Nós, o não mencionável" (Romero, 1962), nos permite identificar uma enunciação na qual o eu lírico está incluído, bem como, formações imaginárias em torno da criança pobre, Guarani:

Já éramos as crianças não mencionáveis, pobres e esfarrapadas que se chamavam com um apito com um gesto, ou simplesmente com metade do nome; aqueles que podiam viver sob as chuvas, os ventos e as geadas... Vida nossa, sombria por conhecer todas as fomes e os caminhos das chuvas e das paisagens, dos ventos que dobram nos cochilos quentes o caule fino das árvores de mandioca”. Poesia de tom épico, geralmente surge acompanhada por imagens relacionadas ao violão, instrumento musical de forte

simbolismo na cultura paraguaia, como em “aprendemos canções de pendência ativa, tocamos os violões cujo segredo profundo era o segredo dos cautelosos e tristes. (Romero, 1962)

Para o crítico Osvaldo González Real (2004), a preocupação do poeta revelando-se, fundamentalmente, cantar a liberdade e a luta cotidiana do homem oprimido para obter sua libertação e sua capacidade de amar. O que estaria expresso em

Então entendemos que a vida teria uma beleza estranha... Que, ao nos rebelar, abriríamos as comportas fechadas, a cortina do crepúsculo sombrio e doloroso, que poderíamos fazer amor, pura coragem, canto, sorriso e a fertilização das águas! Nós entendemos! Nós, os sem nome”. (Romero, 1981)

Nos últimos livros de poesia, seu trabalho é caracterizado pelo tema do amor, mas sem este estar relacionado ao tema do combate. Até o final de sua vida, Elvio Romero insistiu em deixar claro o quanto custou ao sujeito não-histórico/histórico a catástrofe do povo e da cultura paraguaia. Seu entendimento da complexidade histórica e de seu avanço podendo ser identificado nos poemas que claramente poetizam questões locais, relacionadas a vários genocídios históricos da América Latina. Nessas poéticas, segundo a crítica, o amor humano, aliado ao tom combativo e ao foco telúrico de tomar o Paraguai como local recorrente de suas abordagens, contribuem para o alcance universal da construção poética a qual o autor se propõe.

O romancista guatemalteco Miguel Ángel Asturias, vencedor do prêmio Nobel de literatura em 1967, na introdução do livro *El sol bajo las raíces* (1956), escreveu sobre o trabalho de Romero

O que caracteriza a poesia de Elvio Romero é seu sabor de terra, madeira, água e sol e o rigor com que ele lida com esses temas de maneira alguma prejudica sua facilidade de verso e o desejo de interpretar o drama da natureza e tristeza alegres de seu país. Poucas vozes americanas são tão profundas e fiéis ao homem e seus problemas como a dele, portanto, universais. (Asturias, 1956)

Em suma, em Romero, a leitura de sua obra mostra uma tentativa de partilhar com o leitor a luta do povo paraguaio pela liberdade.

Por sua vez, Hérib Campos Cervera, atuando nas selvas paraguaias de Caaguazú e do Chaco, destes locais extraiu experiências, tipos sociais e imaginação para a composição de seus poemas e de sua única peça teatral. Desde muito jovem dedicou-se à poesia, sendo um dos precursores da valorização poética em seu país. Poeta social, combateu todo e qualquer radicalismo, o que o tornou um antagonista do poder político local. Por conta desse ideal libertário, Cervera foi exilado duas vezes. Na primeira, conheceu o poeta espanhol Federico García Lorca, que muito o influenciou na poesia e nas reflexões. Deste exílio datam os romances *Hombres de la selva* e *Romancero del destierro*, que se perderam no tempo. Habitado a escrever seus poemas onde estivesse, muitos deles levaram meses e anos para serem completados. E sobre isso, supõe a crítica, muitos de seus trabalhos devam estar perdidos ou em arquivos particulares, aguardando a mão do tempo. Sua poesia, portanto, origina-se de maneira natural, sempre vinculada ao momento vivido e à situação histórica. Para Cervera, a arte, que entendia como valiosa ferramenta do progresso humano, e toda palavra deveriam estar sempre à disposição do povo.

No regresso ao Paraguai, Cervera trouxe consigo conhecimento sobre correntes filosóficas que chegavam ao país tardiamente. Neste contexto, segundo estudiosos, da filosofia marxista se nutriu sua peça teatral *Juan Hachero: una crónica dramática en un prólogo, três*

*jornadas y un epílogo*. Três anos mais tarde, o estreito contato com um grupo de intelectuais, do qual participavam Josefina Plá, Augusto Roa Bastos, Elvio Romero, Óscar Ferreiro, Ezequiel González Alsina e Hugo Rodríguez Alacá, dando origem ao que se intitulou Geração de 40, efervescendo o ambiente literário e cultural da época. Leitores de autores universais como Walt Whitman, Rilke, Joyce, Virginia Wolf, Miguel Hernández, Dylan Thomas, Lorca, Valéry, Cernuda, Salinas, Aleixandre, César Vallejo, Neruda, Octavio Paz, Nicolás Guillén, Aragón, Eluard, Hölderlin, e Novalis, entre outros, as ideias nascidas neste grupo constituindo-se ponto de partida para a renovação poética no país.

Entretanto, em 1940, morre o presidente Estigarribia, sucedido pelo general Morínigo, simpatizante do autoritarismo nacionalista que imperava na Europa nazi-fascista, que no poder ficará até 1948. Em 1947, a guerra civil que se instaura ocasionará um novo exílio a Cervera, desta vez em Buenos Aires, no qual ficará até sua morte. E privará o Paraguai de uma geração de grande talento e criatividade seja na literatura, seja nas humanidades. Não publicando uma única obra em seu país, portanto, será na Argentina, desta vez, que Cervera publicará *Cenizas Redimidas* (Cinzas Redimidas) e, postumamente, *Hombre Secreto*. O exílio, portanto, fertilizará em Cervera uma poesia repleta de memórias mutiladas, vida e obra confundindo-se a todo momento, dor pela vida vivida pela metade, poesia sempre tratando do dilema da ausência e do destino cruel de só poder reencontrar seu lar no espaço reinventado da literatura. Esta dor causada pelo exílio o tornará conhecido na Argentina como el poeta maldito. Segundo relatos, o poeta estava no Café Berna, em Buenos Aires, quando, escrevendo, agradou um gato de rua. Mordido ou arranhado pelo animal, foi acometido de raiva animal, desta falecendo no hospital.

Sua peça teatral retrata a vida a vida de lenhadores que são explorados na extração de “quebracho”, árvore produtora de tanino, no Alto Paraguai por uma empresa estrangeira. Um poema? Um homem frente ao mar.

É igual a mim: sinto-o com minha angústia e meu sangue/ Formoso de tristeza, vai ao encontro do mar / para que o sol e o vento o areje de agonia/ Paz na frente quieta; o coração em ruínas; quero viver ainda para morrer por mais tempo. É igual as mim: vejo-o com meus olhos perdidos/ também busca o amparo da noite marinha/ também leva a rota parábola de um voo/ sobre seu coração ancião/ Vai, como eu, vestido de soledade noturna/ As mãos estendidas para o rumor oceânico/ está rogando ao tempo do mar que o libere / desse golpe de ondas sem trégua que sacode / seu coração ancião, pleno de sombras/ É igual a mim: sinto-o como se fosse minha/ sua figura, modelada pelo furor eterno/ de seu mar interior/ Formoso de tristeza/ Está tratando — em vão — de não queimar a areia/ com o ácido amargo de suas lágrimas/ É igual a mim: sinto-o como se fosse meu/ seu coração ancião, pleno de sombras...(Cervera, 2020)

Publicando seus primeiros poemas sob o pseudônimo de Alfonso Monteverde, em 1923, Cervera os republicará em seu próprio nome um ano depois. Poemas, em sua maioria, sentimentais e elegíacos, o autor neles chora a morte de seus amigos. Nesta primeira fase literária, modernista, que durou cinco anos, sua vontade estética e capacidade de configuração artística já são evidentes. Entretanto, nenhuma característica da mesma permite ao leitor e à crítica prever a direção poética que o levará a ser uma das principais figuras da modernidade literária do Paraguai. Em 1928, Cervera segue a tendência de extrair o acentuado estilo retórico de seus poemas. Opta, então, por temas do cotidiano, de maior simplicidade, quase coloquiais, estilo que será consolidado em poemas posteriores até atingir temas com forte conteúdo social e político. Eram já as bases estéticas do Pós-Modernismo preparando o poeta para seus versos maduros.

Próximo à década de 1930, Cervera, retornando de seu primeiro exílio para sua terra natal, fundou, juntamente com Josefina Plá, a nova poesia paraguaia, semelhante à dos grandes criadores contemporâneos da língua espanhola. Nela, segunda fase da poesia do autor, com os

recursos expressivos do pós-modernismo incorporados, Cervera e Josefina Plá farão coro ao estilo hispânico de Vallejo, García Lorca, Neruda e Alberti. Estilo, este, que, mais tarde, já estará presente nas gerações líricas de 36 e 40.

*Cenizas Redimidas* (Cinzas Redimidas), único livro publicado em vida pelo autor, traz um título significativo, que reporta para a condição final da vida: da madeira, uma vez queimada, e arrefecida a brasa, só lhe restam os resíduos, as cinzas. Metaforicamente, extinta a vida do poeta, o que dele ficava? Ficavam, para ela, a melancolia, o silêncio e o saudosismo. O termo “Redimidas” direcionando para algo readquirido, reconquistado, revelam o desejo de Cervera de retornar sua origem. Terceira fase poética do autor, oriunda de sua reflexão crítica sobre seus poemas anteriores, determina a experiência particular que este tinha do mundo. Marca, também, seu encontro com o materialismo histórico e a filosofia existencial, que marcaram, segundo especialistas, o pensamento e a práxis literária e político-social do poeta.

Passados três anos da publicação de *Cenizas Redimidas*, Cervera veio a falecer. Nesse intervalo, o autor escreveu cinco poemas, dos quais quatro foram coletados e publicados. Postumamente, *Hombre Secreto* veio a lume, obra da qual extraímos este poema:

Há um grito de paredes hostis e intermináveis; há um lamento cego de música perdida; há um abismo cansado de janelas abertas em direção a um céu de pássaros; há um relógio sonâmbulo, deixá-lo desvendar ininterruptamente suas horas amarelas, pedindo penitência e confissão. Tudo cai ao longo do sangue e do duelo: Borboletas morrem e os gritos vão embora. E eu, de pé e olhando para a manhã de abril! Observando como a construção do tempo cresce: sentindo vontade de empurrar. Vou amar o sal marinho, onde nos doze tímpanos do caracol celeste os caldos da sede gotejam eternamente! Meu Deus! -Se eu não quiser mais nada que o que eu já tinha e deixei, aquelas quatro paredes nuas e absolutas; essa maneira imensa de estar sozinho, roendo a madeira do meu próprio silêncio ou esculpindo as unhas da minha cruz. Oh senhor! Eu caí em buracos quentes de névoa. Eu sou como um ladrão que rouba de si mesmo; sem lágrimas; com nada que signifique alguma coisa; morrendo da morte que eu não tenho; desenterrar larvas, madeiras e palavras, papéis vencidos; caindo da altura do meu nome, como uma bandeira quebrada que não tem soldados; morto de viver durante o dia e no outono, esta colheita esquecida de naufrágios. E eu sei que, afinal, meu peito brilha, até ver o arfar dos ossos, mordido pelos metais ácidos das ferramentas frias. Eu sei toda a areia que minha mão levanta, vira, na ponta dos pés, irremissivelmente, até as últimas vinícolas onde estão os vinhos inúteis e as fezes do vinagre final são geradas. Quão melhor teria sido se você não tivesse chegado tão longe! Nunca tendo subido pelo ar de Abril, ou adivinhou que isso traz os olhos como uma pedra congelada, coisas irremediáveis para um homem tão triste quanto eu! Oh senhor! se você pensou que eu era uma blasfêmia, coloque uma mão sua no ombro e deixe-me cair desse amor sem descanso, em direção ao ar dos pássaros e à parede nua da minha solidão indefesa! (Cervera, 2020)

Por sua vez, sua prosa, geralmente voltada ao jornalismo, teve alguns textos resgatados e publicados em edição póstuma de suas poesias completas, *Poesias completas y otros textos*, bem como, publicou-se, pela primeira vez, os textos poéticos anteriores aos que o poeta coletou em *Ceniza Redimida*.

Da leitura comparada de Elvio Romero e Hérib Campos Cervera, em contexto de literatura e cultura, temos que, em Romero, disputas políticas internas, transformações sociais, perfis combativos e exílio são elementos que incidiram na criação literária do autor. Paralelamente, em Cervera, a temática da fronteira e da subalternidade, bem como, do luto e da melancolia presenciados pelo autor no Paraguai muito influenciaram sua produção poética. As perdas de amigos e familiares, as execuções de companheiros, na ditadura militar, e o exílio

envergaram um processo de luto e melancolia contínuos em sua lírica. Em comum? O sentimento de inferioridade historicamente imposto pelo modelo colonialista em que Romero e Cervera viviam.

## ROA BASTOS E CASACCIA: DENÚNCIAS SOCIAIS

Passando a infância no pequeno povoado de Iturbe, em Guairá, palco de seus primeiros escritos, Augusto Roa Bastos, aos 15 anos, já combatia clandestinamente na Guerra do Chaco (1932-1935) contra a Bolívia, ali servindo, como voluntário na enfermaria, durante três anos. Alistando-se, posteriormente, às classes oprimidas do seu país, sem vincular-se a nenhum partido político, foi ameaçado em 1947 pela repressão do governo paraguaio contra uma frustrada tentativa de golpe. Indo para Buenos Aires (Argentina), sobreviveu nas mais diversas funções, bem como, publicou diversos artigos na imprensa local, nela divulgando boa parte de seus escritos iniciais. Em 1945, a convite do British Council, viajou para a Grã-Bretanha e França, ali escrevendo entrevistas e artigos sobre a Segunda Guerra Mundial para um jornal paraguaio. Entretanto, ao voltar a Argentina, outra ditadura o forçou, em 1976, a exilar-se na França, ocasião em que lecionou literatura e guarani na Universidade de Toulouse-Mirail.

Dedicando-se ao teatro, estreou, em 1930, com sua peça teatral *O riso*, iniciando sua carreira literária. Anos depois, sozinho ou em colaboração, novas peças foram apresentadas, dentre elas, *La residenta* e *El niño del rocío*. Em 1946, atuando como bancário e jornalista do jornal *El País*, de Assunção, Roa Bastos retornou à Europa. Escreveu, em 1937, o romance *Fulgencio Mirand*, nunca publicado, e, em 1942, *El ruiseñor de la aurora* (O rouxinol da madrugada). Em 1944, integrando o grupo *Vy'a Raity* (O ninho da alegria), o autor dava o passo decisivo para a renovação da poesia e da arte no Paraguai. Fruto disso, Roa Bastos lança, em 1960, em Buenos Aires, uma nova coletânea de poemas, *El naranjal ardiente*. Consolida seu perfil ficcional com as narrativas *El trovão entre as folhas* (1953) e *El baldío* (1966), que abordaram os problemas sociais e políticos de seu país, bem como, com seus romances *Son of Man* (1960) e *Yo el Supremo* (1974), os quais lhe permitiram analisar episódios decisivos da história paraguaia, desde a ditadura inicial de José Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840), com quem lidou na segunda, até a Guerra do Chaco e tempos posteriores.

A partir de 1967, diversas coletâneas do autor são publicadas, dentre elas *Los pies sobre el agua*, *Madera quemada*, *Moriencia*, *Cuerpo presente y otros cuentos*, *Antología personal* e *Contar un cuento y otros relatos*. Em 1985, uma nova peça de teatro, *Yo el Supremo*, que aproveita episódio do romance de mesmo título. Em 1992, por ocasião do Quinto Centenário do Descobrimento da América, Roa Bastos lançou *Vigilia del Almirante*, romance sobre Cristóvão Colombo, iniciando um novo período de grande criatividade, do qual também se originaram os romances *El fiscal*, *Contravida* e *Madama Sui*. A semelhança entre essas obras? A recriação de momentos e personagens da história do Paraguai, mescladas com ingredientes autobiográficos e criatividade discursiva. Fruto de suas viagens, vários ensaios, e roteiros de filmes, também foram publicados.

A preocupação central da sua obra é destinada a indagar a trágica história do seu país, o Paraguai. Não menos relevante, sua história pessoal confunde-se com a história cultural da nação, como se, com esta, o autor buscasse mostrar como era ser um escritor no (ou do) Paraguai, bem como, de que forma um artista podia formular uma poética que unisse o ético e o estético. Ainda que o romance e o conto sejam gêneros mais visíveis da produção do autor, sua poesia é ponto de partida de sua obra, além de visível nas entrelinhas de sua prosa. Em seu primeiro livro de poemas, em 1942, encontram-se poemas de características classicistas e modernistas, as quais logo seriam superadas dada a forte influência recebida de Hérib Campos Cervera e Josefina Plá. Cinco anos depois, finda a fase de experimentações que caracterizaram

os movimentos de vanguarda de então, essa produção poética se aproximará da poesia espanhola e latino-americana do momento.

De acordo com Vallejos (1996, p.30), na literatura paraguaia, ao contrário do que às vezes se afirma tão ligeiramente, não houve movimento literário ou poético de vanguarda no período das vanguardas históricas (entre 1909 e 1930, aproximadamente), tampouco depois deste. É verdade que notícias e publicações das novas correntes chegaram ao país. O primeiro manifesto futurista de Marinetti, por exemplo, é imediatamente publicado em jornal paraguaio. Também nessa época chegaram as principais revistas de vanguarda da Espanha. A geração e o grupo de 40, do Paraguai, coincidem exatamente com os seus contemporâneos da Espanha (Hernández, Panero, Vivanco, Blas de Otero) e Hispano-América (Vallejo, Neruda, Mastronardi, Octavio Paz, Vicente Barbieri) na estética pós-avant-garde.

Um poema da fase inicial? *La jaula de oro*:

En esta cárcel de mi joven vida, donde cantando estoy porque mi llanto, la blanda soledad no turbe tanto, vivo soñando una ilusión perdida. Es una jaula de doradas rejas como esas que aprisionan la sonora inquietud del ruiseñor cuando a la aurora repite el canto de sus dulces quejas. ¡Cuántas veces también con ala herida, en vano intento de fugarse, mi alma en forzada quietud halló la calma...! Sólo a mi encierro acude a darme vida, cuando gimiendo estoy, con una mansa caricia de sus dedos, la Esperanza. (Roa Bastos, 2020)

Em português: Nesta prisão da minha jovem vida, onde estou cantando por causa do meu choro, a solidão suave não perturba tanto, vivo sonhando uma ilusão perdida. É uma gaiola de barras de ouro como aquelas que aprisionam o som inquietante do rouxinol quando, ao amanhecer, repete a canção de suas doces queixas. Quantas vezes também com uma asa ferida, em vão tentativa de escapar, minha alma na imobilidade forçada ele encontrou a calma ...! Só para o meu fim ele veio para me dar vida, quando estou gemendo com as mansas carícias de seus dedos, a Esperança.

Em 1989, após uma breve viagem a seu país, Roa Bastos ganhou o Prêmio Cervantes, consagrando-se como uma das figuras protagonistas da narrativa latino-americana na segunda metade do século XX e vindo a falecer de problemas cardíacos em 2005. Considerada em conjunto, a obra de Augusto Roa Bastos é um dos marcos mais relevantes da literatura paraguaia. Se na década de 1940 o autor produziu alguns dos mais belos textos poéticos da mesma, a publicação do livro de contos *El trueno entre las hojas* (O trovão entre as folhas), em 1953, abordando, em dezessete textos realistas, a opressão dos trabalhadores, o choque entre as culturas nativas e estrangeiras, a guerra e a luta pela sobrevivência no Paraguai, revelou ao público e à crítica a consciência social do mesmo sobre a violência e a escravidão sofridas por sua gente. A linha que os une? A exaltação de ser necessário ter esperança no futuro e na humanidade para não sucumbir à miséria e à opressão. Em suas palavras, durante uma entrevista na ocasião, tem-se: “era isso que ninguém, nem mesmo a morte, ia conseguir destruir, porque o melhor de cada um tem que vir junto e sobreviver de alguma forma no melhor dos outros através do medo, do ódio, das dificuldades e da própria morte”.

Em *El trueno entre las hojas* (Roa Bastos, 1953), o símbolo está apresentado na epígrafe: "El trueno cae y se queda entre las hojas. Los animales comen las hojas y se ponen violentos. Los hombres comen los animales y se ponen violentos. La tierra se come a los hombres y empieza a rugir como el trueno". Traduzindo, "O trovão cai e fica entre as folhas. Os animais comem as folhas e se tornam violentos. Os homens comem os animais e se tornam violentos. A terra come os homens e começa a rugir como um trovão". Esta belíssima lenda guarani- recuperada por Roa, é a tônica do livro.

Em 1960, esse prestígio literário foi confirmado com a publicação do romance *Hijo de hombre* (Filho do homem), com o qual antecipou o que é conhecido como o "boom da literatura hispano-americana". Esta obra retrata a luta entre a elite governante e os oprimidos no Paraguai de 1912 a 1936, logo após o fim da Guerra do Chaco com a Bolívia. Baseando-se em metáforas cristãs, contrasta duas personagens, Miguel Vera e Cristóbal Jara. Vera, romântico, educado e pertencente à elite, é inseguro e sem ação para apoiar seus ideais. Oposto a ele, Jara, realista, inculto, pertencente ao povo, é seguro de si ao ponto de liderar o povo paraguaio através de ação e consolidação de ideais, características, estas, que, associadas a sua força de caráter, o levarão a ser chamado "filho do homem", ou seja, "filho da Humanidade".

De acordo com o crítico Rubén Bareiro Saguier (1976, p. 339), trata-se de uma parábola (narrativa alegórica que transmite uma mensagem indireta, por meio de comparação ou analogia) que tem como centro e razão de ser o homem humilde de seu país, o "hijo de hombre", crucificado diariamente e ao longo do tempo trágico de sua história. É a parábola do povo paraguaio subjugado, escarnecido, desterrado, enterrado. Uma das epígrafes do romance cita o versículo XII, do profeta Ezequiel: "Hijo de Hombre, tú habitas en medio de casa rebelde...". Trata-se, portanto, da história das aflições e sofrimentos do povo, bem como, de sua luta e a resistência ante a adversidade. Um trecho?

No pienso en ellos solamente. Pienso en los otros seres como ellos, degradados hasta el último límite de su condición, como si el hombre sufriente y vejado fuera siempre y en todas partes el único fatalmente inmortal. Alguna salida debe haber en este contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita para siempre, que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación. Debe haber una salida, porque de lo contrario...". (Roa Bastos, 1971)

Traduzindo, "Não penso apenas neles. Penso em outros seres como eles, degradados até o último limite de sua condição, como se o homem sofredor e atormentado fosse sempre e em toda parte o único mortalmente imortal. Deve haver alguma saída para essa contradição do ombro crucificado pelo homem. Do contrário, seria o caso de pensar que a raça humana está amaldiçoada para sempre, que isso é o inferno e que não podemos esperar a salvação. Deve haver uma saída, porque senão...."

Em 1966, um segundo livro de contos, *El baldío* (O baldio/A terra do desperdício), traz como epígrafe "el que abandona su viña la verá morir dentro de sí en baldío, y su vino será amargo...". Traduzindo, "o que abandona sua vinha a verá morrer dentro de si mesmo em um deserto, e seu vinho será amargo". Abordando o terreno vago (terreno baldio), o território do lixo, espaço do excremento, Roa Bastos aborda ficcionalmente uma imensa noite, em que tudo foi eclipsado, na qual os humanos gesticulam, se mexem e se deslocam sem uma finalidade definida. Apenas sobrevivem, com rostos indecifráveis, em odor pútrido, lixos que são de um depósito de detritos e de objetos rejeitados pelos outros. Nele, os humanos vivem a despeito de toda adversidade ambiental.

Nas palavras da crítica, vivem por ser a vida indestrutível. Vivem sem formas corporais, só silhuetas vagamente humanas, "corpos absorvidos por suas próprias sombras". Nele, continua a crítica, "Uma criança, uma pequena forma humana se debate entre as folhas de um jornal. Um homem (um 'filho do homem') a toma em seus braços... 'Seu gesto inábil e descuidado, o gesto de alguém que não sabe o que faz, mas que não pode deixar de fazê-lo'. 'Um adulto sem nome salva uma criança sem nome'."

Humanidade e fatalismo. Em morada incerta, provisória, de exílio e de descentramento. Contos breves, que desfilam aos olhos do leitor os humanos anônimos, ou mal nomeados, que

testemunham uma atmosfera bárbara, “própria da América Latina”, a devorar, reiterativa, o sonho de liberdade de seu povo.

Na busca por uma linguagem própria, Augusto Roa Bastos passa a exercitar uma combinação da fala direta com locuções, fórmulas e expressões guaranis. Como resultado, o autor alcança um texto altamente poético, que passa a impregnar sua obra narrativa. Característica, esta, que pode ser verificada na primeira parte do volume de contos *Moriencia* e em seu grande romance *Yo el Supremo*. Entretanto, *Moriencia*, em oposição a *Yo el Supremo*, composto por cinco relatos individuais, a saber, *Moriencia*, *Nonato*, *Bajo el puente*, *Ración de león* e *Cuerpo presente*, traz poucas referências a relatos de mitos guaranis. A publicação anterior, e em separado, de *Nonato* e de *Bajo el puente*, artesanais que são, guardam características da oralidade que as constituíram, revelando, por conseguinte, um aspecto artesanal que desconhece o que é originalidade e esforço criativo individual.

Por sua vez, *Yo el Supremo* é um romance em que o autor, por meio da figura do Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia, Ditador Perpétuo da República do Paraguai entre 1814 e 1840, ano de sua morte, e sem fazer a biografia deste ou um romance histórico, aprofunda-se na história de seu país. Nas palavras do autor, em entrevista concedida:

En la obra de ficción, los hechos históricos, el escenario mismo de la historia, constituyen el marco de una nueva realidad: la realidad imaginaria. Y esta realidad cristaliza, o mejor dicho, se dinamiza y vivifica en símbolos y en mitos que reflejan otra historia no necesariamente igual o parecida a la que nos repite la historiografía documental. No intenté hacer una biografía novelada del Supremo Dictador. Como personaje histórico, José Gaspar Rodríguez de Francia es un personaje único. No se le puede repetir y menos substituir por un personaje pretendidamente hecho a su imagen y semejanza, aun cuando fuera en el terreno de la ficción. Aquí únicamente yo podía intentar el desarrollo de una trama imaginaria em torno a un personaje mítico que en la novela ni siquiera tiene nombre; un personaje que ejerce el poder absoluto al servicio de una causa en la cual encarna los intereses y el destino de una colectividad. (Chaves Raquel, 1974, p.33-7)

Traduzindo, “Na obra de ficção, os fatos históricos, o próprio cenário da história, constituem o quadro de uma nova realidade: a realidade imaginária. E essa realidade se cristaliza, ou melhor, torna-se dinâmica e vivifica em símbolos e mitos que refletem outra história que não necessariamente o mesmo ou semelhante ao repetido pela historiografia documental. Eu não tentei fazer uma biografia ficcional do Supremo Ditador. Como figura histórica, José Gaspar Rodríguez de França é um personagem único. Não pode ser repetido e menos substituído por um personagem supostamente feito à sua imagem e semelhança, mesmo que fosse no reino da ficção. Somente aqui eu poderia tentar o desenvolvimento de um enredo imaginário em torno de um personagem mítico que no romance nem tem nome; um personagem que exerce poder absoluto a serviço de uma causa na qual incorpora os interesses e o destino de uma coletividade”.

De acordo com Saguier (1976), tais palavras do autor deixam claro como, na obra, se estabelecem as relações entre a ficção e a história, entre o personagem histórico e o mito encarnado por esse personagem, vivo e presente na coletividade, ainda hoje, tantos anos depois de sua morte. Isto quer dizer que os valores representados pelo regime nacionalista do Dr. Francia continuam sendo de total atualidade, e constituem um desafio ao leitor contemporâneo — ao paraguaio em especial — obrigado ao vaivém comparativo. A partir da visão de Francia, Roa reinterpreta a história e realiza uma trajetória prospectiva sobre o futuro do país.

Em 2001, o lançamento, no Brasil, do romance *Contravida*, de Roa Bastos, pela Ediouro, abordando a história de um prisioneiro político paraguaio (escritor e jornalista tal qual

o autor), único sobrevivente de uma fuga prisional por um túnel que desmorona, faz com que a crítica veja, na obra, um misto de ficção e biografia. Único sobrevivente do terrível acontecimento, e do assassinato de seus companheiros de cárcere, fuzilados por terem sobrevivido, o personagem narrador some por uma vala, sendo dado como morto. Ajudado por mulheres de Chacarita, bairro da cidade argentina de Buenos Aires, que não deixam morrer, o mesmo disfarça-se numa roupa de pastor guerrilheiro que havia sido assassinado num avião do Brasil e, “invisível”, tem a chance tão esperada pelo mesmo (e, por que não, pelo próprio autor?): voltar a percorrer seu país sem ser perseguido por ninguém. Nem mesmo por sua fama.

Em uma entrevista, em 2017, ao ser questionado sobre qual seria, para ele, a função que o escritor tinha em um mundo caminhando para a barbárie, afirma o autor:

Creio que a literatura, como toda arte, assume um dever, talvez inconsciente, mas é um dever: a necessidade de servir ao outro. E servir quer dizer estar em atitude de entrega, oferecendo. Isso cria laços solidários que estão conspirando justamente contra a cadeia de barbarização que não reconhece valores deste tipo. A materialização e a desumanização coletivas sempre tiveram vai-e-vens... As pessoas reagem e se unem, como aconteceu na Argentina. Essa participação já é, em princípio, solidariedade. É preciso dar-lhe mais tempo. Pensemos que se a sociedade começa com mais de um (dois já são um germe de comunidade, porque nada do que um faça deixará de afetar ou beneficiar o outro), ambos têm deveres. E, neste sentido, a educação para a participação tem que ser chave. Viemos de uma educação bastante individualista e isso não nos ajuda para nada. Pense que um só homem não é nada frente o universo. Está bem defender o próprio, o modo particular de cada pessoa se expressar no mundo, mas não ficar apenas ali. Temos que saltar essa barreira autista e saber escutar e comunicar-se com o amplo, fascinante e ao mesmo tempo complicado mundo contemporâneo. E, para isto, o escritor é o guia mais autêntico para nos acompanhar nos caminhos intrincados da alma humana. Pense no Dante, que deve atravessar ou ir além, e entra no Inferno acompanhado de Virgílio, o escritor que mais admirava. E Virgílio é o anfitrião, mas ao mesmo tempo é quem revela os segredos daquelas profundidades. Essas almas torturadas que são o reflexo dos mais humanos, tudo isto o revela um escritor, não Deus, a quem Dante somente vê ao fim do caminho. (Assunção, 2005)

Visão em que se processam os embates local / global e regional / universal, esta posiciona Roa Bastos no universo crítico multicultural através de uma literatura concebida como porta para a diversidade do outro.

Por sua vez, Gabriel Casaccia, atuou brevemente na política, durante a juventude, iniciou sua carreira literária colaborando com os jornais “El Liberal” e “El Diario” e em várias revistas, priorizando o estilo narrativo. Indo residir na Argentina, focou seu trabalho em retratar com amargura e de forma crua a realidade de seu país, característica, esta, que o fez ser considerado por Augusto Roa Bastos como o fundador da narrativa paraguaia moderna. Em sua obra, o sentimento compensatório do passado, a insatisfação com o presente, a falsificação da história, o narcisismo entorpecido, a falta de heróis civis e a ignorância da liberdade, entre outros, são identificados como características do país sendo vivenciadas por seu povo há mais de quatro séculos.

Roque Vallejos (1996), jornalista, crítico, psiquiatra e poeta paraguaio, assinala que, desde Barrett (1876-1910/ensaísta e jornalista francês, que desenvolveu grande parte de sua literatura no Paraguai), ninguém na narrativa paraguaia sustentou de forma tão crua a realidade nacional. Em *Historia de la Literatura Paraguaya* (1971), o crítico literário Hugo Rodríguez-Alcalá afirma que Casaccia, em sua obra *La babosa*, primeiro grande romance paraguaio, com o qual o autor inicia o gênero no país, fez de sua cidade natal o cenário ficcional do que ele

mais odiava, expondo criaturas mesquinhas, inquietas e rudes ao lado de paixões baixas e banais para, através delas, denunciar a existência sórdida, vazia e inautêntica de seu povo.

Entretanto, para o diplomata paraguaio Rubén Bareiro Saguier, em 1952, ano da publicação de *La babosa*, o Paraguai vivia mais um dos "períodos de paz", sob a autoridade de um dos seus tantos ditadores militares. Imediatamente acusou-se Casaccia de "traidor", "enemigo de la nación", "roedor de los mármoles de la patria", como gostavam, segundo Saguier, de chamar a imprensa oficial — inclusive até agora — a qualquer heterodoxo. A razão para isso? Toda a “paz” em que os paraguaios acreditavam viver, então, se desfazia em pedaços ante a maneira como Casaccia punha a descoberto certas falhas da sociedade e formas de frustração do ser coletivo (especialmente no âmbito da burguesia média, núcleo depositário da ideologia dominante).

Nas palavras de Saguier (1976, p. 338):

A visão distorcida, ideológica da narrativa anterior tinha impedido mostrar certos aspectos da realidade. No Paraguai, conhecem-se de perto a violência, os crimes horrendos, as violações coletivas, as matanças nas ‘revoluciones’, as injustiças de toda espécie, a miséria e suas fealdades. Mas tudo isso são probleminhas domésticos, a literatura não tem por que ocupar-se dessas notas dissonantes; não há razões para mostrar publicamente essas cicatrizes vergonhosas. A mudança ideológica impõe aos autores como Casaccia e Roa uma visão distinta da realidade, conflitiva, crítica e violenta. (Saguier, 1976, p.338)

De acordo com a crítica, “É significativo que [na obra] a única amizade sólida que existe seja a do padre Rosales com seu cavalo. Parafraseando uma das personagens do romance, pode-se ter certeza que, no mundo de ‘La Babosa’, viver não é difícil... o terrível é ter que viver rodeado de seres humanos ...”. Entretanto, para que não se entenda que Casaccia esteja procedendo à demolição espiritual ou criativa de Areguá (e muito menos do Paraguai ) a partir de suas narrativas, o crítico e intelectual argentino Raúl Amaral, na Introdução ao romance póstumo *Los Huertas*, de Casaccia, afirma: "Casaccia se limita a instalar grupos sociais, pessoas e acontecimentos sitiados por um problema (um ou mais ), que tem raízes universais incontestáveis. A dor, a maldade, a calúnia, o exercício do “mbareté” (forte, poderoso, em guarani) não refletem exclusividades nacionais ou locais, pois são típicos de pessoas que vivem situações particulares em qualquer parte deste mundo”

Um diferencial entre Roa Bastos e Gabriel Casaccia? Para Saguier, Casaccia insiste sobre o aspecto da frustração, enquanto que Roa insiste no da violência. Em Casaccia, passivamente, desde o universo da pequena ou média burguesia decadente, a visão do mundo torna-se conflitiva, como conseqüência da descrição de um meio deteriorado que ele próprio traduz quase como cronista. Em Roa Bastos, pelo contrário, existe uma vontade de transformação na base; a sua visão do mundo é conflitiva; tem uma sustentação consciente de rebeldia frente às falhas de sua coletividade. Ao longo de cinquenta anos, Casaccia produziu sete romances, duas coletâneas de contos e uma peça de teatro. Casado com a argentina Carmen Dora Parola, faleceu em Buenos Aires, Argentina, em 24 de novembro de 1980.

*La babosa* (“A lesma”, em português), é o primeiro grande romance moderno paraguaio, com o qual Gabriel Casaccia iniciou o gênero no país. Publicado pela primeira vez por Losada, Buenos Aires, em 1952, não teve tradução para o inglês. Entretanto, foi publicado em França como *La limace*, pela Gallimard, em 1959. Nele, o espaço é representado por casas humildes e parecidas, sendo que a rua principal não leva a lugar algum, nem à igreja, nem ao horizonte apagado. De vivo apenas a vegetação e as lesmas, lentíssimas em seus deslizamentos. Características, estas, que sugerem, em conjunto e comparadas, estatismo e tristeza. A cidade deserta, pobre, moribunda e sem saída, é mais lenta que o pequeno molusco que tenta, a custos,

se deslocar de um ponto a outro. Por sua vez, em comum, ambas deixam, por onde passam, a trilha brilhante de seu repugnante muco. Complexo processo de recriação artística de um lugar existente no mapa, Areguá, no romance, é uma criação artística espacial simbólica, cuja metáfora busca revelar como Casaccia concebe o ambiente de seu país. Por conseguinte, sem água corrente nem eletricidade e tampouco infraestrutura, a cidade, aos olhos de seus habitantes, deteriora-se e degrada-se infinitamente, contagiando seus moradores com essas características, também.

Nele, Ramón Fleitas, camponês que, formando-se em Direito, mudou-se para a cidade, casa-se com Adela, uma adorável senhora, cujo pai é advogado e patrão de Ramón. Tendo ambições de tornar-se escritor, Ramón, após publicar alguns poemas, encontra-se trabalhando em um romance. No entanto, ele não gosta do sogro (que, junto com sua filha, é um dos poucos paraguaios simpáticos) e logo se mostra desonesto. Afeito a bebida, logo assedia Paulina, a empregada da casa, roubando uma grande quantia de dinheiro do sogro. Porém, perde quase tudo no jogo, ocasionando a expulsão de Adela da própria casa, a qual é substituída por Paulina e sua família. Ramón, então, prepara roubos com outros vigaristas e, juntos, conseguem beber, corromper e roubar no local.

Para escapar de seu sogro, Ramón vai ao Ministério das Relações Exteriores, onde um amigo da faculdade acaba de ser nomeado ministro, na esperança de conseguir um emprego. Não consegue ver seu amigo, mas fala com Espinoza, nominalmente o bibliotecário, mas, na verdade, o porteiro. Mais tarde, naquele dia, depois de ter perdido mais dinheiro no jogo, ele revê Espinoza no cassino e lhe dá algum dinheiro. Espinoza vence e oferece uma cama para Ramón passar a noite. Reaparecendo em Areguá, onde Ramón mora, Espinoza prepara um plano para roubar as jóias de Dona Clara, patroa de sua namorada. Entretanto, vasculhando a casa da mesma, sem sucesso, é surpreendido pelo retorno da vítima, a qual é agredida por ele com uma garrafa de anis. Temendo tê-la matado (o que não ocorre), Espinoza foge, mas consegue encontrar as jóias pouco antes de fazê-lo.

Mas é Dona Angela, irmã de Dona Clara, a personagem mais fascinante. É ela a “lesma” de que trata o título da obra. No início do livro, ambas moram juntas e vivem uma amarga relação. Pelo que se sabe, Dona Clara roubou o homem que a irmã amava, casando-se com ele, o qual, pouco tempo depois, morreu. Dona Clara também herda a herança do pai, que preferia Clara a Angela, uma vez que Angela é muito bisbilhoteira e vivia espalhando fofocas sobre tudo e todos, características, estas, que a fazem ser chamada de lesma. É ela que espalha o boato de que Ramón e Paulina estão tendo um caso, o que, na ocasião, não ocorria. Na verdade, ela espalha tantas fofocas maliciosas que até o padre ameaça expulsá-la da igreja.

Conforme o livro avança, Angela consulta advogados, até mesmo Ramón, sobre o processo de herança de sua irmã. Ao longo do livro, entretanto, Angela se revela hipócrita, maliciosa e, exatamente por isso, uma personagem maravilhosa. Tão original que autor e leitor se esquecem de Espinoza, de Adela e de Ramón para focarem nela. O caráter de Ángela, bem como, de Ramón e de Espinoza são pautados pelos ambientes e detalhes materiais, e mundanos, que marcam o cotidiano de suas vidas. Por oposição, característica de igual valor, mas desta vez, positivo, repousa nos momentos em que, para escapar dos ambientes sufocantes do local, os personagens buscam, dentro de si, um espaço agradável e feliz, resgatando-o na memória. Tal procedimento permite que Casaccia rompa o estatismo de Areguá e, assim, amplie a dimensão espacial da obra. É o espaço, portanto, trabalhado como tema e técnica narrativos.

De acordo com especialistas, “Areguá serviu-lhe de microespaço para caracterizar determinados grupos e camadas sociais e, sobretudo, para revelar a psicologia profunda de seus representantes e, portanto, para analisar a realidade paraguaia a partir de uma perspectiva muito particular”. Estes signos casaccianos não são apenas paraguaios, mas também, em grande medida, universais, convidando a uma leitura que destaque sua função representativa, alusiva e simbólica, isto é, a complexidade da escrita dos espaços plurais.

De extensa produção literária, a obra de Casaccia também inclui mais quatro romances (*Hombres, mujeres y fantoches*, *Mario Pareda*, *La llaga* e *Los exiliados*), dois livros de contos (*El guahjú* e *El pozo*) e uma peça de teatro (*El bandolero*). Em todos eles, a interpretação de Casaccia sobre o Paraguai, especialmente de seu aspecto social e político.

O primeiro romance de Casaccia, *Hombres, mujeres y fantoches*, foi publicado em Buenos Aires em 1930. Trata do conflito vivido pelo jovem personagem Jorge Lazzarra, inseguro entre um amor virtuoso e outro, dissoluto. A opção por este último levando-o à devassidão e encontro com a morte. Tendo como cenário o Paraguai do final da década de 1920, nele, através de três pontos de vista principais, são retratadas a prosperidade e a facilidade de vida que precederam a Guerra do Chaco. O primeiro dos mesmos é o de Jorge, preocupado em defender, patrioticamente, os valores tradicionais, simples e virtuosos do paraguaio campesino. O segundo? Em episódio abordando um passeio de trem pelo campo, um estudante, amigo de Jorge, observa que o Paraguai, por conta da Igreja e dos governos reacionários, ficou atado ao retrocesso do desenvolvimento político e cultural de então. Trata-se, então, da tomada de posição crítica autoral em relação ao país, compensada, muitas vezes, pelo entusiasmo manifesto dos personagens acerca de outras qualidades positivas e pitorescas daquela terra. O terceiro? A caracterização do pai das noivas de Jorge como sendo um político burguês corrupto, peça de engrenagem do governo ineficiente de então.

O segundo romance de Casaccia, *Mario Pareda*, surgiu em 1939, mostrando grande influência de duas obras da literatura universal, a saber, o romance *Os sofrimentos do jovem Werther*, do escritor alemão Goethe (1774), e o romance *O Imoralista*, do escritor francês André Gide (1902), que tratam, respectivamente, de cartas de Werther ao narrador falando de seu amor proibido por uma mulher casada, e da descoberta da homossexualidade pelo personagem Michel, após se recuperar de doença grave, condição, aquela, que lhe revela nova perspectiva sobre o mundo, a natureza e a sociedade. Em *Mario Pareda*, Casaccia trabalha uma narrativa psicológica sobre um jovem que, após sua desilusão com o comunismo, sai em busca do sentido da própria vida. Apresentando-se ora como diário, ora como cartas, o enredo desenvolve-se em um resort de San Bernardino, às margens do Lago Ypacara. Entretanto, a desilusão pessoal do protagonista é subterfúgio para Casaccia se referir à turbulência política mundial do final dos anos 1930, particularmente à luta no Paraguai após a Guerra do Chaco. Vale lembrar que os nove anos que separam *Hombres, mujeres y fantoches* e *Mario Pareda* foram alguns dos mais agonizantes e trágicos anos da História do Paraguai.

Em 1952, Casaccia publicou *La babosa*, sobre a qual tratamos em linhas anteriores. Em 1964, Casaccia publicou sua quarta novela, *La llaga* (A ferida, em português), focada numa abortada conspiração que visava derrubar o regime ditatorial do General Raimundo Alsina. Nela, Gilberto Torres, jovem instrutor de Artes, ajuda o líder insurgente, o destituído coronel Balbuena, em sua casa em Aréguá. Porém, descoberto pela polícia, Balbuena foge e Torres, capturado, é torturado até confessar tudo o que sabe da tentativa de revolução. Sua amante, então, fazendo contato com os revolucionários, consegue libertá-lo e enviá-lo, como exilado, para a Argentina.

Chama atenção a relação entre a amante e o próprio filho, na qual este, atormentado pela promiscuidade dela, bem como, por sua suspeita dela tentar levar o pai ao suicídio e pela denúncia que fizera de seu amante, Torres, por vingança, por remorso, comete suicídio. Casaccia, utilizando a descrição psicológica desses personagens em *La llaga*, mostra como a quebra de caráter torna possível e condiciona os acontecimentos. No caso, esta quebra simboliza o estado de atraso do país, bem como, o quanto, em momentos de tortura como os sofridos por Torres, o ser humano percebe que precisa desesperadamente da ajuda do outro, que lhe cuida. Em outras palavras, na dureza de um mundo miserável, o valor do verdadeiro afeto humano. Na compreensão ingênua da política, o homem comum vendo-se à deriva na vida. Por adição, a descrição de como funciona o estado policial de então, com sua brutalidade cínica, e de

políticos sem intenção de melhorar o governo e a sociedade sob sua guarda descortinam a imensa degeneração social e política da ocasião.

Finalmente, em *Los exiliados* (1966), Casaccia trata dos exilados paraguaios que fugiram de governos tirânicos ou foram aniquilados por eles. Em Posadas, Argentina, do outro lado do rio da Encarnação, dois personagens principais do romance anterior, a saber, Gilberto Torres e Constancia Cantero, vêm diretamente de *La llaga* para mostrar ao leitor com quem compartilham seu caráter fraco e sua natureza humana miserável. Convivem com outras figuras, como, por exemplo, assassinos mais brutais e cruéis que os inimigos que eles eliminam e políticos idealistas sem compaixão pelos pobres que os procuram, entre outros. O ambiente? Uma terra perdida no fim do mundo, repleta de moscas, baratas e calor e poeira sufocantes. Entretanto, em comparação com a experiência desmoralizante de ser um exilado político, esse ambiente opressivo de vida no Paraguai ainda soa como um paraíso para os despachados. Casaccia também mostra, na obra, como, em vez do vínculo de uma causa comum, os exilados se auto-iludem e desconfiam uns dos outros. E como os paraguaios, no exílio ou não, são sempre sonhadores impossíveis. Gilberto Torres sonha em ser um pintor famoso, apesar de nenhum talento. Outros, sonham com uma invasão que derrube a ditadura, mas sem planejamento eficaz para efeito duradouro. Para todos, enfim, a “casa temporária” se tornou permanente, embora eles não o reconheçam. E a ditadura continuará por um longo tempo, ainda que não o aceitem.

Da leitura de Roa Bastos e Casaccia, em contexto de literatura e cultura, temos que, Roa Bastos tematiza ficcionalmente a história do Paraguai, questionando a insignificância de seu povo, sempre envolvido em lutas para alcançar legitimidade do poder, nem sempre verídico no discurso oficial. Contribuindo, desta forma, para a elaboração de uma memória coletiva, foca a essência humana e seus conflitos, deliberadamente deturpadas pelos regimes autoritários paraguaios. O exílio e o trabalho como meio de exploração humana também são por ele questionados. Por sua vez, em Casaccia, focando a submissão feminina, o preconceito, a miséria, as diferenças sociais e o exílio, não esconde seu pessimismo pelo destino social e político compassivo do Paraguai. Em comum? A compreensão de que no Paraguai não existe uma literatura e uma cultura, mas, sim, culturas, cuja representação literária denuncia uma realidade de pequenas tragédias nas vidas dos paraguaios.

## CONCLUSÃO

A leitura comparada das obras literárias de Élvio Romero e Hérib Campos Cervera, bem como, de Augusto Roa Bastos e Gabriel Casaccia, permite identificar a procura de uma identidade paraguaia que se intensifica principalmente nos momentos críticos de tentativa emancipatória da nação. O Paraguai, país historicamente instável politicamente, polarizado, segundo Ballestrin (2013), entre as elites partidárias do Partido Colorado e do Partido Liberal Radical Auténtico, representados, respectivamente, por oligarquia fundiária conservadora e de setores médios urbanos e rurais mais liberalizados, está, atualmente, na periferia da periferia do sistema internacional e na periferia da América Latina. Institucionalmente, Caudilhismo e Autoritarismo são seus velhos conhecidos em contexto político, além de forças que historicamente representaram o colonialismo interno. Entretanto, o que o corpus de sua literatura analisada neste ensaio mostra é o rompimento da romantização dos oprimidos e explorados no país visando, entendemos nós, a desconstrução da apatia que o paralisa. Se alcançadas, entendemos que tal fato não romperá com as contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista nas manifestações literárias e culturais do país. Estas, reflexos do processo histórico por ele sofrido, já foram assimiladas e deram frutos. Entretanto, participar, discutir e rerepresentar, literariamente, características dos movimentos sociais atuais, seja em seus discursos, seja em suas práticas, dependerá do engajamento de sua intelectualidade no mundo pós-teoria.

## REFERÊNCIAS

- ASSUMÇÃO, Jéferson. A necessidade de servir ao outro. *Extraclasse*, 05 jun 2005 Disponível em < <https://www.extraclasse.org.br/geral/2005/06/a-necessidade-de-servir-ao-outro/> > Acesso em 31 agosto 2020.
- ASTURIAS, Miguel Ángel. Introdução. In: Romero, Élvio. *El sol bajo las raíces*. Edit. Losada, 1956.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* [online]. 2013, n.11, pp.89-117, 2013.
- CARRÓN, Juan M.; Silva, Marcia Regiana. La frontera Paraguay-Brasil, integración económica y desintegración social. *Población y Desarrollo*, Asunción, n.33, p. 9-22, 2006.
- CARVALHO, Joaquim de Montezuma de. *Panorama das Literaturas das Américas, de 1900 à actualidade*. Vol. 1. Angola: Edição do Município de Nova Lisboa, 1959.
- CERVERA, Hérib Campos. *Hombre Secreto*. Disponível em <http://www.poetaspoemas.com/herib-campos-cervera/hombre-secreto> > Acesso em 31 julho 2020.
- CERVERA, Hérib Campos. *Um homem frente ao mar*. Disponível em < [http://www.antonimiranda.com.br/Iberoamerica/paraguai/herib\\_campos\\_cervera.html](http://www.antonimiranda.com.br/Iberoamerica/paraguai/herib_campos_cervera.html) > Acesso em 31 julho 2020.
- CHAVES, Raquel. *Entrevista com Roa Bastos*. Diálogo, Asunción, 5 maio 1974. p. 33-7.
- JOZEF, Bella. *História da Literatura Hispano-Americana*. RJ: Editora UFRJ, 2005.
- MARTÍNEZ, José Luiz. *Unidade e Diversidade*, In: UNESCO. América Latina em sua Literatura. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Cidade atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano*. Campinas: Pontes, 2001.
- PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, Vol.1, 1993.
- QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidade*. Perú Indígena, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.
- REAL, Osvaldo González. *Escritos sobre literatura y arte del Paraguay y otros ensayos*. Servilibro, 2004.
- ROA BASTOS, Augusto. *El trueno entre las hojas*. Buenos Aires, Losada, 1971.
- ROA BASTOS, Augusto. *Hijo de Hombre*. Buenos Aires, Losada, 1953.
- ROA BASTOS, Augusto. *La jaula de oro*. Disponível em <https://poesiavanguardialatino.blogspot.com/2019/02/la-jaula-de-oro-poema-de-augusto-roa.html> > Acesso em 14 agosto 2020.
- ROMERO, Élvio. *Antología poética*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1981.
- ROMERO, Élvio. *Nosotros, los innombrables*. Ediciones La Tertulia, 1962.
- SAGUIER, Rubén Bareiro. Augusto Roa Bastos e a narrativa paraguaia atual. *Letras*, Curitiba (251: 335 - 346, ful. 1976. Disponível em < <file:///C:/Users/Seven/Downloads/19556-69552-1-PB.pdf> > Acesso em 14 agosto 2020.
- SAGUIER, Rubén Bareiro. Encontro de culturas, In: *América Latina em sua Literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SZEKUT, Andressa.; Oliveira, Jorge Eremites de. A Presença de Brasileiros na Recente Colonização do Paraguai. *Mediações*, Londrina, v. 21 n. 2, p. 303-331, jul/dez. 2016.
- UNIVERSIDADE DO TEXAS. *Revista de poesia e crítica*, Edições 6-9, 1979.

UREÑA, Pedro Enrique. *Seis ensayos em busca de nuestra expresión*. Buenos Aires: Babel, 1928.

VALLEJOS, Roque. *La literatura como expresión de la realidade nacional*. Asunción: El Lector, 1996.

### **CONTRIBUIÇÃO DE CADA UM DOS AUTORES**

Rosemary Conceição dos Santos: Pesquisa, Análise e Redação do Manuscrito. Participação ativa da discussão dos resultados.

José Aparecido da Silva: Participação ativa da discussão dos resultados. Revisão e aprovação da versão final do trabalho.

## Capítulo 2 – INTERCULTURALIDADES: REFLEXÃO CLÍNICO-POLÍTICA ACERCA DE IMIGRANTES E REFUGIADOS

Maria Cristina Figueira Louro

O imigrante lusitano até sai de Portugal para deambular [“vou por ai...”] em outros mares do além-mar; entretanto, o [“Medo de Existir”] é a tatuagem herdada que não sai de seus filhos.

Esta é uma comunicação descritiva em curso intitulada *Imigrantes e Refugiados – entre o medo de existir e/ou [Das Unheimliche] incômodo de ser na atualidade*.

A concepção da interculturalidade implica em fomentar o diálogo e as relações entre culturas, considerando, desta forma, os elementos da diversidade, do respeito mútuo e da visão dinâmica delas. Portanto, pensar a interculturalidade na clínica sugere propostas que visem desenvolver relações de cooperação, respeito e aceitação das singularidades entre grupos e sujeitos. Enfim, a concepção de interculturalidade implica um processo global amplo e democrático e políticas públicas de cooperação entre nações.

O propósito dessa escrita consiste em engendrar pensamentos num lugar informal de fala que, ao ser inserido neste livro sobre *Interculturalidades*, potencializa-se em reflexões sobre o Incômodo / estranheza/ angústia na experiência em grupos de imigrantes e de refugiados.

O fio condutor de tais reflexões consiste em saber: em que medida a ideia de banimento/e ou expropriação da terra natal insufla o afeto de angústia, a estranheza da “soledad”, ou mesmo um impertinente sentimento de não pertencimento? Algo como um “sentimento de não sentimento”, algo como um prenúncio do “Estrangeiro”, para convocar certo diálogo entre o Existencialismo e Psicopatologia Fundamental - cujo campo de pesquisa e interlocução é composto por múltiplas posições desde a psiquiatria, a psicanálise, a psicologia, até a sociologia.

### IMIGRANTES, APÁTRIDAS E REFUGIADOS

O imigrante, grosso modo, é aquela figura que entra em um país estrangeiro, com o objetivo de residir ou trabalhar. Visto a partir da perspectiva do país que o acolhe, o imigrante

é aquele indivíduo que veio do exterior. Os imigrantes, então, são aqueles que saem de seus países por opção com o objetivo de conseguirem melhores condições de vida ou sobrevivência.

Já o refugiado é aquela figura que se encontra fora de seu país de origem por medo de perseguição, seja relacionado a questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política ou a violação dos direitos humanos e conflitos armados. Portanto, denominam-se refugiados todas aquelas pessoas que se deslocam de um país para outro por motivos de guerras e/ou perseguição em seu país de origem. Quando pensamos no motivo da perseguição, esta pode ser oriundas de diversos determinantes como, religião, raça, opinião política, grupo social... Toda essa sorte de conflitualidade pode influenciar perseguição que resulta na violação dos direitos humanos e na consequente violência contra as pessoas. O refugiado dispõe da proteção do governo brasileiro e pode obter documentos, trabalhar, estudar e exercer os mesmos direitos que qualquer cidadão estrangeiro legalizado no país. O refugiado dispõe da proteção do governo brasileiro e pode obter documentos, trabalhar, estudar e exercer os mesmos direitos que qualquer cidadão estrangeiro legalizado no país.

A ideia de desterro e/ou banimento encontra-se na raiz constitutiva da ideia do adjetivo *apátrida*; e, também, com alguma nuance distintiva dos *refugiados*. O primeiro é efetivamente expropriado da terra natal; o segundo, por encontrar-se sob risco iminente de evanescência da vida, larga-se de sua terra em busca de um refúgio [um campo *Heimlich* para fazer jus a Freud]. Já o imigrante sai voluntariamente de sua terra na busca ideal do “sonho dourado” ou “terra prometida”

*O Brasil é internacionalmente reconhecido como um país acolhedor. Entretanto, pessoas refugiadas também encontram dificuldades para se integrar à sociedade brasileira.*

Nossa ideia é externar um devir projeto de pesquisa, que se fundamentará teoricamente na interseção entre os domínios da Psicopatologia Fundamental/Psicanálise e da Psicologia Social; que implique o que há de singular nos **modos de subjetivação**, - e o páthos nelas implicado - nas figuras dos refugiados e imigrantes de três países escolhidos: *Brasil, Espanha e Portugal*.

## **ANGÚSTIA E VIOLENCIA**

O arquivo de Freud sobre angústia é bastante extenso; contempla, praticamente, a quase totalidade de sua obra. Dito de outra forma, a ocupação de Freud com a temática da angústia encontra-se esparramado de forma plural por toda a obra. Entretanto, num sentido mais

conceitual, são apresentadas duas grandes teorias que, apesar de não serem contrapostas, sinalizam rupturas radicais no seu pensamento e, além disso, evidenciam preocupações epistêmicas e influências filosóficas muito distintas, apesar de estarem todas conectadas, de diferentes maneiras, à problemática da finitude. Refiro-me, de maneira sucinta, que o primeiro Freud (1895/2007), aquele da *démarche* científica, sistematizou a neurose de angústia a princípio influenciado pela corrente vitalista e crédulo de certo cientificismo; na teoria de 1926, o escancaramento da sua posição mortalista incide sobre suas concepções da angústia, isto aparece de forma magnânima como, por exemplo, o rochedo da castração.

Enfim, durante todo o percurso ao qual inventa a psicanálise, Freud ocupou-se e preocupou-se, tanto na teoria quanto na experiência clínica, em conferir à angústia a condição de afeto fundamental; insurgência intensiva que se apodera do eu. Assim, premente que esteve na busca pela origem de angústia, Freud (1923/1926/2007) postulou que esta é experimentada no EU. Tal postulação insinua, para esta investigação discursiva, uma porta que se entreabre; e, metaforizando o quadro *As Meninas*, de Velásquez, desnuda a necessidade de olhar uma montagem de cena sobre cena que aparece no quadro. O que isto quer dizer neste contexto? A necessidade de visitar os estatutos intrincados do *Eu* e do *Narcisismo*.

Curiosa é a contextualização do clima social ao qual emergiram os discursos de Freud e Heidegger – europeus contemporâneos - sobre a angústia. A Europa, com suas ideias iluministas, niilistas, destacou-se em relação ao resto do mundo; entretanto, era estranha a situação de Viena no início do século XX. O declínio do império austro-húngaro transformou-a no antro de uma cultura centrada na negação do futuro, no fascínio pela morte e no amor pela atemporalidade. Especial destaque ao período das grandes guerras, o cenário truculento em que Freud construiu suas teorias sobre a angústia que atravessam grande parte de sua obra; a primeira em 1915 e a segunda em 1926. Concomitante, emergia a obra de Heidegger, a qual discorreu sobre a disposição da angústia, - *Ser e Tempo*, publicação datada de 1927. Temporalidade circunscrita pelo nascimento, apogeu e declínio do ideário nazista, reconhecido como o grande Mal do século XX. Ideário que influenciou, de diferentes formas e posições, a produção teórica dessas vozes da angústia. Será este curioso sincronismo temporal um indício sinalizador da angústia como um afeto historicamente determinado?

### **ANGÚSTIA, SUJEIÇÃO E PODER**

Judith Butler, em seu livro *Ensaio de Guerra*, revela o discurso que modela e oprime minorias como das mulheres e gays, mas também de *refugiados e imigrantes*. Ela destaca

violências simbólicas e concretas que permeiam as relações contemporâneas. Então, que compreensão dos enquadramentos precisamos aprofundar nesses estudos para contribuir com políticas de afirmação da vida de refugiados e imigrantes?

**O inquietante se presentifica, também, onde os efeitos das guerras nos deixam desterritorializadas.** (grifo meu) Cabe a pergunta: Quais correlações podem ser estabelecidas entre angústia e sujeição, entre mal-estar, pulsão de morte e poder, a fim de lançar luz sobre na obscura *vida psíquica do poder*?

A filósofa americana, em entrevista concedida à Paula Escobar, enunciou: “As justificativas incoerentes e divagantes de Vladimir Putin para a guerra que ele está travando contra o povo da Ucrânia foram um exercício de patriarcalismo estridente e histérico”. Judith clama – categoricamente – *pela não violência na luta contra a injustiça*.

Existe programa de assistência e pesquisa clínica para escutar o páthos, encarnado como Angústia, medo e pânico, nas subjetividades dos refugiados e imigrantes no Brasil?

Precisamos abrir espaços de discussão e ampliar políticas públicas de saúde mental afirmativas, que considerem a clínica como prática política, a fim de acolher e incluir, a fim escutar e minimizar o sofrimento de refugiados e imigrantes no Brasil.

## **BIBLIOGRAFIA**

FREUD, S. (1919/2007) Lo Siniestro. IN: Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III

----- (1920/2007) Inibicion, sintoma y angustia. In: Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madri. Tomo III

BUTLER, J. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2015.

----- A vida psíquica do poder – Teorias da sujeição. Autêntica Editora. Belo Horizonte, 2018.

GIL, José. Portugal, Hoje – O medo de existir. Relógio D Agua. Lisboa, 2004.

LOURO, M.C.F. – Polifonias da Angústia: discursos na modernidade. [Tese de Doutorado na UFRJ – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2015.]

### **Capítulo 3: IMPACTOS DA PANDEMIA DA COVID-19 NA SAÚDE MENTAL DE POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: REVISÃO INTEGRATIVA**

Eduardo Godoy da Rocha

Alberto Mesaque Martins

#### **Introdução**

No final do ano de 2019, o mundo se deparou com o surgimento de um novo vírus, o SARS-CoV-2, que disseminou a doença denominada *coronavirus disease-19*, ou, simplesmente, COVID-19, na população mundial (OMS, 2020). Essa enfermidade ganhou status de pandemia em março de 2020, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) considerou sua periculosidade, devido à rápida e descontrolada expansão geográfica do vírus às altas taxas de transmissão e letalidade (OMS, 2020).

A COVID-19 demonstrou o mesmo comportamento nas mais variadas populações pelo globo, vitimizando ainda mais as minorias, devido às suas condições clínicas e sociais (Matta *et al.*, 2021; Minayo; Freire, 2020). Conforme lembra Matta *et al.* (2021, p. 15), “um vírus sozinho não faz pandemia, tampouco explica o processo saúde e doença presente em diferentes contextos”. Estudos apontam que o grau de letalidade da nova doença entre os indígenas brasileiros foi, percentualmente, maior que em outras populações dentro da nação, devido ao seu sistema imunológico não ser tão estimulado, por causa de seu isolamento social (El Kadri *et al.*, 2021; Oliveira *et al.*, 2020; Santos; Pontes; Coimbra JR., 2020).

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) apresentou relatório, em dezembro de 2020, indicando que a taxa de mortalidade entre os povos originários pela COVID-19 era 16% maior que a do restante da população (El Kadri *et al.*, 2021). Além dos prejuízos biológicos que o vírus pode causar, estudos apontam que a doença e as medidas de distanciamento social também trouxeram sofrimentos psíquicos, sobretudo aos grupos mais pobres e socialmente vulneráveis (Matta *et al.*, 2021; Oliveira, 2020; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020).

Além disso, as medidas de prevenção da doença exigem capacidade financeira para se manter isolado por tempo suficiente para frear o contágio, ao mesmo tempo que o convívio

coletivo entre os indígenas é condição fundamental para sua subjetividade e saúde mental (El Kadri, 2021; Matta *et al.*, 2021).

É importante destacar que, durante os períodos mais críticos da pandemia, o distanciamento social também impôs aos indígenas a impossibilidade de praticar seus rituais fúnebres, de extrema importância para eles, que, assim como o restante da população brasileira, também se depararam com o desconhecimento sobre as consequências da nova doença, com as mudanças na dinâmica social e a falta de preparo das lideranças políticas para tratar destes aspectos, somados a um grande número de perdas de familiares e pessoas da comunidade (Matta *et al.*, 2021; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020). Conforme aponta El Kadri *et al.* (2021, p. 25),

[...] se tais agravos já existiam entre os povos indígenas, a pandemia do novo coronavírus, além de intensificar tais fenômenos no contexto de muitas aldeias, também instituiu novas formas de sofrimento psíquico no âmbito das comunidades já traumatizadas pelo violento processo de colonização a que foram submetidas.

Apesar das lutas dos movimentos sociais indígenas no Brasil, assim como em diversos países da América Latina, os “indígenas ainda enfrentam diferentes desafios que incluem viver em condições precárias de saneamento e habitação, lidar com confrontos violentos de invasores aos seus territórios, discriminação social, entre outras condições que afetam tanto a condição clínica, como a saúde mental dessas pessoas” (Oliveira *et al.*, 2020; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020). Assim, ao longo da pandemia, esses povos se voltaram para suas práticas de autoatenção, que, para Menéndez (2009, p. 43), quer dizer “a primeira atividade que o grupo de suporte de um sujeito enfermo realiza em busca da recuperação da sua saúde”.

Nesse sentido, podemos considerar que a mobilização da APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil ao se dirigir ao Supremo Tribunal Federal (STF) para requerer seus direitos em relação ao enfrentamento da COVID-19, representando mesmos povos indígenas sem a necessidade de um órgão do governo que os tutelasse, é uma prática de autoatenção frente à pandemia (Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020). Porém, as práticas de promoção da saúde dos indígenas geralmente mobilizam a comunidade inteira ou membros familiares, limitando o obediência da recomendação do distanciamento social enquanto medida de prevenção (Matta *et al.*, 2021; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020).

Essa recomendação impetrou grande sofrimento aos indígenas (Matta *et al.*, 2021; Noal; Silva, 2020), visto que o “isolamento em contexto comunitário, onde a partilha de substâncias corporais e de alimentos é constitutivo das sociedades indígenas” (El Kadri *et al.*, 2021, p. 26).

Vale ressaltar que o modo de perceber uma pandemia também atinge de maneira diferente os indígenas (El Kadri *et al.*, 2021). Para essas pessoas, uma pandemia remete ao passado, estando a COVID-19 ligada ao processo de colonização e disseminação de doenças trazidas por colonizadores, ainda muito presente na memória dos indígenas. Como relatam Veron e Guimarães (2020), os brancos registram suas memórias de forma estática, através da escrita, que relembra o passado. Entretanto, para os indígenas, não há ruptura entre o passado e o presente: o mal que matou seus antepassados é o mesmo de hoje, e aciona as memórias (Noal; Silva, 2020).

Assim, a COVID-19 relembra todas as doenças e epidemias que o processo de colonização trouxe, mesclando passado e presente, uma vez que a oralidade que trata da história é atemporal (Noal; Silva, 2020; Santos; Pontes; Coimbra Jr., 2020). Desse modo, pode-se considerar que o prejuízo na saúde mental do indígena seja maior que nos brancos, que estão experimentando um processo dizimador por doença infectocontagiosa como se fosse um acontecimento isolado dentro de sua história (Noal; Silva, 2020; Veron; Guimarães, 2020).

Entendendo que, como um tema atual e ainda em construção, dinâmico pelo cotidiano ainda pandêmico, é necessário um estudo sobre a produção acadêmica que está sendo elaborada sobre o assunto, realizou-se esta revisão integrativa, buscando identificar e analisar a produção científica acerca dos impactos da pandemia da COVID-19 na saúde mental dos povos indígenas brasileiros.

## **Métodos**

Para a investigação do tema, optou-se por realizar a revisão integrativa, que, segundo Crossetti (2012, p. 8), “sintetiza resultados de pesquisas anteriores, ou seja, já realizadas e mostra sobretudo as conclusões do corpus da literatura sobre um fenômeno específico, compreende pois todos os estudos relacionados à questão norteadora que orienta a busca desta literatura”. Desse modo, o confronto dos dados nos permite vislumbrar conclusões e discussões com maior amplitude sobre o tema e identificar onde estão faltando reflexões e pesquisas mais aprofundadas. Portanto, a revisão integrativa é uma ferramenta que possibilita observar a construção científica e nos mune de dados importantíssimos que ajudam a conduzir nossa própria pesquisa (Crossetti, 2012).

Assim, a pesquisa foi conduzida em três bancos de dados: a *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), os Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PEPSIC) e a biblioteca Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), utilizando os termos booleanos “indígenas” e “COVID-19”.

Como a pandemia, além de todo impacto na saúde física e na organicidade, afetou as relações e dinâmicas sociais, é impossível, dentro da perspectiva psicológica, desvencilhar seus prejuízos na vida social dos possíveis impactos na saúde mental. Diante disso, não se optou por usar “saúde mental” como termo de busca, pois entende-se que este é um construto positivista essencialmente eurocêntrico e que talvez não tenha sentido nas culturas indígenas. Ademais, esse procedimento não restringe o resultado da pesquisa, e permite atingir um número mais abrangente de produções. A busca também foi realizada na língua inglesa, a partir dos termos “Indigenous” e “COVID-19”. A pesquisa nas bases citadas foi realizada entre os meses de agosto e setembro de 2022.

A primeira etapa da busca em português resultou em 17 produções na SciELO, 02 na PEPSIC, e 78 na LILACS. A busca em inglês apresentou 36 artigos na SciELO, e 80 na LILACS. A busca com marcadores em inglês na PEPSIC não resultou material. Conforme consta na Figura 1, nessa etapa, foram identificadas 213 publicações. Em seguida, excluíram-se os artigos repetidos, restando 189 publicações.

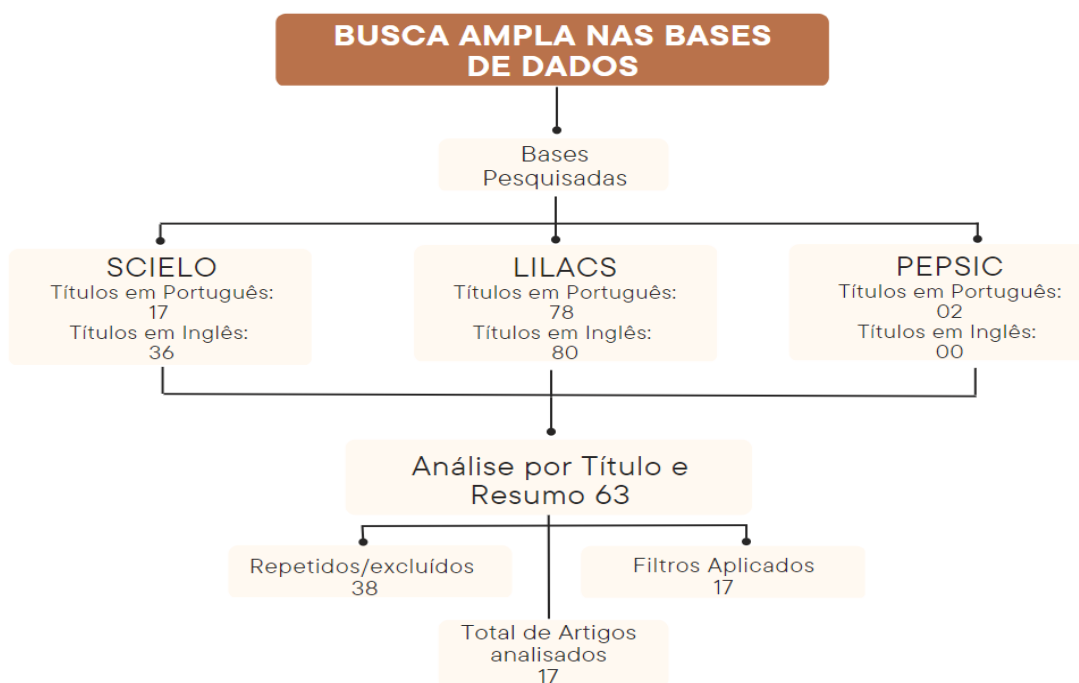
Na etapa seguinte, foram utilizados os seguintes critérios de inclusão: a) publicações disponibilizadas por completo nos bancos de dados, gratuitamente; b) ser artigo científico ou cartilhas desenvolvidas por governos; c) publicações que incluíssem povos indígenas de territórios no Brasil; d) abordar aspectos psicossociais desses grupos; e e) ser uma pesquisa referente à pandemia da COVID-19.

Por conseguinte, foram considerados os seguintes critérios de exclusão: a) publicações não disponibilizadas na íntegra e/ou com acesso pago; b) outras produções, como livros, teses e dissertações; c) estudos sobre populações indígenas com territórios em outros países; d) artigos que abordassem apenas aspectos biomédicos, sem ênfase à saúde mental dos povos indígenas em meio à pandemia da COVID-19.

Não foi necessário considerar o período de publicação, já que a pandemia é recente e ainda perdura. Os idiomas que foram encontrados nos Bancos de Dados foram Português, Espanhol e Inglês, e todos os textos foram incluídos.

Após a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão, restaram 17 produções, que compuseram o *corpus* de análise desta revisão integrativa.

**Figura 1** – Fluxograma da construção da pesquisa na base de dados



Fonte: elaborado pelo autor.

Considerando a diversidade dos tipos de publicação, optou-se pela leitura e análise dos artigos, a fim de dar subsídios para a crítica das cartilhas. Após a seleção dos trabalhos, todas as publicações foram lidas, na íntegra, e, desse modo, foi feita a análise dos artigos, relacionando-os às cartilhas produzidas por governos.

Na primeira etapa de análise, ainda considerando os pressupostos da revisão integrativa (Crossetti, 2002), foram realizadas leituras aprofundadas de todas as publicações selecionadas. Em seguida, procedeu-se à caracterização dos estudos e autores, elencando informações como características dos autores, anos de publicação, região e a instituição que promoveu a pesquisa. Na segunda etapa, realizou-se a integração dos achados das publicações, buscando identificar os pontos convergentes e divergentes, seguida da construção de inferências a partir dos achados.

## Resultados

### Caracterização dos Estudos

Percebe-se que, apesar do número significativo de produções envolvendo populações indígenas e a pandemia da COVID-19 identificadas nas primeiras consultas aos bancos virtuais, ainda são incipientes e escassas as publicações que abordam os impactos da pandemia na condição psicológica dos povos indígenas, como mostra a tabela abaixo.

**Tabela 1** – Artigos que compuseram a análise da produção científica selecionados

TÍTULO	AUTOR(ES)	NO
A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da COVID-19	Silva; Estellita-Lins, 2021	021
Antes sós do que mal acompanhados: contato e contágio com povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil e desafios para sua proteção e assistência à saúde	Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020	020
Populações indígenas no contexto da Pandemia COVID-19	Pereira <i>et al.</i> 2021	021
Intervenciones en mitigación y contención contra la COVID-19 implementadas en pueblos indígenas de Perú, Brasil, Colombia y Ecuador	Ministerio de Salud de Peru. Dirección General de Intervenciones Estratégicas en Salud Pública. Dirección de Pueblos Indígenas u Originarios.	022
Actualización epidemiológica: COVID-19 en pueblos indígenas en las Américas - 5 de agosto de 2020	Organización Panamericana de la Salud.	020
Consideraciones relativas a los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos étnicos durante la pandemia de la COVID-19	Organización Panamericana de la Salud.	020
COVID-19: plano de contingência do Distrito Sanitário Especial Indígena de	Mato Grosso do Sul. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena.	020

Mato Grosso do Sul, 2020	Distrito Sanitário Especial Indígena.	
Decreto Legislativo que establece acciones para la protección de los pueblos indígenas u originarios en el marco de la Emergencia Sanitaria declarada por el COVID-19	Perú. Congreso de la República.	020
Directiva sanitaria para el abordaje del manejo de cadáveres a causa de la COVID-19 en localidades con población indígena y originarias. Directiva Sanitaria N° 112-MINSA-2020-DGIESP	Ministerio de Salud de Peru; Dirección General de Intervenciones Estratégicas en Salud Pública.	020
Orientaciones para la conformación y funcionamiento del Comando COVID-19 Indígena a nivel regional: Documento técnico	Ministerio de Salud de Peru; Dirección General de Intervenciones Estratégicas en Salud Pública.	020
Plano de contingência nacional para infecção humana pelo novo coronavírus (COVID-19) em povos indígenas	Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena.	020
Portaria SESAI n. 16 que institui o Comitê de Crise para planejamento, coordenação, execução, supervisão e monitoramento dos Impactos da COVID-19 no âmbito da Saúde dos Povos Indígenas	Conselho Nacional de Secretários de Saúde (Brasil).	020
Portaria Sesai n. 55 que institui a Equipe de Resposta Rápida, no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, para enfrentamento da pandemia de COVID-19 no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena	Conselho Nacional de Secretários de Saúde (Brasil).	020
Recomendações às populações indígenas para o enfrentamento à pandemia de COVID-19	Santa Catarina (Estado). Secretaria da Saúde	020
Alerta Epidemiológico: COVID-19 entre os povos indígenas nas Américas	Organização Pan-Americana da Saúde.	020

Portaria Sesai n. 36 que institui o Comitê de Crise Nacional para planejamento, coordenação, execução, supervisão e monitoramento dos impactos da COVID-19 no âmbito da Saúde dos Povos Indígenas	Conselho Nacional de Secretários de Saúde (Brasil)	020
Recomendações para contenção da infecção humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em povos indígenas no Estado do RS	Rio Grande do Sul (Estado). Secretaria da Saúde.	020

---

Fonte: elaborado pelos autores.

A ausência de estudos sobre o tema revela a invisibilidade das populações indígenas na academia e nas políticas públicas, o que gera preocupações, já que se trata de um grupo bastante expressivo e socialmente vulnerável, sobretudo na América Latina. É preciso lembrar que a população indígena ainda encontra desafios relacionados à sua escolarização ao ingresso e à permanência no ensino superior, sendo ainda menor a presença desse grupo na Pós-Graduação (Lima, 2018).

Em todos os casos, os estudos foram conduzidos por autores brasileiros que não são indígenas, mas que têm os povos tradicionais como objeto de estudos recorrentes. A falta de autores indígenas também reforça um cenário acadêmico hegemônico, composto de uma população branca e “parda”, em sua maioria, advindas dos grandes centros urbanos, mantendo-se os estigmas no acesso dos grupos sociais não elitizados, como os negros, pessoas acometidas por algum transtorno mental ou deficiência física, a população LGBTQIA+, os indígenas, entre outros. Além disso, o pequeno número de autores indígenas parece refletir os efeitos de uma visão eurocêntrica sobre a dinâmica dessas populações, trazendo interpretações muitas vezes mediadas pela ética cristã e europeia, não raramente, de forma etnocêntrica.

É relevante também o fato de a maioria dos pesquisadores serem vinculados a universidades ou instituições do sudeste brasileiro (aproximadamente 80%), mesmo esta não sendo a região com maior número de população indígena no país. Mais uma vez, isso aponta a hegemonia da academia nessas regiões e o posicionamento elitista das produções científicas, bem como o distanciamento, de quem faz as pesquisas, dos grupos étnicos.

Apesar de os artigos analisados abordarem a condição psicológica, nem todos os seus autores são profissionais especializados nessa área: três autores são formados em medicina, sendo dois da medicina preventiva, e um da psiquiatria; um autor é formado em Relações Internacionais; e um psicólogo é um dos autores de “Antes sós que Mal Acompanhados”. Outros autores psicólogos compõe o rol do artigo “Populações Indígenas no Contexto da Pandemia COVID-19” junto com uma filósofa autodeclarada indígena e uma cientista social.

É interessante ressaltar que o conjunto de publicações inclui diversos grupos indígenas, como os Yanomamis, contemplados nos 3 artigos selecionados (Silva; Estellita-Lins, 2021; Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Pereira *et al.*, 2021), os isolados Panará, Zo’é, um povo que não tem denominação, mas é conhecido como “os isolados do Xinane”, e os Krahô, localizados no Xingu (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020).

Por se tratar de estudos cujos autores estão familiarizados e bastante envolvidos com os povos indígenas, os trabalhos foram resultados de pesquisas e entrevistas *in loco* e revisão bibliográfica, trazendo, assim, a possibilidade de dar voz aos indígenas, ainda que sejam trabalhos promovidos por pesquisadores não indígenas. Assim, apesar do eurocentrismo supracitado, com predominância de autores brancos, do sudeste brasileiro e de cultura ocidental, que traz influencia a leitura dos dados, trata-se de pesquisas relevantes, e que respeitam a cultura objeto de estudo minimamente, se comparado com o restante da sociedade brasileira.

## **Discussão**

### **Impactos da Pandemia na Saúde Mental dos Indígenas**

Todos os artigos estudados na revisão integrativa relatam que o maior prejuízo que a pandemia da COVID-19 trouxe para a dinâmica psicossocial dos povos estudados diz respeito às medidas de biossegurança propostas pela OMS e suas consequências (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Silva; Estellita-Lins, 2021; Pereira *et al.*, 2021). Em referência às perdas de vidas e à infecção, os indígenas elaboram de uma maneira mais positiva, em relação com os aspectos subjetivos da pandemia, ainda que seja doloroso de qualquer forma (Santos *et al.*, 2020). Eles vislumbram essa questão como algo decorrente da colonização (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Silva; Estellita-Lins, 2021), concebendo-a como mais um episódio de um processo aniquilador que começou em 1500, e que ainda se encontra em curso, de modo que, para os indígenas, não é algo diferente, mas sim parte do mesmo processo (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Silva; Estellita-Lins, 2021; Pereira *et al.*, 2021).

Analisando as vivências de indígenas Yanomamis, Silva e Estellita-Lins (2021) chamam a atenção para a utilização do termo “Xawara”, que é a tradução, na língua Yanomami, para “pandemia”. Segundo os autores, esse termo reflete a compreensão desse grupo de uma continuidade do processo de colonização. Em outras palavras, a pandemia da COVID-19 não é algo novo ou isolado, mas um novo efeito da invasão dos brancos ao território Yanomami. Os autores também destacam o quanto as medidas de biossegurança estipuladas pela OMS violam a cosmologia dos povos tradicionais e ocasionam grande prejuízo aos seus processos psicossociais. Nesse sentido, afirmam que

A teoria da infecção só enxerga luta imunológica do organismo contra moléculas vivas estranhas. Não se trata de pressupor ou buscar a paz perpétua das ciências, mas de deixá-las em suspenso enquanto ecoa um sussurro do tipo ‘há algo mais importante em causa’ (Silva *et al.*, 2021, p. 283).

Para os Yanomamis, a xawara foi desencadeada pelo garimpo ilegal, já que esta modalidade perfura e fere a terra, liberando a pandemia das entranhas do planeta para a atmosfera (Silva; Estellita-Lins, 2021). Ademais, é importante reconhecer que o garimpo favorece a proximidade dos brancos que invadem os territórios indígenas e, em meio às violências perpetradas, também levam suas enfermidades aos yanomamis, além dos metais pesados e tóxicos utilizados no garimpo que envenenam os rios utilizados pelos indígenas para a sobrevivência. Segundo Rodrigues, Albertoni e Mendonça (2020, p. 87), “é muito importante que os povos isolados ganhem visibilidade e que nossa sociedade compreenda sua opção pelo isolamento por conta de experiências passadas que deixaram marcas traumáticas”.

Em outro estudo, desenvolvido por Rodrigues, Albertoni e Mendonça (2020), sobre as experiências de povos isolados da Amazônia, como os Panará, os Zo’ê, e os isolados do Xinane, constatou-se que a pandemia atingiu povos dessas etnias, cujos sistemas imunológicos são bastante vulneráveis às infecções trazidas pelos brancos. Na mesma direção, Pereira *et al* (2021), investigando os impactos da pandemia entre os Yanomamis, chama atenção para o fato de os povos indígenas estarem mais expostos a situações de vulnerabilidade física, imunológica e política, fortemente relacionadas ao isolamento dos seus territórios. Assim como no estudo de Silva e Estellita-Lins (2021, p. 273), essa população percebe a pandemia como parte do processo iniciado em 1500 e nunca acabado, ou seja, não a enxergam como um momento novo.

A revista “Bem-viver: Saúde Mental Indígena” compila vários artigos abordando a dinâmica dos povos indígenas da Amazônia, e traz artigos referentes à pandemia e ao seu impacto nessa população. Esse dossiê discute como as infecções trazidas da Europa se constituíram em importantes armas na colonização e dizimaram populações inteiras por causa da ineficácia imunológica dos indígenas frente às infecções, não pela incapacidade de produzir anticorpos, mas pela falta de contato prévio com os patógenos, o que torna fatais muitas das doenças. Segundo os autores:

Entre os fatores que explicam a alta mortalidade em consequência do contato está a falta de memória imunológica do grupo para os agentes infecciosos introduzidos pelos agentes do contato e, em alguma medida, a homogeneidade genética dos grupos isolados devido aos casamentos endogâmicos. Estudos mostram que os indígenas produzem anticorpos como qualquer pessoa, o que de alguma maneira afasta a ideia de que esses povos não tivessem competência imunológica adequada. O estilo de vida comunitário, com casas que acolhem um número maior de pessoas, a partir de outra concepção de família, com grande compartilhamento de objetos e falta de acesso a vacinas e cuidados de saúde, também ajudam a explicar a rápida transmissão das doenças infecciosas e o comprometimento da organização social e de sua subsistência (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020, p. 5).

Como as medidas de prevenção e redução das curvas de contágio, sobretudo nos momentos mais críticos da pandemia, requeriam o afastamento de seus pares, esse processo afetou o cotidiano dos povos indígenas, fortemente marcado pelo convívio social e pelo compartilhamento, gerando angústia e sofrimento entre esses grupos (Silva *et al.*, 2021). Os indígenas apresentam um nível de coletividade e confraternização muito mais exacerbado que a população de cultura eurocêntrica (Ferreira, 2021). A ordem do distanciamento social é algo inalcançável dentro das aldeias, e isso só é necessário justamente pelo desrespeito ao isolamento almejado por esses povos, que levou o novo coronavírus a eles, pelo homem branco.

Além da necessidade de distanciamento social orientada pela OMS, os estudos também chamam atenção para os efeitos dessas medidas na interrupção dos rituais funerários desses povos, com impactos negativos na condição psicológica dos membros da comunidade, não só individualmente, mas do ponto de vista coletivo (Silva; Estellita-Lins, 2021).

Nessa vertente, Silva e Estellita-Lins (2021) constataram o desespero vivido pelos Yanomamis ao não poderem praticar seus rituais fúnebres, já que, para isso, era necessário o

corpo do morto, para que este pudesse ser tratado à maneira Yanomami, a fim de evitar desequilíbrio espiritual. Segundo os autores, no ritual dos Yanomamis, o corpo é manipulado por longos períodos, e existem vários procedimentos até que se tenha findado.

Contudo, o mais importante é que todo o ritual seja conduzido para que o morto possa estar totalmente desapegado do mundo material e consiga descansar em uma aldeia-floresta em outra dimensão. Porém, sem esse ritual totalmente completado, segundo a cosmologia, o morto ficaria apegado à sua família e à sua comunidade para sempre, trazendo doenças e atraindo seus pares para a morte. No entanto, desconsiderando toda a cosmologia desse grupo, nas etapas mais graves da pandemia, muitos indígenas foram enterrados em valas comunitárias, assim como ocorreu com pessoas não indígenas pelo resto do país, e conforme preconizado e orientado na Directiva Sanitária Nº 112-MINSA-2020-DGSP, expedida pelo Ministério da Saúde do Peru, que também trabalha com populações indígenas que residem em território brasileiro.

Ou seja, para os sobreviventes, todos os Yanomamis que estão enterrados em valas comuns, vitimados pela COVID-19, irão conduzir sua aldeia para muitos males e representam um desequilíbrio enorme entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Todos os povos que foram estudados nos artigos elencados apresentam uma necessidade imensa do ritual correto para o adeus ao morto, muito mais que pelo luto e pela despedida, mas para a preservação da harmonia espiritual e a manutenção da aldeia e da comunidade (Rodrigues, Albertoni; Mendonça, 2020; Silva; Estellita-Lins, 2021). Foi unânime, também, que todos os rituais praticados pelos povos originários, respeitando as particularidades, significados e exclusividades de crenças entre uma etnia e outra, são rituais de manutenção do status quo da aldeia: dos ciclos da natureza, do convívio com os animais e do equilíbrio espiritual (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Silva; Estellita-Lins, 2021; Pereira *et al*, 2021).

Ao impor modificações desses rituais em nome de uma segurança médica baseada em evidências, sem o diálogo com as lideranças indígenas e sem considerar a cosmologia dos povos, essas medidas colocam em perigo toda a forma de viver e provocam o desequilíbrio do mundo, gerando uma angústia coletiva muito mais concreta que o luto e o medo de morrer por uma infecção. Silva e Estellita-Lins (2021, p. 271) lembram que “o enterro biosseguro ao fazer permanecer o morto, além de ser fato revoltante e uma dor profunda para os parentes, representa um desequilíbrio perigoso entre o mundo dos vivos e dos mortos”.

## **Intervenções da Política Indigenista frente à Pandemia**

O poder público interveio nas comunidades à sua maneira, trazendo a ciência do homem branco e promovendo abusos colonialistas. Em todos os artigos analisados, apareceram como ações da Saúde Pública a testagem nas aldeias e o repasse de orientações de biossegurança e falas sobre a pandemia, a doença e os sintomas (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020; Silva *et al.*, 2021; Pereira *et al.*, 2021).

Conforme apontado no estudo de Rodrigues, Albertoni e Mendonça (2020), os indígenas se isolaram justamente para evitar o contato com o branco e frear o processo colonizador. Contudo, o branco insistiu nessa proximidade, muito prejudicial às comunidades. Além disso, o poder público não levou em consideração a cosmologia das tribos na procura de diminuir a infecção dentro das aldeias.

O Plano de Contingência DSEI-MS, de 27 de abril de 2020, produzido pelo Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul, vinculado ao Ministério da Saúde, traz como objetivo “orientar a rede de atendimento [...] para atuação, identificação e manejo oportuno dos casos suspeitos de infecção humana pelo novo Coronavírus”. Neste documento, diz-se levar em consideração a atenção diferenciada à saúde e ao contexto sociocultural, mas em relação ao fluxo de referência no SUS, não é feita nenhuma referência à cosmologia dos povos indígenas.

Fica nítido na Directiva Sanitária n. 112, do governo peruano, que abrange etnias brasileiras fronteiriças, que o manejo dos corpos indígenas que faleceram em decorrência da COVID-19 atende às normativas de biossegurança, como colocado no quesito 5.4.2, que orienta que “nos casos de falecimento ocorrido nas localidades com população indígena e originárias, poderão ser consideradas algumas de suas tradições e costumes, sempre e quando não se ponha em risco a saúde pública”. Isso mostra, mais uma vez, que os gestores de saúde não construíram ações que proporcionassem conforto ou alívio às populações indígenas.

Enquanto cada etnia tem sua maneira de manejar as infecções levadas pelos brancos e conduzir todos os malefícios da colonização, o governo foi contraproducente ao anular a sabedoria dos povos como estratégia de combate à pandemia, e impor suas medidas ineficazes de biossegurança. É preciso pensar muito cuidadosamente em como orientar comunidades onde famílias compartilham as casas, e a manutenção da sua sociedade depende de atividades coletivas diárias, a manterem distanciamento social.

Novamente no “Xawara e os Mortos”, fica evidente como foi negligente a intervenção do governo:

Na disputa ao redor do sepultamento dos Yanomami, o resíduo patogênico que a biossegurança quer extirpar é qualquer possibilidade de permanência do vírus. O excesso que os Yanomami querem por sua vez eliminar é a permanência, também patogênica, dos mortos no mundo dos humanos vivos. O que se revela é que ambos os lados argumentam pelo perigo do morto em relação ao ordenamento social, contudo estão em relação de equivocação, o que o que está em disputa é o desequilíbrio provocado pelas permanências do cadáver (Silva; Estellita-Lins, 2021, p. 11).

As divergências ontológicas entre os indígenas e a saúde pública promoveram o bloqueio de estratégias dos povos originários frente à pandemia, e não surtiram efeito amenizador no número de mortos (El Kadri *et al.*, 2021), vista a incidência de mortalidade dentro das aldeias. A política indigenista brasileira de caráter protecionista (Rodrigues; Albertoni; Mendonça, 2020) gera a pacificidade e a atração dos povos, e leva a eles infecções para as quais seus sistemas imunológicos não estão preparados. A ideia de proteção a essa população isolada necessita ser reformulada, e intervir em sua dinâmica social e forçar o contato com o homem branco deve ocorrer somente quando aqueles estiverem comprovadamente sob iminente perigo na integridade de seu território; a política deve se preocupar em preservar seu modo de vida ao máximo, e não fazer com que a coexistência seja forçada, se não é respeitada sua socio cosmologia.

### **Considerações finais**

Em todos os artigos, apareceu o desrespeito aos ritos funerários dos povos indígenas pela Saúde Pública: seus mortos vitimados pela COVID-19 foram finados em um Hospital e enterrados em valas comuns, sem acompanhamento das famílias. Embora essas medidas atendam às normativas da Organização Mundial de Saúde, ela é percebida como uma violação sem proporção para eles, que praticam a espiritualidade diferentemente do ocidental eurocêntrico. A população estudada enxerga a pandemia como uma continuidade do fenômeno colonialista, não é algo novo para os indígenas, como está sendo pensado pela população não indígena, mas sim, mais uma fase da invasão europeia em seus territórios.

Esta pesquisa demonstrou a relevância dos povos indígenas para a ciência do branco e a importância de seu modo de vida para os indivíduos de cultura eurocêntrica. Com a aplicação

de poucos e simples filtros, chegamos a um número bastante pequeno de trabalhos sobre o tema, e concentrado em regiões de pouco contato com povos tradicionais e isolados. De todos os autores que compuseram os trabalhos aqui apreciados, apenas uma pessoa é autodeclarada indígena; porém, seus trabalhos foram de muita importância para demonstrar que o processo colonizador continua, quando aponta a não consideração do saber dos povos originários e a imposição da ciência baseada em evidências.

O fato de a ideologia branca ser hegemônica em relação ao saber indígena traz maior sofrimento a essa população que o próprio luto, o medo da morte e a perda dos entes queridos. O cerceamento de suas estratégias frente à pandemia leva os indígenas a uma angústia coletiva, mais que as vidas ceifadas.

Os indígenas convivem com as infecções trazidas pelos brancos há 500 anos, e a COVID-19 não é diferente, mas as intervenções da Saúde Pública nas aldeias, além de não prevenirem a COVID-19 ou mortes pelo Coronavírus, exacerbaram os instrumentos de colonização europeus e apontaram o desamparo dos povos originários pelo governo federal.

É imprescindível que haja o respeito à maneira de cada etnia em seu viver para que se amenize a colonização desenfreada que extingue culturas e tribos, assim como se faz de suma importância que se espalhem produções acadêmicas, pelo território brasileiro, de autores indígenas, justamente para que a visibilidade de suas relações sociais e interpretações da vida sejam respeitadas, e para que suas estratégias possam ser consideradas como válidas também fora das aldeias.

Porém, os resultados colhidos pelos autores foram praticamente os mesmos: a falta de estrutura e/ou amparo aos indígenas por parte do poder público, e a maneira como foi e está sendo tratada a pandemia junto aos povos tradicionais; a grande crítica se resume à não consideração das particularidades e da cultura dessa população, e à adoção ou indicação das mesmas profilaxias e cuidados recomendados para a população mundial em geral.

É unânime, entre os artigos analisados, que, ao querer adotar as medidas que a Organização Mundial de Saúde orientou, o poder público, além de não contemplar o modo de vida indígena, ainda fere violentamente sua cultura, seus saberes tradicionais e seu direito à prática cultural.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Plano de contingência nacional para infecção humana pelo novo coronavírus (COVID-19) em povos indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. **Plano de enfrentamento e monitoramento da COVID-19 para povos indígenas brasileiros**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. – 2ª edição – Brasília: Ministério da Saúde, 2002.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Portaria SESAI n. 16 que institui o Comitê de Crise para planejamento, coordenação, execução, supervisão e monitoramento dos Impactos da COVID-19 no âmbito da Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. **Portaria SESAI n. 36 que institui o Comitê de Crise Nacional para planejamento, coordenação, execução, supervisão e monitoramento dos impactos da COVID-19 no âmbito da Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. **Portaria SESAI n. 55 que institui a Equipe de Resposta Rápida, no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, para enfrentamento da pandemia de COVID-19 no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. *Narrative inquiry. Handbook of Complementary Methods in Education Research*. Routledge, 477-487, 2012.

CROSSETTI, Maria da Graça Oliveira. **Revisão integrativa de pesquisa na enfermagem: rigor científico que lhe é exigido**. Revista Gaúcha de Enfermagem, Porto Alegre, 2012.

EL KADRI, Michele Rocha (org.) *et al.* **Bem viver: saúde mental indígena**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, p. 377-448, 2018.

MATO GROSSO DO SUL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul. **COVID-19: Plano de Contingência DSEI-MS**. Campo Grande, 2020.

MATTA, Gustavo Corrêa *et al.* **Os Impactos Sociais da COVID-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; FREIRE, Neyson Pinheiro. **Pandemia exacerbada**

desigualdades na Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 25, p. 3555-3556, 2020.

MONTEL, Ana Lucia. **Governo Bolsonaro entope aldeias com cloroquina**. 2021.

OLIVEIRA, Roberta Gondim *et al.* Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, 2020.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Actualización epidemiológica: COVID-19 en pueblos indígenas en las Américas**. 2020.

\_\_\_\_\_. **Alerta Epidemiológico: COVID-19 entre os povos indígenas nas Américas**. 2020.

\_\_\_\_\_. **Consideraciones relativas a los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos étnicos durante la pandemia de la COVID-19**. 2020.

PANDOLFO, Ana Cristina; LINO, Jaisson Teixeira; CAMPOS, Luana. O lugar da cultura em governos autoritários: uma análise dos dois primeiros anos do governo Bolsonaro (2019-2020). **América Latina em perspectiva**, p. 301, 2021.

PEREIRA, Alessandra dos Santos *et al.* Populações indígenas no contexto da pandemia COVID-19. **Bem viver: saúde mental indígena**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021.

PERU. **Decreto Legislativo que establece acciones para la protección de los pueblos indígenas u originarios en el marco de la Emergencia Sanitaria declarada por el COVID-19**. Lima: Casa de Gobierno, 2020.

\_\_\_\_\_. **Directiva sanitaria para el abordaje del manejo de cadáveres a causa de la COVID-19 en localidades con población indígena y originarias**. Lima: Casa de Gobierno, 2020.

RIO GRANDE DO SUL. **Recomendações para contenção da infecção humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em povos indígenas no Estado do RS**. Porto Alegre, 2020.

RODRIGUES, Douglas; ALBERTONI, Lucas; MENDONÇA, Sofia Beatriz Machado de. Antes sós do que mal acompanhados: contato e contágio com povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil e desafios para sua proteção e assistência à saúde. **Saúde e Sociedade**, v. 29, p. e200348, 2020.

SANTA CATARINA. **Recomendações às populações indígenas para o enfrentamento à pandemia de COVID-19**. Florianópolis: Secretaria da Saúde, 2020.

SANTOS, Ricardo Ventura; PONTES, Ana Lucia; COIMBRA JR., Carlos E. A. **Um fato ‘social total’: COVID-19 e povos indígenas no Brasil**. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. 10, e00268220, 2020.

SILVA, Marcelo Moura; ESTELLITA-LINS, Carlos. A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, p. 267-285, 2021.

VERON, Valdelice; GUIMARÃES, Sílvia. Sobre máscaras, fumaça e fogo doméstico: experiências das mulheres Kaiowá na pandemia da Covid-19. **Vukápanavo-Revista Terena**, 2020.

## **Capítulo 4: DIREITOS HUMANOS, DIVERSIDADE CULTURAL E O ENSINO RELIGIOSO**

Armando de Araújo Silvestre

### **INTRODUÇÃO**

Sob a perspectiva dos Direitos Humanos (DH), o Ensino Religioso (ER) trata de educação e do pleno desenvolvimento da pessoa. A Constituição Federal de 1988, em seu art. 205 (caput) afirma que a educação tem como objetivo o pleno desenvolvimento da pessoa. E, em seu art. 6º, prescreve: “a educação é o primeiro direito social que deve ser garantido a todas as pessoas”. Neste contexto atual, as fontes devem estar em permanente diálogo, no sentido de buscar uma educação comprometida com o pleno desenvolvimento humano. Também a Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo 26, inciso II, afirma que: “a educação deve visar à plena expansão da personalidade humana”. Já o artigo 2º da Lei de Diretrizes e Base (LDB) nº 9394, de 1996, destaca que a educação tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando.

A problematização desta pesquisa se dá a partir da disciplina Ensino Religioso: questionando se o ER tem como norte uma educação comprometida com o texto constitucional, posto que fundamentado na LDB e se está de acordo e em diálogo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, para promover o pleno desenvolvimento da personalidade humana.

Como a educação não é apenas uma formação, mas uma condição formadora necessária ao próprio desenvolvimento natural, deste modo, a educação como direito de todos não deve se limitar em assegurar a possibilidade de leitura, de cálculo e da escrita, mas deve alcançar o pleno desenvolvimento das funções mentais e aquisição do conhecimento, suficientes para a adaptação da vida social atual. O ER, sob a perspectiva dos DH, deve ter compromisso com esse direito social, a educação, como algo inalienável à pessoa humana.

Para o professor e para todos os envolvidos com o ER, é demasiadamente importante que tenham sólido compromisso com uma educação que contribua para o pleno desenvolvimento da pessoa humana. Nessa justa medida, o ER deve promover uma educação comprometida com o pleno desenvolvimento da pessoa, pois, tal disciplina está também preparando crianças e adolescentes para o exercício pleno da cidadania, formando cidadãos emancipados, informados, autônomos, responsáveis, com visão crítica da realidade, conscientes dos seus direitos e deveres e dispostos a lutar em defesa de uma sociedade justa, igual e solidária. O objetivo e missão do ER, sob a perspectiva dos DH, é formar cidadãos comprometidos e dispostos a lutar em defesa dos direitos humanos.

## **1. Liberdade religiosa, diálogo inter-religioso e intolerância religiosa.**

A liberdade é um direito fundamental do ser humano, consagrado no artigo 5º, caput, da Constituição Federal Brasileira: trata-se de um direito inviolável. A garantia constitucional brasileira não é apenas das liberdades gerais, mas também há a garantia das liberdades específicas, tais como a liberdade de informação de imprensa, liberdade de manifestação do pensamento, a liberdade religiosa, entre outras. Na mesma Constituição Federal Brasileira (CFB, 1988, art. 5º inciso VI) a liberdade religiosa compreende a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. No aspecto da liberdade de crença, deve-se dizer que reside também a liberdade de não crer, uma vez que o que não tem qualquer filiação religiosa tem a liberdade de consciência e pode solicitar a tutela jurídica de tal direito.

A LDB 9394/1996, em seu artigo 3º trata especificamente dos princípios que regem o ensino ministrado nas instituições de educação. No seu § IV, a LDB trata sobre a liberdade e o apreço à tolerância. E a tolerância é o preço que se tem que pagar pela aventura de liberdade, em uma sociedade contemporânea, marcada pela diversidade e pluralismo de ideias, na qual é absolutamente necessário desenvolver a tolerância.

No campo religioso, a educação privilegia a liberdade religiosa e a laicidade do Estado. Em sua “Carta sobre a tolerância”, John Locke (2019) trata da tolerância com aqueles que diferem em assunto de religião de modo que agrada aos cristãos e também à razão genuína da humanidade, pois “que parece monstruoso que certos homens sejam cegos a ponto de não perceber, numa luz tão clara, a necessidade e vantagem dela” (Locke, 2019, p. 35).

A tolerância deve ser literalmente apreciada, como princípio fundamental da educação especialmente no ER (LDB 9394/96, art. 3º, inciso IV). Apenas se a escola estiver comprometida com esse preceito é possível construir uma sociedade madura, ética e solidária, em que os DH não são secundários, mas constitutivos, fundamentais e absolutamente relevantes para a democracia. Essa é a dimensão positiva da liberdade de religião: o Estado deve assegurar a permanência de um espaço para o desenvolvimento adequado de todas as confissões religiosas.

Em um Estado Democrático de Direito, é fundamental combater o fundamentalismo e assegurar a diversidade e o diálogo inter-religioso. Neste Estado, a ordem jurídica não pode se converter na voz exclusiva da moral de qualquer religião:

[...] os grupos religiosos têm o direito de constituir suas identidades em torno de seus princípios e valores, pois são parte de uma sociedade democrática. Porém, não tem o direito de pretender hegemonizar a cultura de um Estado constitucionalmente laico. (Piovesan, 2013, p. 344).

Por essa razão, o diálogo inter-religioso é fundamental e absolutamente relevante no espaço das escolas brasileiras, especificamente nas aulas de ER, uma vez que esta disciplina, nesse aspecto, deve ser desenvolvida de acordo com a Constituição Federal, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e com a LDB, constituindo uma importante contribuição para a promoção da liberdade religiosa, para o combate à intolerância e para o diálogo entre pessoas das diferentes religiões.

No contexto de uma sociedade marcada pelo pluralismo cultural, religioso e político, se encontram o pluralismo de ideias e as diferentes concepções pedagógicas. E todo esse pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas contribuem diretamente para a promoção dos DH. A beleza da democracia está na diversidade de ideias, de religiões, de culturas, que privilegiam o pluralismo de ideias, pois apenas a partir desse princípio é que é possível a formação plena do cidadão. Portanto, o ER sob a perspectiva dos DH, deve valorizar a diversidade de métodos pedagógicos e o pluralismo de perspectivas. Assim, contribuirá de forma decisiva para a formação de cidadãos capazes de viver a partir de suas perspectivas e respeitar aqueles que vivem e acreditam em perspectivas diferentes. É assim que se constrói um mundo com respeito e valorização dos direitos humanos.

## **2. Discussão sobre diversidade religiosa e Direitos Humanos: aprender a conhecer, respeitar e conviver.**

A lei 10.639/2003 tornou obrigatório o ensino sobre a cultura e história afro-brasileira e africana nas instituições públicas e privadas da educação básica. Tal conquista foi um marco importante no campo de diversidade étnico racial. Também está prescrito na CFB, art. 242, #1º: “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”. A partir disso, está claro o compromisso da Constituição com o multiculturalismo democrático, pois reconhece, promove, incentiva e harmoniza a diversidade cultural e étnica do povo brasileiro. Os direitos humanos, sob a perspectiva da diversidade étnico racial, têm papel fundamental e lugar constitutivo no ER:

[...] a ética dos direitos humanos é a ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de desenvolver as potencialidades humanas, de forma livre, autônoma e plena. É a ética orientada pela afirmação da dignidade e pela prevenção ao sofrimento humano”. (Piovesan, 2013, p. 379).

Um ER sob a perspectiva dos DH enfatiza a necessidade de políticas de ações afirmativas, como as cotas raciais, que têm como um dos seus objetivos promover igualdade de

oportunidades para todos. Dessa maneira, o ER contribuirá fundamentalmente para a promoção da dignidade humana e a construção de um país sem quaisquer tipos de discriminação.

Portanto, a CFB de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e a Convenção sobre os Direitos da Criança (ratificado pelo Brasil em 1990), introduziram no ordenamento jurídico brasileiro um novo paradigma que compreende a criança e ao adolescente como sujeitos de direito (Piovesan, 2013, p. 497). Nesse sentido, o ER enquanto disciplina da grade do Ensino Fundamental, deverá ser ministrada nos horários normais nas escolas brasileiras e deverá comprometer-se com a defesa intransigente dos direitos da criança e do adolescente.

É nisto que deve reside a contribuição do ER no processo formativo desses atores, na medida em que está absolutamente comprometido com a formação integral e responsável das crianças e dos adolescentes. Nesse sentido, o ER sob a perspectiva dos DH deverá ser uma ponte para a afirmação dos seguintes direitos à criança e ao adolescente: direito à vida e saúde; o direito à liberdade, ao respeito e à dignidade; o direito à convivência familiar e comunitária; o direito à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer; e o direito à profissionalização e à proteção no trabalho. Todos esses direitos são garantidos à criança e ao adolescente na cultura jurídica brasileira e na perspectiva internacional dos DH.

Insistindo na questão da constitucionalidade ou legalidade do ER, é necessário apontar sucintamente como a disciplina ER se encontra na Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Essa BNCC foi elaborada durante os governos dos presidentes Dilma Rousseff e Michel Temer, tendo passado por quatro gestões no Ministério da Educação (MEC), tendo sido seus ministros Renato Janine Ribeiro (de 6 de abril a 5 de outubro de 2015), Aloysio Mercadante (de outubro de 2015 até o afastamento da presidente Dilma em razão de processo de impeachment instaurado contra ela, quando foram exonerados todos os ministros), José Mendonça Bezerra Filho (de 2016 a 2018) e Rossieli Soares da Silva **(06/04/2018 a 31/12/2018)**.

Fruto destes esforços e muitas discussões, a BNCC teve três versões e várias alterações. Especificamente quanto ao Ensino Religioso, houve muitos percalços: quase a disciplina foi eliminada na terceira versão da BNCC, retornando na sua versão definitiva, com as Resoluções (nº 4 e 7/2010) do Conselho Nacional de Educação (CNE). O ER findou por ser incluído no currículo do Ensino Fundamental como área de conhecimento específica, não mais integrado à área de Ciências Humanas, nem mais como conhecimento complementar ou interdisciplinar.

No entanto, resta ainda, e principalmente, a interpretação equivocada da disciplina ER nas redes públicas de ensino neste país laico, ou leigo, como se pode corretamente dizer, pois são palavras sinônimas, mas como disciplina obrigatória e com sua matrícula facultativa. Isso causa muitas confusões e erros de interpretação: um Estado leigo e com ensino religioso,

obrigatório, mas de matrícula facultativa? De fato, o que isso tudo significa e o que se pode ou deve aplicar com relação ao ER?

Para responder a tais questões, é necessário afirmar que a disciplina ER se posta como “formação humana”, formação para a “cidadania”; e não meramente como disciplina “confessional, catequética ou doutrinária” etc. Para isso ocorrer, entra em cena a BNCC para orientar a elaboração de currículos, eliminando tantas leituras múltiplas, equívocos e distorções sobre o ER. A realidade brasileira é plurirreligiosa e traz como característica a diversidade. O ER está inserido neste contexto e é afetado diretamente por ele. Se, por um lado, a disciplina tem lei específica que a regulamenta, por outro lado, precisa dar conta da diversidade em termos de diferentes tradições religiosas presentes na sociedade brasileira. A escola e o ER podem educar o ser humano de hoje em sua busca por dar sentido para sua própria vida, levando-se em conta que a realidade brasileira é plurirreligiosa, pluricultural, e que ela tem como característica fundamental a diversidade religiosa, cultural e étnico-racial.

### **3. Revisão bibliográfica da legislação sobre a disciplina Ensino Religioso**

É necessário entender e seguir a legislação educacional nacional e prezar pela adequada formação de docentes para o ER com base na CR, como único modelo viável na atualidade em face da laicidade do Estado brasileiro, no âmbito da educação. Porém, isso ainda não se afirma na prática, pois o campo educacional perde sua autonomia frente à expansão de influências do campo religioso sobre ele e sobre o campo político. O ER com postura transdisciplinar pode criar conteúdos dialógicos no campo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) – que simplesmente a trataremos como CR -para um ensino laico, plural, democrático, interpretando as experiências do sagrado, aberto à complementaridade das disciplinas científicas para operacionalizar um ER laico, plural e republicano.

Um ER com postura transdisciplinar pode criar conteúdos dialógicos no campo da CR para um ensino laico, plural, democrático, interpretando as experiências do sagrado, aberto à complementaridade das disciplinas científicas para operacionalizar um ER laico, plural e republicano. A Ciência da Religião (CR) como área de conhecimento produtora de conteúdos traduzidos e aplicados ao Ensino Religioso (ER) aponta para progressos como:

- i. A CR se desdobra em estudos das religiosidades que dialogam com a crítica psicossocial, tratam dos fenômenos religiosos, buscam significados mais profundos nas tradições religiosas e em seus textos e escrituras sagrados.

- ii. A CR desenvolve conhecimento relacional apontando para o mistério da realidade existente entre e além das religiões.
- iii. A CR organiza o campo em atitudes transculturais e transreligiosas, fomenta o diálogo e engendra uma lógica para administrar controvérsias e construir o saber através dos campos inter e transdisciplinares.
- iv. A CR é área acadêmica que busca esclarecer a experiência humana do sagrado, tem base na História das Religiões, estuda fatos religiosos utilizando a Hermenêutica e a Fenomenologia da Religião.

Na legislação brasileira, sobre CR e ER, encontramos:

- A Constituição Federal (CF), de 1891 (republicana), instituiu a separação entre Igreja e Estado gerando reflexos na educação (cf. Seu art. 72). Embora tenha colocado a laicidade do Estado acima das crenças individuais e coletivas, o ER leigo sofreu as disputas e contradições entre católicos e liberais até 1930. Com isso, as forças sociais influentes fizeram com que, na prática, o ER continuasse a ser de domínio da Igreja Católica e ministrado a despeito de novas orientações constitucionais da república recém implantada.

- A CF de 1934 levou à promulgação do Decreto 19.941, em 1931, que passou a ser conhecido como a Reforma Francisco Campos, na qual se vislumbrava um novo ER, de oferta obrigatória e matrícula facultativa, conforme preferência confessional dos alunos, mas com maioria católica. Ou seja, o ER fora suspenso na CF Republicana e agora foi ressuscitado em 1934, na nova Carta Magna brasileira.

- A CF de 1937, apelidada de “a polaca”, é fruto da implantação, por Getúlio Vargas, da Ditadura do Estado Novo e não mais obrigava a frequência de alunos, nem mesmo obrigava professores a lecionarem o ER.

- A CF de 1946, chamada de “liberal”, apresentou um ER multiconfessional, cujas regulamentações perduraram até a nossa Primeira Lei de Diretrizes e Bases (LDB), em 1961.

- A CF de 1964, durante o regime de orientação militar, introduziu nas escolas a Educação Moral e Cívica (EMC) para o ensino de Primeiro Grau (Fundamental), para o Segundo Grau, Organização Social e Política Brasileira (OSPB), além de aulas de Artes e Educação Física, mas não cedeu espaço para o ER.

- A nossa atual CF é de 1988, a constituição cidadã, trazendo dissonâncias entre o caráter de Estado laico (liberdade de crença - art. 5º) e a separação entre Igreja e Estado (art. 19). Sua vitória no processo de redemocratização do país fez o ER perder seu caráter confessional.

A partir da nova CF de 1988, foi elaborada a nova LDB 9394 em 1996, alcunhada de Lei Darcy Ribeiro, cujo art. 33 trata o ER como disciplina de matrícula facultativa, mas ofertada nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental e sem ônus para os sistemas de ensino: seja eles confessionais ou interconfessionais. Na sua sequência, em 1997, foi elaborada a LDB 9475/97 que legisla sobre o ER como “[...] parte da formação básica do cidadão”; claramente voltada ao respeito à diversidade religiosa e à negação do proselitismo.

O Conselho Nacional de Educação (CNE) emitiu seu Parecer nº 97, em 1999, dando a autorização e o reconhecimento de cursos de licenciatura em Ciência da Religião. Porém, ainda era impossível criar Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN), mas nas DCN do Ensino Fundamental já se incluía o ER como área de conhecimento, como se constata a partir de 2013(2013). Quanto aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) o ER não era por eles contemplado. Diante disso, houve uma proposta de Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (PCNER) pelo Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) que passou a servir como referência para a organização do ER para alguns sistemas. No entanto, nem mesmo o FONAPER conseguiu cumprir a proposta de evitar abordagens proselitistas.

De fato, o único caminho que passou a habilitar docentes para o ER é a LICENCIATURA em Ciência da Religião, em igualdade de condições com demais áreas do conhecimento. E isso passa pelas edições da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), cuja primeira versão BNCC surgiu em 2015, quase 20 anos após a LDB de 1997. As suas versões foram sucessivas e coube ao FONAPER a comercialização de seus conteúdos:

- BNCC, versão 2015: foco em Competências e Habilidades e o ER estava ligado às Ciências Humanas;
  - BNCC, versão 2016: a Ciência da Religião ganha *status* de nova área de conhecimento (Resoluções do CNE, nº 4 e nº 7);
  - BNCC, versão 2017: o ER fica aos cuidados dos estados e municípios para o Ensino Fundamental, laico, científico – sua base passa a ser a História, a Filosofia, a Sociologia e estudos sobre o fenômeno religioso.
  - BNCC – competência 4: o ER com base em cursos de Licenciatura em CR para despertar a tolerância, conviver com a diversidade religiosa.
  - BNCC – competência 6: para defender os Direitos Humanos, o exercício da cidadania e a cultura da paz, pois somente um ER não-confessional, laico, pode desenvolver tais competências.
  - BNCC versão final (2018): Cabe à Licenciatura agrupada à Ciência da Religião habilitar docentes para o ER: somente um ER alinhado a uma ciência que não seja a Teologia, posto que nunca é a-confessional, mas que cabe à CR, poderá atender tal demanda.
- Importa afirmara que já há, no Brasil, cursos que se propõem a formar cientistas da religião habilitados ao ER e que os principais objetivos de algumas universidades públicas que já instituíram cursos de Licenciatura em CR são os de suprir a demanda para o Ensino

Fundamental, desta disciplina ER e nestes moldes da CR. O que permeia todos eles é a preocupação por uma formação que prepare especificamente para o ER: o olhar que lançamos sobre o fenômeno religioso não é confessional nem pertence a esta ou aquela “teologia”; sua base epistemológica é a Ciência da Religião. A área de conhecimento da CR favorece as práticas do respeito, do diálogo e do ecumenismo entre as religiões. Contribui com uma educação de caráter TRANSCONFESSIONAL que poderá incidir na formação integral. Entre as suas questões epistemológicas, estão:

- i. O ER não tem mais a ver com a educação religiosa, mas com a formação cidadã: trata de identidades e alteridades, manifestações religiosas e conhecimentos simbólicos e espirituais, de crenças religiosas, filosofias de vida, práticas religiosas e não religiosas.
- ii. O ER é uma educação “sobre” a religião e “da” espiritualidade, não mais “para” a prática da religião (tarefa da convivência familiar e confissões religiosas).
- iii. O ER busca uma visão sistêmica entre e para além das tradições religiosas transcendo-as nos conteúdos produzidos pela CR para o ER.
- iv. O ER no modelo CR supera antigos modelos catequético, teológico, pois o seu escopo é demonstrar quão relevante vem a ser uma adequada formação em CR para todo docente de ER.
- v. Este modelo de ER com base na CR trata pedagogicamente o conhecimento espiritual entre e além das experiências místicas, simbólicas e valores espirituais e culturais. Busca sentido mais profundo deste patrimônio cultural.

Esta revisão da legislação aponta algumas considerações parciais: a Religião não se ensina na Escola, mas neste espaço se pode refletir sobre o fenômeno religioso em busca de significado mais profundo e de sentido para a existência. Assim, se deve estudar as religiões como questão e não como dado, promover a educação esperançosa a partir dos conteúdos que a CR traduz para o ER em processos libertários. É necessário entender e seguir a legislação educacional nacional e prezar pela adequada formação de docentes para o ER com base na CR, como único modelo viável na atualidade, aberto à complementaridade das disciplinas científicas para operacionalizar um ER laico, plural e republicano.

#### **4. Conclusão ou Resultados da pesquisa: o Ensino Religioso como disciplina relevante sob a perspectiva dos Direitos Humanos**

Como conclusões ou considerações ao final deste artigo, porém não como conclusões finais, uma vez que o processo está em estudos, nos faz pensar que a revisão da legislação aponta algumas considerações parciais: a Religião não se ensina na Escola, mas neste espaço se pode refletir sobre o fenômeno religioso em busca de significado mais profundo e de sentido

para a existência. Assim, se deve estudar as religiões como questão e não como dado, promover a educação esperançosa a partir dos conteúdos que a CR traduz para o ER em processos libertários. É necessário entender e seguir a legislação educacional nacional e prezar pela adequada formação de docentes para o ER com base na CR, como único modelo viável na atualidade, aberto à complementaridade das disciplinas científicas para operacionalizar um ER laico, plural e republicano.

Quanto à área de Ciência da Religião (CR) como área de conhecimento produtora de conteúdos traduzidos e aplicados ao Ensino Religioso (ER):

- As CR se desdobram em estudos das religiosidades que dialogam com a crítica psicossocial, tratam dos fenômenos religiosos, buscam significados mais profundos nas tradições religiosas e em seus textos e escrituras sagradas.
- A CR desenvolve conhecimento relacional apontando para o mistério da realidade existente entre e além das religiões. Ela organiza o campo em atitudes transculturais e transreligiosas, fomenta o diálogo e engendra uma lógica para administrar controvérsias e construir o saber através dos campos inter e transdisciplinares.
- A CR é área acadêmica que busca esclarecer a experiência humana do sagrado, tem base na História das Religiões, estuda fatos religiosos utilizando a Hermenêutica e a Fenomenologia da Religião.

O ER que conte com docentes formados adequadamente em Licenciaturas em CR, poderá esperar conquistas de extrema importância para os Direitos Humanos: as garantias constitucionais das liberdades gerais e específicas, tais como a liberdade religiosa, o diálogo inter-religioso e a liberdade de crença. Com isso, se vislumbra a dimensão positiva da liberdade de religião como um espaço para o desenvolvimento de todas as confissões religiosas, como um salutar combate ao fundamentalismo e ao fanatismo. Um Estado democrático de direito assegura esse diálogo inter-religioso e diversidade (vide LDB 9394/96, art. 3º: ensino nas instituições públicas / §iv: tolerância). Este, portanto, é o vislumbre que se tem do ER conforme à CFB, ONU, LDB para o combate à intolerância, disposta para o diálogo inter-religioso, com pluralismo cultural, religioso, político: um ER para formação plena do cidadão. Na CF de 1988, em seu art. 242, trata das contribuições com as diferentes etnias e culturas, a exemplo da conquista obtida com a Lei 10.639/2003 – o ensino de Cultura e História Afro-brasileira e africana.

Outra conquista é o multiculturalismo democrático, pois este modelo de ER enfatiza a necessidade de políticas de ações afirmativas para promover a igualdade de oportunidades, a dignidade humana, sem discriminação (CF, Estatuto da Criança e do Adolescente, a Convenção

dos Deveres da Criança, de 1990): crianças e adolescentes são sujeitos de direitos e o ER que defende tais direitos, estará absolutamente comprometido com a formação integral e responsável. Afirma-se, assim, um ER como ponte para afirmar direitos à vida, saúde, dignidade, liberdade, profissionalização; um ER em consonância com educação transformadora capaz de provocar mudanças paradigmáticas para a convivência com a diversidade cultural e religiosa. A base está no ponto em que o ER reflita sobre o fenômeno religioso com um olhar científico, pois, neste Modelo de ER com base em CR, o ER não é educação religiosa, catequese, fundação da moral, mas proposta não-proselitista de um ER “sobre” as religiões, reconhecendo-as como instrumentos para cidadania ativa.

Com o recurso à BNCC, finalizamos com as habilidades indispensáveis requeridas a partir desta disciplina: manifestar preferências, participar da vida política na esfera pública, conhecer e respeitar deveres e direitos, convivência com a diversidade. Na BNCC, o ER é parte integrante da formação dos cidadãos e uma área do conhecimento com valor formativo que pode atribuir sentido à existência e à significação social. A qualidade do ER para a cidadania, onde diferença não é sinônimo de oposição, e oposição não significa exclusão. Com isso, as religiões devem se submeter às regras do debate público com o direito de divergirem e o ER tem potencial de fornecer o pleno desenvolvimento da pessoa, fortalecer o respeito aos Direitos Humanos para preservar as liberdades fundamentais.

Na LDB 9475/1997: o ER é (i) disciplina e parte integrante da formação do cidadão; (ii) ER não-confessional, nem interconfessional, deve ser ministrado no EF em horários normais; (iii) ER deve assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa, (iv) Deve vedar quaisquer formas de proselitismo, (v) A regulamentação para seus conteúdos e admissão e habilitação dos docentes fica aos cuidados dos sistemas regionais e (vii) O ER no modelo CR é a melhor via para um ER laico, plural e republicano.

Este modelo de ER trata pedagogicamente o conhecimento espiritual entre e além das experiências místicas, simbólicas e valores espirituais e culturais. Busca sentido mais profundo deste patrimônio cultural. A Religião não se ensina na Escola, mas neste espaço se pode refletir sobre o fenômeno religioso em busca de significado mais profundo e de sentido para a existência. Assim, se deve estudar as religiões como questão e não como dado, promover a educação esperançosa a partir dos conteúdos que a CR traduz para o ER em processos libertários, em defesa dos DH. Não será possível educar o ser humano de forma cidadã, crítica e responsável sem uma sólida compreensão dos DH. Como a dignidade humana é inerente a cada pessoa, pelo simples fato de ser humano e não pela posição social ou formação acadêmica, devem-se estabelecer os parâmetros e fundamentar os conteúdos ministrados nas aulas dessa

disciplina. Nesse sentido, o ER sob a perspectiva dos DH estará em consonância com uma educação transformadora, capaz de provocar mudanças paradigmáticas e proporcionar uma convivência social em que o diferente seja respeitado, além disso, seja aceito como riqueza da diversidade.

A educação como um direito humano fundamental deve formar homens e mulheres, responsáveis, críticos, autônomos e capazes de contribuir de forma significativa para uma sociedade justa, livre e solidária. A partir dessa premissa, o ER deverá se tornar um intransigente defensor da liberdade religiosa, do diálogo inter-religioso e da tolerância, tendo um sólido compromisso com os valores da diversidade religiosa e cultural, entre outras. Nesse sentido, o ER sob a perspectiva dos DH passa a refletir sobre o fenômeno religioso, respeitando aqueles que a partir da sua liberdade, optaram por não serem adeptos de nenhuma religião.

Também o ER é relevante para a transformação de uma patente e incômoda realidade e para resgatar a dignidade humana do povo negro, pois, no Brasil há um elevado percentual de negros entre a população carcerária e baixo número de negros estão nas universidades: o ER é relevante para a transformação dessa realidade. Considerando-se reiteradamente que o ER tem sólido compromisso com os direitos da criança e do adolescente, nesse sentido, sob a perspectiva dos DH, o ER é capaz de educar crianças e adolescentes, conscientes de seus direitos e deveres, com excelente nível de cidadania, tornando-os capazes de lutar contra todas as formas de discriminação, respeitar todas as diversidades e contribuir para a construção de uma sociedade justa, livre e solidária.

Não se pode mais ser aceito o proselitismo e a própria base teórico-metodológica da disciplina passou a rejeitar qualquer perspectiva confessional. A nova abordagem que daí se seguiu tem um olhar científico, promove o estudo do fenômeno religioso em sua pluralidade, como parte integrante da formação básica do cidadão, assegurando o respeito à diversidade cultural e religiosa, vedando quaisquer formas de proselitismo.

Como o ER não pode mais ser instrumentalizado como um mecanismo catequético, poderá dar um enfoque mais apropriado ao ensino religioso em um Estado leigo (ou laico) e o fenômeno religioso será estudado em uma perspectiva plural e científica, não mais pela ótica da fé. Não será mais uma “doutrinação” em uma religião específica; mas, uma compreensão macro do fenômeno religioso, do mundo, de suas culturas e sociedades plurais. Isso passou a permitir ao ER despertar no aluno a tolerância e o respeito para o convívio com o diferente. E isso remete às competências de “aprender a ser” e aprender a “conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e de viver” (BNCC, Competência 4) e:

[...] debater, problematizar, posicionar-se diante das práticas e discursos de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, para assegurar os direitos humanos no exercício da cidadania e da cultura da paz. (BNCC, Competência 6).

Essas competências exemplificam exatamente aquilo que se espera de um ER não confessional, inserido num contexto laico e numa sociedade onde ainda é vivenciado o preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa. É inegável o fato que o ER, agora sem vocação confessional, precisava estar alinhado a uma ciência tal como as demais disciplinas. E essa ciência, não podendo mais ser a Teologia (por seu caráter confessional), teria de ser as Ciências da Religião (Junqueira, 2015).

Desse modo, agora, o ER trata de uma educação “sobre” a religião e “da” espiritualidade, que é totalmente diferente da educação “para” a prática religiosa, coisa esta que ficou ao encargo e sempre foi competência tanto das confissões religiosas quanto das vivências familiares.

Em um Estado laico, desse modo, o ER passou a se justificar pela necessidade de formação de cidadãos críticos e responsáveis, capazes de discernir a dinâmica dos fatos religiosos que permeiam a vida em âmbito pessoal, nacional e mundial. As questões socioculturais são as diferentes crenças e expressões religiosas, cujos aspectos da realidade devem ser socializados e abordados. Mas, na ausência delas, poderão ser feitas por convicções filosóficas e que contribuem na fundamentação das ações. Considera-se isso como atitudes de descentramento e o ER deve tratar pedagogicamente dessas atitudes, com abertura e cuidado para além de si, como nos casos em que existam entre e para além de todas as tradições religiosas e filosóficas. O foco é resgatar os valores humanos que as espiritualidades podem trazer para a educação.

O Brasil é um país laico e o ER deve ser ministrado sem proselitismos e com vistas à formação cidadão diante da diversidade religiosa nacional. A pertinência do ER na BNCC para o Ensino Fundamental é parte integrante da formação cidadã. A qualidade do ER para a educação e para a formação de cidadãos plenos no esclarecimento e na promulgação do diálogo com o outro para a autocompreensão de quem somos (individual e coletivamente). É necessário entender e seguir a legislação educacional nacional e prezar pela adequada formação de docentes para o ER, como forma de respeito e luta pela defesa aos direitos humanos, como único modelo viável na atualidade.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaoconsolidado.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaoconsolidado.html). Acesso em 07 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 19.841**, de 22 de Outubro de 1945. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica**. Brasília, DF: MEC/SEB, 2013. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=13448&Itemid](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=13448&Itemid). Acesso em 09 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9.394/96**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>. Acesso em 09 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9.475/97**, de 22 de julho de 1997. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da educação nacional. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/19475.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/19475.html). Acesso em 09 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação (1999). **Parecer CES nº 1.105/99**. Autorização (projeto) para funcionamento do curso de Licenciatura em Ensino Religioso. Brasília, DF. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces1105\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces1105_99.pdf). Acesso em 09 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação (1999a). **Parecer CP nº 97/99**. Formação de professores para o Ensino Religioso nas escolas públicas de ensino fundamental. Brasília, DF. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/PNCP097.pdf>. Acesso em 09 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CP 1**, de 18 de fevereiro de 2002. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01\\_02.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_02.pdf). Acesso em: 25 abr. 2023.

AGUIAR, Márcia Angela da S., DOURADO, Luiz Fernandes. (Orgs.). **A BNCC na contramão do PNE 2014-2024: avaliação e perspectivas**. Recife: ANPAE, 2018.

AMARAL, Daniela Patti do; SOUZA, Evelin Christine Fonseca de. **Formação docente para o ensino religioso: análise retórica sobre o projeto político-pedagógico do curso de licenciatura em ciências das religiões da UFPB**. Disponível em: <https://www.anped.org.br/sites/default/files/trabalho-gt05-4144.pdf>. Acesso em 22 ago. 2023.

ARAGÃO, G. Modelos de ensino religioso. In: JUNQUEIRA, S. R. A. **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2017.

ARAGÃO, G; LIMA, Adriano Sousa Lima. **Ensino Religioso sob a perspectiva dos Direitos Humanos**. Revista Pistis & Praxis. Teologia Pastoral. Curitiba, v. 11, n. 1, 097-126, jan./abr. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.11.001.DS05>. Último acesso em: 9 ago. 2023

CARON, L. **Políticas e práticas de formação de professores de Ensino Religioso: desafios, avanços e perspectivas**. Revista Pistis & Praxis. Teologia Pastoral. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 269-289, jul./dez. 2010.

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 10 Ago. 2023.

DOURADO, Luiz Fernandes; OLIVEIRA, João Ferreira de. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e os impactos nas políticas de regulação e avaliação da educação superior**. In: AGUIAR, Márcia Angela da S.; DOURADO, Luiz Fernandes (Orgs.). A BNCC na contramão do PNE 2014-2024: avaliação e perspectivas. Recife: ANPAE, 2018, p. 38-43.

KLEIN, R.; JUNQUEIRA, S. R. A. **Aspectos referentes à formação de professores de ensino religioso**. Revista Diálogo Educacional, Curitiba, v. 8, n. 23, p. 221-243, jan- abr. 2008.

LIMA, J. P. A. P.; FREITAS, B. N. **Os desafios do ensino religioso no contexto de aplicação da Base Nacional Comum Curricular**. Jornal de Políticas Educacionais. v. 14 e 73971, novembro de 2020.

LOCKE. John. *Carta sobre a Tolerância*. Edição bilíngue Latim-Português. Trad. Fábio Fortes e Wellington Ferreira Lima. Organização, introdução, notas e comentários Flavio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. 192p.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2013.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente. **REVER** - Revista de Estudos da Religião setembro / 2009 / p. 1-18. ISSN 1677-1222. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv3\\_2009/t\\_soares.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_soares.pdf) 17. Acesso em 23 set 2023.

TOLEDO, C. A. A.; AMARAL, T. C. I. **Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino religioso nas escolas públicas**. Revista Linhas, Florianópolis, v. 6, n. 1, 18, p. 2005.

## **Capítulo 5: INTERSECCIONALIDADE E VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES NEGRAS: UMA DISCUSSÃO PARA O PROTAGONISMO SOCIAL**

Nathany de Oliveira Silva Leite

Maxwell Aleixo Damásio

Luciana Xavier Senra

### **INTRODUÇÃO**

*“A representatividade é importante, porque não basta ser mulher e mulher negra, mas tem que estar comprometida com as questões [...]”*

*-Djamila Ribeiro*

Este ensaio acadêmico buscou responder às questões: "Como a saúde mental da mulher negra é vista na sociedade brasileira?" e "Como a solidão pode afetar a construção da autoimagem da mulher negra?". Quando falamos da construção da autoimagem da mulher negra, devemos considerar o contexto histórico em que os africanos chegaram ao Brasil como escravos, tendo seu direito de expressar e cultivar sua própria cultura vilipendiado - além do fato de que, ao serem oprimidos e repreendidos sobre sua própria cultura, essas pessoas começaram a perder o significado de sua autoimagem. E quando trazemos esse pensamento para os dias atuais, temos a premissa de que a mulher negra não pode se ver como uma pessoa negra vítima do racismo presente na sociedade como forma de fugir dessa realidade e, por isso, o termo "construção da autoimagem", "está diretamente ligado à autoestima e à saúde mental dessa mulher.

Com o intuito de oferecer uma perspectiva acadêmico-social e trazer para a comunidade científica algumas discussões à luz da Psicologia Social sobre o tema proposto, embora sem esgotá-lo, um dos principais objetivos deste ensaio foi analisar a literatura sobre as condições de sofrimento psíquico de mulheres negras frente à violência presente na sociedade brasileira. Esta análise revisita a literatura para a conceituação de violência, o contexto

histórico do negro no Brasil, a violência sofrida e a solidão vivenciada pelas mulheres negras, bem como o papel da Psicologia Social diante dessas adversidades.

O ensaio acadêmico foi escolhido por se tratar de um gênero textual que visa discutir um determinado tema. Consiste em expor as ideias e pontos de vista do autor sobre um determinado tema, a partir de pesquisas referenciais, ou seja, o que outras pessoas, especialmente pesquisadores, também dizem sobre ele – e conclusão. Busca-se originalidade na abordagem, sem, no entanto, explorar exaustivamente o tema (MENEHATTI, 2011).

Para a articulação acadêmico-social mencionada, foram realizadas algumas buscas em bases de dados acadêmicas, entre elas o *Portal de Periódicos Eletrônicos em Psicologia* (PePSIC), a *Scientific Electronic Library Online* (SciELO) e o Google Acadêmico. Os trabalhos selecionados deveriam focar os temas "violência contra a mulher negra no Brasil", "interseccionalidade", "interseccionalidade no Brasil", "Psicologia Social" e "Racismo no Brasil" e ser escritos em português. Foram selecionados artigos científicos e publicações em revistas de dados governamentais e livros. Devido à amplitude do tema, foram utilizados artigos de diferentes áreas de atuação, como Antropologia, Sociologia e Psicologia Social. As palavras-chave utilizadas foram "mulher negra", "mulher negra no Brasil", "racismo", "interseccionalidade", "psicologia social" e "violência". As buscas foram realizadas de fevereiro a agosto de 2023.

Para facilitar a discussão presente no trabalho, optou-se por abordar inicialmente o conceito de violência, seguido do contexto histórico do povo negro no Brasil, da violência sofrida pelas mulheres negras e do papel da Psicologia Social frente a essas adversidades. Além disso, foi necessário combinar indicadores teóricos e metodológicos do conceito de interseccionalidade para consolidar a análise proposta em relação a esses marcadores sociais especialmente importantes: raça e gênero.

## 2. DISCUSSÕES SOBRE A MULHER NEGRA E SUA INTERSECCIONALIDADE

### 2.1 A violência e seus contextos: o olhar para a mulher negra

Violência é um termo, historicamente, polissêmico devido aos diversos significados que possui. Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS, 2002 p.5) a violência pode ser definida como “uso intencional da força ou poder em forma de ameaça ou efetivamente, contra si mesmo, outra pessoa ou grupo ou comunidade, que ocasiona ou tem grandes probabilidades

de ocasionar lesão, morte, dano psíquico, alterações do desenvolvimento ou privações”. Face a essa definição, nota-se que a violência é uma questão social e de impacto na qualidade de vida.

“Violência é um tema recorrente no cotidiano, ocupa espaço crescente na mídia e para alguns veículos de comunicação é, inclusive, estratégia de marketing. Banaliza-se a violência, simplificam-se suas origens, restringindo-a a indivíduos e grupos sociais” (Entre Linhas – CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL, 2006 p. 2)

O fenômeno evidencia uma prática que varia de acordo com seus contextos. No Brasil, os tipos de violência mais praticados são violência racial e violência contra a mulher. Ao falar sobre violência deve-se levar em consideração fatores de hierarquias sociais em que o indivíduo carrega consigo marcadores históricos, seus grupos e posições sociais. Segundo a doutora em sociologia Márcia Mucedula Aguiar (2007), a construção das hierarquias sociais e sua problematização, se dá devido às crenças individuais ou grupais muito bem estabelecidas na sociedade, com a visão de superioridade racial ou de gênero, que leva o indivíduo a colocar-se acima do outro. O Brasil foi construído em cima de crenças como essas: hierarquizadas, preconceituosas, discriminatórias, violentas, sexistas e classicistas. Portanto, violentas. E, dentro desse contexto histórico, os povos negros e indígenas sofreram socialmente nesta perspectiva darwinista, onde evidencia-se o branco como ser superior às outras etnias, crenças e culturas. Um país construído pela violência, tende a perpetuar essa mesma violência. (AGUIAR, 2007)

Nesse cenário de violência, é importante explicar sobre miscigenação, visto que, no Brasil, ela aconteceu devido ao alto índice de abuso sexual dos senhores brancos; fenômeno também conhecido como ‘violência sexual colonial’. Assim, fez-se a consolidação das hierarquias de gênero e raça, resultando na origem da identidade nacional brasileira. Mas, para a população negra, qual é a sua identidade? Essa é uma questão feita constantemente na atualidade, devido aos anos de repressão e opressão à identidade desse povo, que foi marginalizada, objetificada e – principalmente – desumanizada. Atualmente as pessoas buscam espaços onde possam reencontrar sua identidade social e cultural, em meio a modernidade e seus respectivos problemas, embora não sejam tão ou nada contemporâneos como pensam.

O fenômeno da violência contra a mulher começou a ser utilizado nos discursos adotados pelo movimento social feminista há cerca de 20 anos. Tal expressão refere-se a diversas situações, as quais podem envolver atos ou comportamentos de aterrorizar, violência física,

homicídios, violência sexual e psicológica, estupro, prostituição forçada, coerção à pornografia, tráfico de mulheres, violência cometida pelo Estado – por omissão ou ação. Além disso, envolve o âmbito da área familiar da mulher com agressões e abusos, impedimentos de trabalho ou estudo, recusa de apoio financeiro para a vida doméstica, controle dos bens do casal e/ou dos bens da mulher exclusivamente pelos homens da casa, ameaças de expulsão da casa e perda de bens, como forma de “educar” ou punir por comportamentos que a mulher tenha adotado, essas ações também podem se enquadrar em violência psicológica (SACRAMENTO & REZENDE, 2006).

Ao conceituar a violência contra a mulher enquanto uma violência baseada no gênero, o Estado reconhece que há muitas violências sendo cometidas contra as mulheres apenas pelo fato de serem mulheres, que não se restringe à família, agregando outras situações: o estupro por estranhos, os assédios sexuais no trabalho, o tráfico de mulheres, a prostituição forçada, entre outras (SCHRAIBER, 2005), e que são consequências de uma sociedade em que prevalece a desigualdade de gênero (MEDEIROS, 2016).

Dandara dos Palmares é um dos diversos exemplos de mulher negra que lutou e sofreu violência; uma mulher negra que lutou pela liberdade e se caracterizou como guerreira, permanecendo fiel à sua ideologia de liberdade. Dandara dos Palmares é mais uma mulher negra que foi apagada da história pelo machismo e racismo, ambos são tipos de violência, pois a existência de uma mulher como ela, que negava o lugar social destinado para as mulheres e negras tanto na época, quanto sobre o olhar dos dias atuais. Ela é atualmente um exemplo e lembrete de mulher negra para a comunidade feminista negra brasileira. (ARRAES, 2017).

A violação de direitos, a violência de gênero, racismo, violência doméstica, violência sexual, violência no local de trabalho, desrespeito na fala, na expressão, na vida social e trabalhista, são algumas das adversidades sofridas pela população negra. Mulheres negras brasileiras passam por situações de discriminação e violência. Isso pode ser ilustrado e corroborado pelo mercado de trabalho, quando não é dado a essa mulher a oportunidade de subir de cargo por ela ser negra ou quando essa mulher é posta em uma posição de poder e não a enxergam como a responsável pela empresa ou pela equipe de trabalho.

Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022, o qual apresentou um alto nível de vulnerabilidade de mulheres negras ao feminicídio e a violência doméstica no Brasil. Os marcadores são maiores tanto em casos de feminicídio quanto em casos de mortes violentas

intencionais. Dentre as vítimas de feminicídio 37,5% são brancas e 62% são negras, e nas mortes violentas 70,7% das vítimas são negras e 28,6% são brancas.

Atualmente, no Brasil, a mulher negra encontra-se constantemente em estado de vulnerabilidade. Segundo o Atlas de Violência de 2021 publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), a pesquisadora da Unicamp Jackeline Romio destaca que a violência contra mulheres negras possui especificações, devido a desproporcional exposição geradora de fatores de violência, como desigualdade socioeconômicas, conflitos familiares, situações de racismo, intolerância religiosa, conflitos conjugais, desigualdade no local de trabalho, dentre outros fatores. “Raça, Classe e Gênero entrelaçados, juntos, criam diferentes tipos de opressão. Classe informa a Raça; Raça informa Classe” (DAVIS, 1981, cap.3, p 51)

## **2.2 Identidade racial e adoecimento negro**

Davis (1981), traz em seu texto uma ferramenta metodológica usada na formação acadêmica, a qual se refere a uma sensibilidade analítica preparada por mulheres negras – reforçando a teoria de antidiscriminação. A interpretação do conceito de classe informa raça e raça informa classe, carrega consigo a imagem estereotipada do negro como sempre sendo pobre, ‘favelado’, objetivado sexualmente e iletrado.

Em consonância com essa concepção, observa-se que as condições socioeconômicas e a desigualdade são fatores que segregam a população brasileira e dentro dessa esfera de divisão encontra-se a mulher negra que, por diversas vezes ao longo do tempo, buscou formas de se encaixar socialmente e que em diferentes ensejos abdicou de sua identidade racial e cultural para fazer parte de determinado grupo (SANTOS, 2016).

Ao pensar em construção de identidade racial, é preciso abordar estruturas do racismo, como a branquitude. Conceituada como construção estrutural sócio histórica, que a branquitude produz um falacioso ideário que consiste em superioridade racial branca em que os sujeitos nesta posição possuem privilégios e acesso a bens materiais e simbólicos, por herança colonial e imperialista, mantidos e reeditados na atualidade nas sociedades calcadas no racismo. Demarca desigualdades raciais advindas de conflitos de poder, cristalizando o lugar do negro em padrões de relacionamento com branco em posição de assimetria, sendo como ideal o branco, inserindo o paralelismo entre cor negra e inferiorização de posição social (SHUCMAN, 2012; SOUZA, 1983).

Para manutenção destes privilégios, a branquitude estruturalmente racista se vale de tecnologias de sentido como o "mito negro", que representa o negro como "irracional, o feio, o ruim, o sujo, o superpotente e o exótico", sem contradizer tal lógica como calcada nos interesses políticos, históricos e na amplitude de determinações que sustentam a estrutura de opressão racial (SOUZA, 1983, p. 25-27).

Trazendo a visão do campo das emoções, Fanon (2008) fala sobre a diferença de tratamento entre as pessoas negras entre pares e brancos, como dimensões duais, reeditando a desigualdade racial introjetada psiquicamente pela estrutura social racista, evidenciado na afirmação em que “arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro” (FANON, 2008, p. 160).

Enquanto as vivências afetivas que seriam comuns às pessoas brancas, pessoas negras vivem em constante negação em decorrência da opressão do racismo, o que pode ser fator de adoecimento, além de evidenciar a posição de vigilância da população negra, de forma a evitar discriminações e violências. Quando é negada a espontaneidade de ser o que é, o negro em seu referencial branco passa a ter de se impor (SOUZA, 1983, p. 26).

A população negra no Brasil, está frequentemente exposta a contextos de maior vulnerabilidade ao adoecimento. Essa situação expressa a histórica privação de direitos humanos em geral (SANTOS, 2012) e, no caso da saúde das mulheres negras, comprova uma específica ineficiência dos programas de governo na garantia de prevenção e cuidado integral à saúde, além da incidência sistemática do sexismo e racismo institucional (DFID; Instituto AMMA Psique e Negritude, 2007; LOPES, 2005).

Por vulnerabilidade se compreende, segundo Lopes (2005), a configuração de aspectos individuais e coletivos em contexto que gradua a intensidade e a forma de exposição a certas conjunturas que estimulam agravos de saúde. Modula também o acesso a maior ou menor condição de reação e proteção diante de efeitos potencialmente nocivos das situações.

A perspectiva biopsicossocial ou sociopsicológica do processo saúde-doença, encontraram seus limites para pensar práticas de saúde ao longo da década de 1990. No Brasil, a ampliação dessas noções pela articulação com a linguagem dos direitos humanos já se desenhava desde a luta pela reforma psiquiátrica e na implementação inovadora da política do Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM), nos anos 1980 e, nesse contexto, já

era possível identificar alguma mobilização da psicologia, especificamente da psicologia social, em direção à garantia de direitos. (PRESTES & PAIVA, 2016)

A psicologia social ainda é uma ciência jovem. Os primeiros experimentos nessa área foram relatados há pouco mais de um século (1898), e os primeiros textos de psicologia social surgiram em torno de 1900 (Smith, 2005). Somente a partir da década de 1930 ela assumiu sua forma atual, e apenas a partir da Segunda Guerra Mundial começou a emergir como o campo de vulto que é hoje (MYERS, 2014).

Segundo Lane (2006), a Psicologia preocupa-se fundamentalmente com os comportamentos humanos que individualizam cada ser, mas ao mesmo tempo preocupa-se com as leis gerais que partem das características da espécie humana, dentro de determinadas condições ambientais, assim prevendo comportamentos decorrentes. O enfoque da Psicologia Social é estudar o comportamento de indivíduos no que ele é influenciado socialmente. Esta influência histórico social é adquirida, primeiramente, pela linguagem. As palavras, por meio de seus significados atribuídos através de um grupo social e cultura, irão determinar a visão de mundo, sistema de valores, ações, sentimentos e emoções desse indivíduo (LANE, 2006).

Sendo assim, palavras com conotações discriminatórias e preconceituosas são ações relativas a comportamentos racistas, pois atinge um vasto grupo social. E, ao mesmo tempo, a vítima pode buscar, por meio da linguagem, uma maneira de comunicar suas questões, suas inseguranças e suas dores. Podemos nos perguntar: qual é a contribuição da Psicologia para esse grupo social? O Psicólogo e Mestre em Psicologia Social, Valter Mata, aborda que a história da psicologia é marcada pela indiferença em relação ao racismo, por falta de posicionamento e silenciando-se diante de situações de desigualdade, segundo Mata:

[...] somente no início do século XXI as produções sobre Psicologia e Relações Raciais começam a ganhar corpo, mas ainda muito rarefeitas se formos considerar a importância. Fora do país, tenho contato principalmente com as produções norte americanas, eles estão muito à frente nessas questões. Entretanto algumas publicações de cunho racialistas ainda são lançadas. Creio que o livro *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, dos pesquisadores Richard J. Herrnstein e Charles Murray, publicado em 1996, é o mais emblemático. Nesse livro eles procuraram demonstrar através de testes de QI, diferenças nos níveis de inteligência entre negros e brancos (MATA, s/d., p.1).

É oportuno esclarecer as questões que envolvem as noções de cor e de raça. A raça, do ponto de vista antropológico, é uma categoria social. Ou seja, mesmo que biologicamente não haja evidências da existência de grupos raciais humanos, os grupos sociais dividem a humanidade e as sociedades a partir de traços fenotípicos (GUIMARÃES, 2003).

É devido a essas segregações sociais e de gênero que as mulheres negras frequentemente eram estupradas pelos senhores, os quais utilizavam o fenótipo das mulheres negras para justificar suas ações. Com esse comportamento de fetichização, até hoje as mulheres negras sofrem com comentários sobre seus corpos, considerados demasiadamente sexuais (BUENO, 2020; COLLINS, 2000; DAVIS, 1981/1983). Comentários estes que afetam sua percepção de si em frente ao seu meio, gerando consequências demasiadas para o comportamento social e cognitivo dessa mulher.

Essas concepções reverberam até hoje na sociedade, e isso pode ser visto em comentários do tipo “branca para casar, mulata para transar, e preta para trabalhar”. Assim, percebe-se como a articulação de gênero e raça leva a experiências de vida bastantes distintas para as mulheres negras e brancas (MIZAE, BARROZO, HUNZIKER, 2021, p.216)

Abordando a mulher negra brasileira quanto às experiências afetivas sexuais, tomando como necessário para pensar a dimensão subjetiva na interface da coletiva, há caminhos para trilhar que contemplem tal complexidade. Desta forma, uma das possibilidades de compreensão é a partir da análise interseccional da cultura e das narrativas de sujeitos que vivenciam a temática (VIEIRA, 2019, p.292).

A referida análise pode ser sustentada por Geertz (2001), quem já sinalizava que a constituição cultural é embasada em diversos mecanismos de controle, que dão simbolismo às ações e experiências emocionais dos indivíduos. Se a cultura é algo público, logo os símbolos também são públicos. Assim, a emoção e as significações afetivas são artefatos culturais.

Pacheco (2013) faz considerações sobre fatores estruturais da sociedade que historicamente se dão pela construção sociocultural do colonialismo brasileiro, constituidor do racismo, sexismo e patriarcado como reguladores societários que atuam nas subjetividades e na afetividade sexual. Neste aspecto, o preterimento de alguns grupos de mulheres quanto a serem escolhidas como potenciais parceiras se constrói por meio da racialização da negritude em comparação com a não-racialização da branquitude. Esta diferença se dá através da interseccionalidade de raça e gênero em outros grupos femininos e como as mulheres brancas

seriam majoritariamente preferidas nestas relações, deste modo colaborando para a solidão de mulheres negras (PACHECO, 2013).

Contribuições como de Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008, 2013) - com ênfase no livro *Mulher Negra: Afetividade e Solidão* (2013), que aborda sociologicamente experiências emocionais e afetivas, fazendo apontamentos para compreender incidências sociais dentro das condutas humanas individuais diante das escolhas afetivas, relativos aos relacionamentos amorosos e a solidão da mulher negra; e, Claudete Alves da Silva Souza (2008), na interface com a articulação interseccional por autoras feministas negras, como Carla Akotirene (2020). Para compreender se é factual a hipótese de solidão decorrente do preterimento relativo ao racismo, a compreensão se baseia em relatos de experiências e em entrevistas e grupos focais publicados por Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013), Neusa Santos Souza (1983), Edileuza Penha Souza (1995) e Amanda Raquel da Silva (2018).

### **2.3 Conceito de Dororidade por Vilma Piedade**

No livro *'Dororidade'*, de Vilma Piedade (2018, p. 11), conceitua-se o termo como sendo “[...] um lugar do afeto e da razão, da emoção e da reflexão e apontar o que podemos dar umas às outras”. Em outras palavras, Dororidade é o termo que caracteriza o entendimento da dor e do sofrimento de mulheres negras na sociedade, algo que apenas outras mulheres negras podem compreender. Esse conceito não consta no dicionário da língua portuguesa e não se pode localizá-lo no *Google*, foi criado por mulheres negras em uma reunião no Instituto Cultural Rose Marie Muraro, no qual discutiam os rumos do movimento de protagonismo das mulheres na política.

O termo Dororidade está associado a cultura, religião, raça, feminismo e dor de mulheres negras, e os espaços que essas mulheres têm para expressar suas preocupações, dores, e principalmente suas violências.

O que se diz da luta gera, vale também para pensar a questão do feminismo hoje, bem como da luta racial. Não basta usar o feminismo ou o antirracismo como expressão capaz de ‘protagonizar’ aquele que a enuncia. É preciso entrar na luta e realizar a ético-política do feminismo e do antirracismo – e isso não é nada fácil... (TIBURI, 2017, p. 34)

Na tentativa de explorar um pouco a complexidade do conceito, é válido articular algumas passagens de interface entre filosofia e psicologia. Ainda segundo a filósofa e escritora Marcia Tiburi, especificamente em seu artigo *Hierarquia de opressão: sobre o lugar de luta*, retrata um

dos problemas do feminismo, onde o movimento tem como projeto único de luta.; no entanto, o mesmo foi criado por mulheres brancas, ocidentais e academicamente instruídas. Ou seja, esse é um movimento que não abrange toda a população feminina.

Sem entrarmos na análise das diferentes teorias psicológicas, do ponto de vista da Psicologia, por sua vez, podemos dizer que ela é a ciência que estuda o comportamento, principalmente, do ser humano. As divergências teóricas se refletem, portanto, no que consideram "comportamento" [...] (LANE, 2006). Nessa concepção, a Psicologia Social deveria estudar o comportamento social, mas não é assim estudado, pois até o momento esse comportamento não é plenamente considerado social, posto que carece de estudos com um olhar mais atento à relação de como vemos e afetamos uns aos outros em meio social.

Novamente na ótica da filosofia, o filósofo e romancista francês Jean-Paul Sartre (1946) diz que os seres humanos são “antes de mais nada seres em uma situação”, escreveu ele. “Não podemos ser distinguidos de nossas situações, pois elas nos formam e decidem nossas possibilidades”. Ao interpretar a fala de Sartre, contextualizando-a na sociedade contemporânea brasileira, podemos perceber que o indivíduo é um ser definido pela sua posição e grupo sociais. Sendo assim, as oportunidades, inclusive de existência, são dadas a determinados indivíduos de acordo com a sua situação social.

A pesquisadora Beatriz Nascimento teve um trabalho fundamental dando protagonismo ao negro na área científica. Para a Psicologia Social, Nascimento (1998) trouxe o povo negro como principal foco em suas pesquisas com o intuito de investigar o racismo e seus impactos psíquicos na resistência do negro à dor, ao sofrimento físico e moral e à sensação de não existir, o que evidencia a importância do conceito e, até mesmo, o quão integrado a uma análise interseccional ele deva ser aliado para abranger com fidedignidade os impactos do racismo e do sexismo sobre a vida da mulher negra.

## **2.4 A Interseccionalidade no contexto brasileiro contemporâneo**

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos,

constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.177)

A reflexão que se pode fazer dentro do posicionamento de Kimberlé Crenshaw, é justamente a interação entre os marcadores sociais da diferença, ou seja, não basta apenas identificá-los isoladamente se não conseguimos localizar os pontos da intersecção.

No Brasil, com o feminismo negro, a experiência de diáspora fez com que as mulheres negras ressignificassem suas pautas, explicitassem suas demandas nos próprios contextos, estejam eles localizados nas experiências individuais ou configurações locais, os quais moldam a luta social brasileira. Durante as décadas de 1970 e 1980, o Movimento Negro Unificado - uma das maiores organizações naquele período - não compreendia que as bandeiras defendidas (combate contra violência de gênero, exercício de direitos reprodutivos, construção de creches, etc.) pelas mulheres negras deveriam ser defendidas, também, pelo coletivo. Por tal motivo as questões trazidas pelas mulheres eram tratadas como questões relativas à desigualdade social de raça e classe, e assim essas mulheres passaram a reivindicar suas demandas e após muita luta e mobilização, tais demandas foram discutidas e inseridas nos documentos aprovados das instâncias de decisão. (SIQUEIRA, 2018)

A nossa sociedade é plural, racista e machista. Todos nós somos frutos desta estrutura social e educacional que nos conduz a práticas e ações às vezes determinadas pela nossa formação. A organização de mulheres negras não está isenta destas interferências. Por isso, não constituímos um grupo unitário tanto em nível de concepção política, quanto de metodologias de trabalho. (RELATÓRIO DO II ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS, 1991, p. 4).

Historicamente, durante décadas as mulheres negras lutaram por seus direitos à liberdade e contra o racismo e a violência contra a mulher negra. A criação da Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) na década dos anos 2000 teve - falando de contemporaneidade - papel fundamental na participação expressiva de mulheres negras na I Conferência Nacional de Política para as Mulheres em 2003. No entanto, o ano de 2015 é um dos que mais se destaca em termos de visibilidade do movimento, quando mais de cinquenta mil mulheres participaram da I Marcha Nacional de Mulheres Negras, onde trouxeram pautas antigas e as mais atuais da época para o movimento de mulheres negras. O tema principal da marcha, violência contra a mulher, foi uma das pautas mais debatidas partindo da análise interseccional, a qual demonstrou que nas últimas décadas houve um aumento em casos de violência doméstica contra mulheres

negras em relação a diminuição, no mesmo período, dos mesmos crimes contra mulheres brancas. A ativista do movimento de mulheres negras, Nilma Bentes escreveu:

Mesmo sabendo que o racismo, por si só, é uma violência, o termo foi incorporado para ressaltar a impunidade na matança de negros, sobretudo da juventude, pela mão da polícia; pelo sistema de saúde [em referência a grávidas e idosas]; e, ainda, porque o feminicídio tem atingido mais as negras. Já o Bem Viver foi incorporado para sinalizar que acreditamos na necessidade de mudança do chamado 'modelo de desenvolvimento', combatendo, portanto, o consumismo exacerbado, o lucro insano, o capitalismo neoliberal. (BENTES, 2016, p.09)

Gradativamente essas pautas foram ganhando espaço, no período que ficou conhecido como década da mulher, tendo temáticas de gênero e raça alcançando as mídias internacionais.

Com os atravessamentos históricos discutidos anteriormente, podemos então conceituar a interseccionalidade dentro da vivência da mulher negra brasileira, como sendo o cruzamento de marcadores sociais como: gênero, raça, classe social, identidade de gênero e sexualidade. Carla Akotirene (2018), intelectual baiana contemporânea, propõe uma revisão teórica acerca do conceito de interseccionalidade, indo desde sua criação até as principais diferenças analíticas discutidas por diversas intelectuais negras. Akotirene define a relação entre interseccionalidade e o feminismo negro da seguinte maneira:

O Feminismo Negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer e Intersexos (LGBTQI), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras (AKOTIRENE, 2018, p. 19)

O papel de Crenshaw (2002) foi extremamente importante no entendimento de que as maneiras de opressão não alcançam o indivíduo isoladamente, mas em formas dinâmicas que nos permite visualizar cada eixo de opressão separadamente para que se compreenda os efeitos da sua correlação. Os mecanismos de opressão não transcorrem apenas do sexismo, mulheres podem estar na posição de oprimidas e de opressoras ao mesmo tempo, como destaca Bell hooks (1984). Observando a organização sócio racial brasileira, as mulheres brancas de classe econômica mais favorecida estão em uma posição de opressoras em relação a outras mulheres e homens negros e pobres, porém podem ser oprimidas por homens brancos. Essa visão de

Crenshaw é expressiva onde uma linha sistêmica destaca o impacto do sistema ou da estrutura sobre a formação de identidades.

## **2.5 A branquitude e a desigualdade racial no contexto brasileiro**

Nos períodos pré e pós-abolicionistas, nos meados do século XIX e começo do século XX, as políticas migratórias do Brasil refletiam a preocupação em tornar o Estado “mais branco” com políticas públicas de favorecimento de imigrantes europeus, considerados ‘superiores’ aos africanos, indígenas e asiáticos. O branco é por toda história autodeclarado como o ser humano ideal, lhe conferindo ao longo de séculos uma situação de privilégio legitimada socialmente até os dias atuais. A tentativa de desconstrução do estereótipo que mantém o negro numa condição de desigualdade frente ao branco e a negação do branco frente ao privilégio, não declarado, que lhes são dados desde a infância.

Piza (2016) diz:

Talvez uma metáfora possa resumir o que comecei a perceber: bater contra uma porta de vidro aparentemente inexistente é um impacto fortíssimo e, depois do susto e da dor, a surpresa de não ter percebido o contorno do vidro, a fechadura, os gonzos de metal que mantinham a porta de vidro. Isto resume, em parte, descobrir-se racializado (...) Porém, à medida que vai se buscando os sinais dessa suposta “invisibilidade”, vai-se também descobrindo os vãos da porta. Toda porta de vidro tem vãos. Nunca estão totalmente encaixadas na moldura (PIZA, 2002, p. 61-62).

A branquitude, ou identidade racial branca, se constrói e reconstrói histórica e socialmente ao receber influência de escala local e global. Não se trata de uma identidade racial homogênea e estática. A branquitude modifica-se no decorrer do tempo. De acordo com o contexto, por exemplo o nacional, ser branco pode significar ser e estar no poder (CARDOSO, 2008, p. 204).

A identidade racial branca é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais palpáveis, que colaboram para reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e o racismo. Uma proeminente teórica desse tema, Ruth Frankenberg, define a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo, em uma posição de poder, um lugar confortável no qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo (FRANKENBERG apud PIZA, 2002, p.71; FRANKENBERG, 1999b, p. 43). Após longos anos de pesquisa Frankenberg reelabora seu pensamento e afirma que a expressão

“invisibilidade da branquitude” refere-se unicamente a episódios em que a branquitude se esconde por trás de uma característica normativa. (FRANKENBERG, 2004)

E a partir de então essa autora define a branquitude em oito pontos fundamentais, dos quais se destaca aqui cinco deles:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial;

2. A branquitude é um ‘ponto de vista’, um lugar a partir da qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais; [...];

4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe; [...];

6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio e subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam;

7. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude tem camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis (FRANKENBERG, 2004, p.312 – 313).

De acordo com Bento (2002, p.24), a branquitude pode ser definida como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”. Bento (2014) aborda as dimensões da branquitude a partir do tema branqueamento e branquitude no Brasil, explorando questões relacionadas ao padrão ideal de branqueamento inventado pela elite branca, e, por esta, apresentada à sociedade brasileira como um problema do negro. Para isso, a elite fez uma apropriação simbólica de si como referência humana enquanto meio de legitimar sua supremacia econômica, política e social, ao mesmo tempo em que investiu na construção de um imaginário social negativo sobre o negro, com a finalidade de destruir a sua identidade racial, danificar sua autoestima e responsabilizá-lo pela discriminação sofrida e, por fim, justificar as desigualdades raciais.

No livro intitulado *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (CARONE, 2014), é possível encontrar uma reunião de trabalhos que discutem o silenciamento do branco diante da história como forma de manter o *status quo*. A estratégia é aumentar a visibilidade negativa sobre o negro enquanto o branco permanece

omisso na história. Discussões sobre conceitos como “medo do outro” e “pacto narcísico” chamam atenção no livro. O primeiro diz respeito ao medo constante que o branco nutre de perder o privilégio e a condição de superioridade, o que lhe conduz ao segundo conceito que a autora define como o isolamento de brancos em locais de brancos para fortalecer os laços de branquitude, a cumplicidade entre os iguais (brancos) favorecendo uns aos outros, deixando o não-branco à margem, afastado. Até então o termo branquitude é utilizado para dar nome às práticas realizadas por portadores da brancura com o objetivo de manter o privilégio que o branco possui nas sociedades estruturadas pela hierarquia racial, assumindo - assim - a posição de ser humano ideal e mantendo o status quo.

Bento (2016) diz que, ao mesmo passo em que os estudos sobre branqueamento constam que o processo ilusivo de modelo universal de humanidade, mostram - também - um processo em o branco pouco aparece, exceto quando é posto como alvo de inveja e desejo dos outros grupos não brancos. E o investimento na construção desse imaginário exageradamente negativo sobre o negro, danifica sua identidade racial, sua autoestima, os culpando pela discriminação que sofrem, e justifica as desigualdades raciais.

A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado.

Evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada [...] A pobreza tem cor, qualquer brasileiro minimamente informado foi exposto a essa afirmação, mas não é conveniente considerá-la. Assim o jargão repetitivo é que o problema limita-se à classe social. Com certeza este dado é importante, mas não é só isso. (BENTO, 2016, cap 2.)

No campo da teoria da discriminação como interesse, a noção de privilégio é essencial. A discriminação racial teria como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiada em preconceito. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de rejeição aos negros, pode gerar discriminação.

Bento, conta no livro sobre uma experiência que teve sobre discriminação racial e de gênero:

Esse tipo de discriminação racial é bastante explicitado nos debates que tenho feito ao longo dos últimos doze anos com grupos de feministas e de lideranças do movimento sindical, indignadas com a opressão sobre as mulheres. É constrangedor o silêncio dessas mulheres sobre a situação da mulher negra. Recentemente, eu vivi uma experiência em um seminário que aconteceu em São Paulo, no segundo semestre de 2000, em que mulheres de todas as centrais sindicais, assessoras do poder público, pesquisadoras de reconhecidos institutos de pesquisa, consultoras empresariais, debatiam as diferentes dimensões da discriminação da mulher no trabalho. Na verdade, foram dois dias inteiros de debates sem qualquer menção sobre a situação da mulher negra no trabalho. A grande incoerência é que, poucas semanas antes desse seminário, havia sido divulgado na grande imprensa do país o Mapa da população negra no mercado de trabalho, no qual a mulher negra foi apontada como o segmento mais discriminado do mercado de trabalho brasileiro, nas sete capitais pesquisadas. No entanto, as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra. Eu resolvi, então, apontar essa questão usando um termo com o qual ando brincando muito: a indignação narcísica. Há um sentimento de indignação com a violação dos direitos das trabalhadoras, mas só quando essa violação afeta o grupo de pertença. (BENTO, 2016, p.30)

Denise Jodelet (1989) explica esse fenômeno, que para ela diz respeito à necessidade de pertencimento social, como a forte ligação emocional com o grupo pertencente levando o indivíduo a investir nele sua própria identidade, a autoimagem que tem de si se vincula à imagem do grupo ao qual pertence, e assim o indivíduo irá defender os valores do grupo como seus - excluindo aqueles que não pertencem ao grupo. E nesse caso a exclusão se transforma em negligência política com a dor e o sofrimento do outro de forma autoritária.

A teoria personalidade autoritária tem o enfoque nas características essenciais humanas, sendo elas o medo, a rigidez, os ressentimentos, a desconfiança, a insegurança, que são reprimidas e projetadas sobre o desconhecido, o diferente. “Quando a civilização europeia entrou em contato com o negro, [...] todo o mundo concordou: esses negros eram o princípio do mal [...] negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais [...]” (FANON, 1980, p.154)

Fanon (1980) ao falar sobre o medo do povo europeu ao encontrar o povo africano, destaca que esse mesmo medo era - na verdade - medo da sexualidade e naquela época a igreja condenava avidamente quaisquer atividades que envolvessem o desenvolvimento da sexualidade, e o fato do exercício sexual ser negado a eles, os fazia projetar tal necessidade sobre os homens e as mulheres negros. Sendo assim, quando o branco identifica no próximo -

não branco - a sua intolerância, seus medos, seus desejos mais obscuros guardados no seu inconsciente devido a repreensão sofrida pela igreja, identifica-se também alguns fatores presentes nas atitudes de pessoas preconceituosas.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Uma sociedade construída em cima de trabalho escravo e desigualdade racial de um grupo, marcada por 388 anos violentos em que era e ainda é perceptível a maneira que o povo negro foi colocado em uma posição de invisibilidade humana dentro da sociedade brasileira e não houve nenhum tipo de reparação por todos os longos anos de opressão física, psicológica, cultural, perpetuados no silêncio e na violência contra corpos - principalmente - violência contra seres humanos. É importante pontuar, nesse sentido, que o Brasil apresentava um comportamento de Estado violento com um grupo que foi retirado à força de seu país de origem, tiveram sua identidade social arrancada de si e seus corpos violados de todas as maneiras possíveis. Essa é a verdadeira história da sociedade brasileira, história essa que a elite branca brasileira sempre quis e se mantém querendo apagar e negar sua participação na estruturação do racismo.

A desigualdade racial é um dos “presentes” deixados pela colonização europeia - juntamente a violência, estereotipização e marginalização - a partir da abolição, pressionada, da escravatura, a qual dava uma falsa sensação de liberdade, havia falta de distribuição de políticas de ressocialização para os negros. Os escravos recém libertos foram ‘jogados’ dentro de uma sociedade em que não os via - preferia não enxergar e continua sem ter a capacidade de enxergá-los - e principalmente não queriam que os negros fossem inseridos no seu ciclo sociedade, havendo uma forte negação de se conviver com os mesmos, esses novos membros da ‘sociedade’ foram excluídos ao serem realocados para locais distantes da visão da elite branca da época, esses locais eram chamados de cortiços e atualmente são reconhecidos na sociedade contemporânea como favelas/comunidades.

Um dos grandes problemas da contemporaneidade é a falta de políticas de dessegregação, principalmente de políticas de saúde pública e educação de estejam voltados para a população negra brasileira, além da estereotipização da mulher negra, e ao falar sobre a mulher negra destaca-se que ser mulher brasileira traz consigo certas dificuldades, ser uma mulher negra brasileira, traz desafios nas desigualdades de gênero-raciais, na sexualização do corpo da mulher negra e nas violências que ocorrem em seu dia a dia, que são mais intensas e dolorosas.

No livro *'Dororidade'* da filósofa e socióloga Vilma Piedade (2017), cria o conceito para essa palavra, trazendo dentro deste um movimento em que mulheres negras são ouvidas, compartilham suas dores e simpatizam-se umas com as outras - pelo simples fato de terem dores iguais ou parecidas dentro do contexto racial. Essa é uma conceituação pouco desenvolvida, pouco falada e pouco conhecida dentro do meio sócio-científico. Na visão de uma mulher negra, esse livro traz consigo uma nova perspectiva para suas dores e em como são compreendidas de maneira social.

As mulheres negras dentro da sociedade e do feminismo, são mulheres que não têm voz e não são ouvidas. Primeiramente, o feminismo - além de um movimento social regido por mulheres - é um espaço onde elas não são ouvidas e as mulheres não-negras não se simpatizam porque as dificuldades de uma mulher negra não são as mesmas de uma mulher não-negra. A partir do momento que um indivíduo em posição de poder não escuta, não dá a oportunidade do outro de se expressar, de apresentar suas demandas e expor suas lutas, essa pessoa não está tratando de um segmento por completo e sim das questões que lhe são interessantes, uma pergunta que me faço é: será que o espaço para que o negro se expresse é escasso ou o mesmo é silenciado dentro desses espaços? Infelizmente, o espaço é escasso e ele, também, é silenciado quando tenta se expressar.

A dor de ser negro dentro da sociedade promove no indivíduo medo e insegurança em viver num mundo onde a cor da sua pele coloca um alvo em suas costas ou então que sua cor define se objeto de desejo e não de amor. Olhando ainda para essa sociedade que reprime e oprime, as mulheres negras têm seus corpos objetificados, suas identidades alteradas, sua percepção de si é contrária ao que ela de verdade devido a negação de que há em se ver como a pessoa que é e com o potencial que pode alcançar.

Falar sobre mulheres negras tem um desafio em não generalizar e homogeneizar as experiências individuais de cada mulher. Neste quesito, a interseccionalidade nos possibilita pensar nos marcadores sociais de raça e gênero para melhor compreensão das incidências coletivas enquanto grupo identitário, advindos das estruturas sociais, na interface com a subjetividade dos sujeitos em suas trajetórias plurais.

Essa temática necessita de um maior aprofundamento que traga uma visão mais contemporânea dessas questões, pois atualmente - felizmente e depois de anos de autoconhecimento - a mulher negra tem um conhecimento maior da sua ancestralidade, da sua

força e da sua importância no meio social, mas para que esse movimento atinja o seu potencial máximo é essencial uma gama maior de contribuições epistemológicas no ponto de vista de feministas negras interseccionais para continuidade de pesquisas intervindo na realidade de mulheres negras e produzindo desconstruções, ressignificações e modificações onde a perspectiva é de acesso a autoestima, amor, potência e cuidado, por meio de aporte intelectual ao se falar cada vez mais sobre as demandas através de projetos sociais, debates, palestras, dentre outros meios de promoção do saber negro.

E a Psicologia, de uma maneira geral, precisa ter um comportamento que se posicione contra atitudes e falas racistas. Para além disso, a Psicologia Social, como ciência que se dedica a analisar o comportamento dos grupos sociais, deve ser mais incisiva quando abordar questões raciais no contexto brasileiro, se precisa dar um protagonismo maior para o grupo social negro e suas demandas individuais e sociais. Entre os principais objetivos desse ensaio acadêmico, além de abordar as temáticas trabalhadas, está o de tornar essa pauta mais visível não apenas para a Psicologia, mas também para outras áreas do conhecimento. Por ser um assunto multidisciplinar quanto mais desenvolvidos e debatidos forem as pautas de relações raciais e mulheres negras em todas as áreas científicas, melhor pode-se analisar as demandas trazidas pelo movimento negro unificado e planejar políticas que visem o protagonismo da pessoa preta.

#### REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Karla. (2019). Interseccionalidade. São Paulo: Polém.
- ARRUDA. (2021). Maria Augusta. Relações Raciais: Por Um Pensar Crítico Sobre A Branquitude. Revista Raído, 15(37), 237–254. <https://doi.org/10.30612/Raido.V15i37.14392>
- BENTES, N. (2018, March 5). Nilma Bentes: Visibilidade Às Mulheres Negras (Entrevista). Believe Earth; Sheila Calgaro. <https://believe.earth/pt-br/nilma-bentes-visibilidade-mulheres-negras/>
- BENTO, M. A. Da Silva (2016). Branqueamento E Branquitude No Brasil. In: Carone, I.; Bento, M. A. S. (Org.). Psicologia Social Do Racismo: Estudos Sobre Branquitude E Branqueamento No Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 28-63.
- BUENO, S. (2020). Anuário Brasileiro De Segurança Pública - 2020. In Fórum Brasileiro De Segurança Pública (Pp. 116–146). <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/Anuario-14-2020-V1-Interativo.Pdf>
- CARDOSO, L. (2019). O Branco-Objeto: O Movimento Negro Situando A Branquitude.

- Instrumento: Revista De Estudo E Pesquisa Em Educação, 13(1).  
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/revistainstrumento/article/view/18706>
- CARONE Iray.; & Bento, Maria Aparecida Silva. (2016). Psicologia Social Do Racismo; Estudos Sobre Branquitude E Branqueamento No Brasil. [S.L.]: Editora Vozes.
- CARONE, Iray. (2014). Breve Histórico De Uma Pesquisa Psicossocial Sobre A Questão Racial Brasileira. In: Carone, I.; Bento, M. A. S. (Org.). Psicologia Social Do Racismo: Estudos Sobre Branquitude E Branqueamento No Brasil. Petrópolis, Rj: Vozes, P. 13-22.
- COLLINS, Patricia Hill. (2000). Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, And The Politics Of Empowerment. New York, Ny: Routledge.  
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/patricia-hill-collins-black-feminist-thought.pdf>
- COMISSÃO DOS DIREITOS HUMANOS DO CFP. <https://site.cfp.org.br/o-racismo-e-sim-promotor-de-sofrimento-psiquico/> Guimarães, Antônio S. Alfredo. (2003). Racismo E Antirracismo No Brasil. São Paulo: Editora 34.
- CRENSHAW, Kimberlé. (2002). Documento Para O Encontro De Especialistas Em Aspectos Da Discriminação Racial Relativos Ao Gênero. Revista Estudos Feministas, 10(1), 171-188. Fapunifesp (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.
- DAVIS, Ângela. (2016). Mulheres, Raça E Classe. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, F. (2008). Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador: Edufba.
- FRANKENBERG, Ruth. (2004). A Miragem De Uma Branquidade Não-Marcada. In: Ware, Vron (Org.). Branquidade: Identidade Branca E Multiculturalismo. Rio De Janeiro: Garamond, P. 307-338.
- GEERTZ, Clifford. (2001). Nova Luz Sobre A Antropologia. Rio De Janeiro: J. Zahar. [21].
- Pacheco, Ana Claudia Lemos. (2013). Mulher Negra: Afetividade E Solidão. Edufba.
- HOOKS, B. (1984). Feminist Theory – From Margin To Center. Boston-Ma, Usa. Recuperado De  
[https://funceji.files.wordpress.com/2017/08/Bell\\_Hooks\\_Feminist\\_Theory\\_From\\_Margin\\_To\\_Centebookzz-org\\_.pdf](https://funceji.files.wordpress.com/2017/08/Bell_Hooks_Feminist_Theory_From_Margin_To_Centebookzz-org_.pdf)
- LANE, Sílvia T. Maurer. (2009). O Que É Psicologia Social. Edisciplinas.Usp.Br, 22ªed. São Paulo, Editora E Livraria Brasiliense.
- LUKELO, Helder H. (2022). Ser Preto No Brasil: Representações Sociais De Estudantes Universitários Africanos. Dissertação Mestrado. Instituto de Psicologia, Programa De Pós-Graduação Em Psicologia Da Universidade Federal Da Bahia, Brasil. Url:

<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/36123>

Mata, W. Da. (2015, September 29). O Racismo É, Sim, Promotor De Sofrimento Psíquico. Conselho Federal De Psicologia;

MENEGHETTI, F. K. (2011). O Que É Um Ensaio-Teórico? *Rac*, Curitiba, V. 15, N. 2, P.320-332, Mar./Abr.

MIZAEEL, T. M., Barrozo, S. C. V., & Hunziker, M. H. L. (2021). Solidão Da Mulher Negra: Uma Revisão Da Literatura. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (Abpn)*, 13(38), 212–239. Recuperado De <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1270>

MYERS, David G. (2014). *Psicologia Social*. 2010. 10ª Ed., São Paulo, Amgh Editora Ltda.

NASCIMENTO, Beatriz (1997). O Movimento De Antônio Conselheiro E O Abolicionismo. In: *Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional*, 25(261- 267) Rio De Janeiro.

OLIVEIRA, J. C. A. (2020). Interseccionalidade, De Carla Akotirene. *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 6(1), 303. <https://doi.org/10.9771/Cgd.V6i1.35299>

PACHECO, Ana Claudia Lemos Et Al. (2008). Branca Para Casar, Mulata Para F..., Negra Para Trabalhar: Escolhas Afetivas E Significados De Solidão Entre Mulheres Negras Em Salvador, Bahia.

PIEIDADE, Vilma (2017). *Dororidade*. 1ªed. São Paulo: Noz.

PIZA, E. (1998). *O Caminho Das Águas: Personagens Femininas Negras Escritas Por Mulheres Brancas*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

PIZA, E. (2016). Porta De Vidro: Entrada Para A Branquitude. In: Carone, Iray & Bento, Maria Aparecida Silva (Organizadoras). *Psicologia Social Do Racismo: Estudos Sobre Branquitude E Branqueamento No Brasil*. Petrópolis, Rj: Vozes.

PRESTES, C. R. S., & Paiva, V. S. F. (2016). Abordagem Psicossocial E Saúde De Mulheres Negras: Vulnerabilidades, Direitos E Resiliência. *Saúde e sociedade*, 25(3), 673–688. <https://doi.org/10.1590/s0104-129020162901>

PRESTES, C. R. S., Fachim, F. L., & Paiva, V. S. F. (2009). Estratégias De Saúde Realizadas Por/Para Mulheres Negras Nas Américas: Revisão De Escopo. Instituto Amma Psique E Negritude. <http://www.ammapsique.org.br/baixar/estrategia-de-saude-feitas-por-para-mulheres-negras-nas-americas.pdf>

RODRIGUES, V. C., & Nunes, G. H. L. (2022). Mulheres Negras E Saúde Mental. *D'generus Revista De Estudos Feministas E De Gênero*, 1(1), 83–101. <https://doi.org/10.15210/Dg-Revista.V1i1.2012>

ROMÃO, J., Silva, J. J. Da, & Henriques, R. (2005). *História Da Educação Do Negro E*

Outras Histórias. Secretaria De Educação Continuada, Alfabetização E Diversidade.  
Ministério Da Educação.

[https://Etnicoracial.Mec.Gov.Br/Images/Pdf/Publicacoes/Historia\\_Educacao\\_Negro.Pdf](https://Etnicoracial.Mec.Gov.Br/Images/Pdf/Publicacoes/Historia_Educacao_Negro.Pdf)

SANTOS, Conceição A. C. (2017). O Ii Encontro Nacional De Mulheres Negras Pelo Olhar Das Ativistas Baianas. Revista Gênero, 17(1).  
<https://doi.org/10.22409/Rg.V17i1.856>

SCHUMAN, Lia V. (2012). Entre O “Encardido”, O “Branco” E O “Branquíssimo”: Raça, Hierarquia E Poder Na Construção Da Branquitude Paulistana. Tese (Doutorado – Programa De Pós-Graduação Em Psicologia. Área De Concentração: Psicologia Social) – Instituto De Psicologia Da Universidade De São Paulo-Usp. São Paulo.

SILVA, Amanda Raquel Da. (2018). A Cor Da Relação: Corpo E Afetividade De Mulheres Negras Em Natal/Rn. Associação Brasileira De Antropologia-Aba. Recuperado De: <http://www.evento.abant.org.br/>.

SOUZA, Claudete Alves Da Silva Et Al. (2008). A Solidão Da Mulher Negra: Sua Subjetividade E Seu Preterimento Pelo Homem Negro Na Cidade De São Paulo.

SOUZA, Edileuza Penha De. (1995). In: Quintas, Fátima (Org.). Mulher Negra: Preconceito, Sexualidade E Imaginário. Recife: Inps-Fundaj, Instituto De Pesquisas Sociais-Fundação Joaquim Nabuco.

SOUZA, Neusa Santos. (1983). Tornar-se Negro, ou, as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em ascensão social. São Paulo: Graal Edições.

TIBURI, M. (2017). Prefácio. In: Piedade, Vilma (2017). Dororidade. 1ªed. São Paulo: Noz.

VIEIRA, C. G. Gomes. (2021). Experiências De Solidão Da Mulher Negra Como Repercussão Do Racismo Estrutural Brasileiro. Pretextos - Revista Da Graduação Em Psicologia Da Puc Minas, 5(10), 291-311. Recuperado De <https://periodicos.pucminas.br/index.php/pretextos/article/view/22458>

## **Capítulo 6: A IDEIA DE NOVA ORDEM GLOBAL E ALGUMAS TERMINOLOGIAS DOS ESTUDOS DA CULTURA**

Elis Crokidakis Castro

Ana Teresa Andrade

O mundo ainda estava sob o impacto da pandemia de Covid-19, que iniciou em 2020, quando, em fevereiro de 2022, depois de muitos e subestimados alertas aos países do Ocidente, a Rússia invade a Ucrânia. Na prática do dia a dia mundial, a repercussão da guerra atinge mais fortemente os envolvidos e os países que negociam com a Rússia, aqueles que compram desse país o gás e outros produtos. No decorrer do conflito local entre Rússia e Ucrânia, houve a interferência dos Estados Unidos através da OTAN, fornecendo armas à Ucrânia e notícias controversas sobre o encaminhamento da Guerra. Por pressão dos Estados Unidos, os Europeus foram obrigados a deixar de comprar da Rússia, por causa de um grande embargo econômico, por meio do qual os próprios Europeus sentem o aumento de sua inflação. Por outro lado, há quem diga que a verdadeira intenção dos Estados Unidos, jogando mais lenha nessa guerra, é atingir a Rússia e seu maior parceiro, a China. Assim, em condições muito diferentes, talvez fosse possível pensar que o mundo bipolar dos anos 1960 estaria de volta, com os conflitos USA e União Soviética povoando lugares mundo afora, para que não houvesse um conflito direto entre os dois países.

A partir desse momento, uma nova expressão começa a fazer parte dos editoriais e diz respeito à ideia de multipolaridade que passa a vigorar entre países que comercializam entre si e toma conta dos debates entre os entendidos de economia. Para tal ideia, o eixo central deixaria a Europa e Estados Unidos e se espalharia também para outras partes do mundo, como Ásia e Sul global.

Esse seria um contexto muito simplificado em que estaria inserida toda a questão cultural dos anos 20 do século XXI. Parece então que, 100 anos depois da primeira Guerra Mundial, vivemos momentos diversos que, de certa forma, parecem-se, tais como a ascensão da extrema-direita pelo mundo, a construção de narrativas, além da influência das mídias sociais para corroborar na ascensão e na construção que, diretamente, vem destruindo a democracia em muitos lugares do mundo.

Assim, o mundo chamado globalizado do fim do século XX e início do século XXI, “reconfigura-se nesse viés político na maneira de se pensar a realidade que se afirmou historicamente no Ocidente, e que estabelecia fronteiras rígidas: fronteiras não apenas políticas, ligadas

aos Estados Nacionais, mas também analogamente fronteiras mais amplas que se configuram nos múltiplos campos da práxis social, que se reduzem dicotomicamente, espartilhando a diversidade em dualismos estanques como espírito e matéria, o Bem e o Mal” (JUNIOR, 2004, p. 9).

Dessa forma, nesse momento histórico, vamos na direção da ruptura com as concepções fixas que foram adquiridas na modernidade e nos direcionamos para um mundo que se pauta pela interconexão e pela interatividade, o que se faz, principalmente, pelas mídias interativas e pelas redes informacionais. Essa nova forma de interação e informação gera para a civilização novas misturas, mestiçagens, hibridismos culturais e tantas outras expressões que vão sendo criadas ao longo dos processos estudados pelas mais diversas áreas do conhecimento.

Nosso objetivo aqui é fazer um breve passeio sobre alguns estudos da cultura em seus processos ao longo do último século e fazer uma espécie de glossário explicativo dos termos mais usados com o propósito de tentar explicar todo o processo cultural que vem ocorrendo na humanidade.

Para começarmos o passeio, precisamos primeiro entender que a humanidade sempre esteve em movimento, deslocando-se pelos quatro cantos do mundo, e mesmo depois da passagem de nômade para sedentário, continuamos andando em busca de um lugar, ou de riqueza, ou de hegemonia. Nesse caminho, podemos dizer que é a história do ocidente a que mais conhecemos, pois foram os europeus que, em busca da riqueza disfarçada de fé, atravessaram o Atlântico e vieram colonizar todo o resto do mundo. Antes do século XV, a Ásia Central e a Índia eram o centro do Mundo, com grandes civilizações, e somente após as Navegações é que a Europa virou o centro do sistema mundial, e o processo de colonização da África, da Ásia, das Américas e da Oceania se estabeleceu, transformando o continente Europeu de periferia em centro capitalista e planetário, como afirma Boaventura de Souza Santos. Nessa linha também, desde sempre, as culturas diversificadas foram se encontrando, misturando-se ou não, e gerando o que temos hoje.

Podemos dizer que, até a descoberta da América, a Europa vivia à sua própria sorte e despesa, e somente quando o ouro, a prata e o tráfico negreiro começaram a gerar muito dinheiro, a Europa, e não toda ela, começou a entender sua realidade e sua cultura, e assim começou a sentir sua cultura como se ela fosse superior às outras que havia encontrado em estágios diversos da sua. Nesse sentido, os Europeus se sentiram no direito de poder capturar pessoas e fazê-las escravas e de exportar seus valores culturais para todo o globo terrestre.

Especialmente, pelas mais variadas formas de imposição, inclusive a cultural, é que foi produzida a noção de inferioridade nos povos colonizados pelos Europeus.

Nesse momento, a cultura europeia começou a entrar em outros lugares, adaptando-se a outros climas, sendo assimilada e também assimilando algumas coisas, como comidas, a exemplo da batata, do milho etc., descobertos nas Américas.

O processo cultural é inerente ao homem, e a interação social é responsável por ele. Sem contatos sociais, não temos transmissão de cultura, tampouco podemos estudar uma cultura se não observarmos os atores culturais interagindo entre si. Todavia nos resta pensar quando de fato a cultura europeia interagiu de verdade com outras culturas. Se pensarmos o extermínio de índios nas Américas, do Norte, Central e do Sul, achamos que não interagiu, que somente se impôs e trouxe a sua forma de viver para esse lado do globo, extraindo daqui a riqueza, levando para lá e construindo o seu próprio bem-estar, deixando aqui a decadência.

A extração de riquezas e a imposição cultural foram predominantes até quando as colônias começaram a se tornar independentes, isso no século XIX, nas Américas, e em Ásia e África já no século XX. A partir do momento em que os Europeus são expulsos das suas colônias, paulatinamente, começa a nascer nessas ex-colônias a possibilidade de olhar para dentro de si. Não há dúvidas de que este ato de olhar foi muito mais complexo do que supõe este relato. Primeiro porque a consciência de si depende de um processo muito mais elaborado do que a simples partida do colonizador, segundo porque séculos de imposições não se desfazem de uma hora para outra. E, embora uma voz ou outra dissonante do discurso dominante existisse, como Las Casas<sup>1</sup>, por exemplo, ela não chegava a perturbar o discurso vigente.

Seria necessário então, depois da partida do colonizador, que a cultura original fosse reconhecida, mas muitas vezes ela já tinha se perdido no emaranhado de influências e de imposições.

Considerando que praticamente a maioria das colônias eram ou do Oriente ou no sul global, ambos começam sua consciência pelo seu lugar, o lugar da alteridade, do outro, do não europeu, que, mesmo tendo riquezas naturais, sentia-se inferior, selvagem, diante daqueles que o tinham “descoberto”.

Depois de traçarmos esse panorama genérico de 500 anos de história da transposição do eixo da cultura para a Europa e as implicações que isso representou na história da cultura, faz-se necessário definirmos o que é cultura. Ato por demais difícil de fazermos, dada a grande

---

<sup>1</sup> Bartolomeu de Las Casas – Sevilha – Madrid (1474-1566) se destaca na defesa dos índios na América Latina.

quantidade de definições da palavra ao longo do tempo; no entanto, escolhemos o que nos diz Alfredo Bosi: “cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo” (BOSI, 1992, p. 16) e o que nos diz Peter Burke: “cultura é um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados” (BURKE, 1989, p. 11).

Estudar a cultura, ou criar o estudo da cultura, sempre foi função dos antropólogos, mas, no século XX, vários grupos de estudos de múltiplas áreas se debruçaram sobre a cultura e seus processos. Especificamente no fim do século XX, quando autores que hoje dominam a cena desses estudos despontaram, tentando recortar um pouco mais as reflexões sobre o tema que olharemos, embora muito já houvesse sido escrito no nascer do século XX, especialmente sobre as relações entre a cultura europeia e a América Latina ou a Ásia. Nesses prolegômenos, nomes e conceitos surgem e por eles começaremos.

O primeiro termo que habita a maioria dos estudos atuais da cultura é GLOBALIZAÇÃO, esta que não é só um processo de homogeneização, mas também de diferenciação local que pode ser definida em sentido geral como o conjunto de relações sociais que se transformam e, ao fazê-lo, transformam a globalização, ensejando que o termo seja usado no plural, tal como cultura. Isto pois que não podemos falar de apenas uma globalização, mas de vários tipos que se estabelecem nas relações existentes.

No feixe de relações sociais que envolvem a globalização, temos os conflitos que emanam das relações. Por isso, Boaventura de Souza Santos (2006, p.197) separa a globalização hegemônica da contra-hegemônica, pois cada uma vai falar de forma diferente sobre as questões, principalmente sobre os conflitos que dizem respeito ao local, aos paradigmas ocidentais vigentes, às lutas sociais etc. Ou seja, o processo de globalização esteve presente desde sempre se pensado no âmbito genérico das grandes descobertas do século XV.

O primeiro autor latino-americano que, através de artigos em jornal, vai influenciar muitos outros autores é José Martí, no texto intitulado “Nuestra América”, publicado em 1891. Esse escritor trabalha a ideia de uma América mestiça, fruto do cruzamento do índio, do branco europeu e do negro Africano e que, nessas raízes mistas, reside a complexidade desse novo povo cuja força vem das lutas contra os invasores europeus. (SANTOS, 2006, p.199)

Martí vai além em suas ideias fundadoras, remetendo ao Facundo *Civilização e barbárie*, de 1845, de Domingo Sarmiento, trazendo uma ideia de pensamento político

internacionalista com ações anticolonialista e anti-imperialista, ambas depois assimiladas no Brasil pelo poeta Oswald de Andrade e por outros na América Latina.

No Brasil, em 1928, Oswald de Andrade publica o *Manifesto Antropofágico*. Sendo um dos pilares do Modernismo Brasileiro cem anos atrás, 1922, o brasileiro entendia a ANTROPOFAGIA como a capacidade de devorar o que lhe fosse estranho e incorporá-lo a si e disso criar uma identidade nova complexa, nossa, mutável. Nas palavras de Oswald, a “absorção do inimigo e sua transformação em totem”. No contexto do modernismo, a visão de Oswald quanto a de Mário de Andrade buscavam representar as tensões que haviam no processo de formação da nossa nacionalidade. Por isso “deixaram calcadas as marcas de mesclagens e fraturas resultantes das condições híbridas que presidiram à constituição histórica do Brasil e, por parentesco histórico, da América Latina” (FANTINI, 2004, p.161)

Para Fantini, a proposta do plano piloto para modernidade brasileira “postula a abertura da receptividade para o alheio que irá desembocar na absorção da alteridade” (2004, p.161).

Dessa forma, é notável no *Manifesto Antropofágico* o fato de que somos o somatório de tudo que devoramos, e nossa identidade é heterogênea, híbrida, fraturada composta de deslocamentos, sequestros, trocas. Na prática então, a representação dessa condição será o personagem Macunaíma, de Mário de Andrade. Este que será o herói híbrido, o herói que mescla tudo que foi, pela tese de Oswald, devorado.

Depois de Oswald, com ideia muito parecida, Fernando Ortiz, sociólogo cubano, em 1940, traz o conceito de TRANSCULTURAÇÃO, explicando o impacto das trocas culturais e econômicas durante o período colonial. O autor busca descrever o processo por meio do qual as duas culturas que se encontram ou se confrontam resultam-se modificadas, dando ensejo a algo novo, independente e original. Para ele, nesses estudos, a troca cultural do tabaco original dos índios com a cultura da cana-de-açúcar trazida pelos europeus “determinaram mudanças fundamentais na paisagem social e cultural cubana, com seus modos de produção diversos e formas variadas de organização do trabalho” (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 87).

Assim, diz Ortiz:

[...] o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que a rigor indica o vocábulo anglo-americano aculturação, mas que o processo implica também necessariamente a perda ou o desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma desculturação parcial e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação. (ORTIZ, 1987, p. 96)

Já na década de 1970, Angel Rama assimila o termo Transculturação aos estudos literários “para explicar de que maneira formas da modernidade europeia haviam, através de um processo de transculturação, se adaptado à realidade latino-americana, vista como sua caudatária” (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 88).

Rama, aplicando o termo às análises literárias, principalmente aos autores do Boon, Gabriel Garcia Marques, José Maria Arguedas, Juan Rulfo e Guimarães Rosa, diz que esses autores exemplificam melhor tal processo de transculturação na América Latina. Também no Brasil o antropólogo Darcy Ribeiro bebe no transculturalismo de Ortiz e desenvolve teses muito respeitadas sobre as culturas latino-americanas em suas relações com a europeia.

Seguindo numa linha com lacunas, chegamos aos estudos pós-coloniais e vemos emergir estudos que pensam a cultura para além do conceito de Edward Said sobre o Orientalismo, este que, segundo o autor, é a concepção de Oriente que domina nas ciências e nas humanidades europeias a partir do fim do século XVIII e que se consagra cientificamente no século XIX. Prega essa corrente a mesma distinção total entre os ocidentais e os orientais, desenvolvendo uma série de dicotomias para reafirmar as diferenças entre os civilizados e os selvagens. Importante atentarmos que, mesmo não estando no Oriente, a América Latina e a África se enquadram no campo cultural das tais dicotomias: eles civilizados e nós selvagens.

Nos anos finais do século XX, especialmente nos últimos 40 anos, temos a ascensão dos chamados ESTUDOS CULTURAIS, que nascem na Inglaterra com estudiosos de grande importância, como Stuart Hall, Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson etc. Fora da Inglaterra, podemos citar nomes como Roland Barthes e Frantz Fanon, que retornará com maior visibilidade nos dias de hoje.

Os Estudos Culturais hoje sofrem certo preconceito, talvez pelo fato de serem colocados sob a sua rubrica muitas questões difíceis de se definir e o fato de esse estudo estar mais ligado ao campo da arte e da antropologia ou simplesmente porque não deram conta das diversidades existentes em cada uma de suas linhas, ou ainda porque não tinham intensão de mexer em qualquer pedra constitutiva do que já existia.

Na prática, os Estudos Culturais falavam de tudo e investigavam “a cultura como um domínio no qual a subjetividade é construída” (STAN, 2006, p. 250). Podemos inferir, portanto, que os Estudos Culturais convivem com os Estudos Pós-coloniais em outros lugares. E, ao pensarmos a expressão em sentido estrito, ela poderia dizer apenas que seriam os Estudos da Cultura, sabendo que o termo pode carregar nuances.

Boaventura nos informa que o pós-colonialismo é um produto da “viagem cultural” das ciências sociais na década de 80 do século XX, que teve como precursores Fanon, Alberto

Memmi e também se inspirou nos trabalhos de Edward Said, Richard Werbner e Stuart Hall sobre as culturas diaspóricas, consolidando-se já na década de 1990 com os trabalhos de Patha Chatterjee (1986), Paul Gilroy (1993), Homi K. Bhabha (1994), Gayatri Spivak (1996). Esses trabalhos tiveram contributos nos estudos realizados nos países pós-independência, chamados Subaltern Studies, realizados por Ranajit Guha (SANTOS, p. 234). Também podemos citar nomes como Beatriz Sarlo, Jesus Martín Barbero, Nestor García Canclini, Walter D. Mignolo na América.

A ideia dos ESTUDOS PÓS-COLONIAIS, que poderíamos identificar num âmbito maior dentro dos quais vão aparecer diferentes pensamentos, é reclamar a presença e a voz do crítico pós-colonial, isto é, a voz dos críticos das colônias. Segundo Spivak (SANTOS, 2006, p. 235) nessa chamada “3ª via”, os espaços da cultura, “a função do crítico pós-colonial consiste em contribuir para destruir a subalternidade do colonizado”, o que é feito através da fala que subverte a subalternidade.

Nesse contexto os Estudos pós-coloniais cunham a ideia de HIBRIDAÇÃO. Esta está calcada no fato de que não existe uma cultura original e pura, de essência. “Ao subverter os essencialismos, a hibridez pode alterar as relações de poder entre os sentidos dominantes e os sentidos dominados. O espaço híbrido cria a abertura pelo modo como descredibiliza as representações hegemônicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o constituíram” (SANTOS, 2006, p. 236).

A hibridação, bastante analisada no clássico, “Culturas Híbridas”, de Nestor García Canclini, é um conceito que esclarece as transformações que ocorrem e também sintetiza os processos de trocas culturais que “regem as relações onde as mesclas e as interpretações predominam” (CARVALHAL, 1996, p. 115). Ela então é um fenômeno que não é marginal, nem exclusivo das periferias. Ela é o lugar em que as identidades contemporâneas são construídas.

Nascido também a partir dos Estudos Culturais e dos Estudos pós-coloniais o conceito de MULTICULTURALISMO não é uniforme em todo lado. Nasceu nos anos 1980 e parece simples quando diz das “múltiplas culturas existentes no mundo e as suas relações históricas, incluindo as de subordinação e dominação” (STAN, 2006, p. 297). Stan nos afirma que no fundo o multiculturalismo não é uma investida sobre a Europa, mas sobre o eurocentrismo, no qual a “Europa é considerada a fonte única de sentidos, o centro de gravidade do mundo, uma realidade ontológica para a sombra que é o restante do Mundo” (STAN, 2006, p. 295).

Entendemos que por esse conceito e seus desdobramentos é que passamos de fato a perceber as diversas culturas e tirar do centro a cultura dominante Europeia. Partindo do

princípio de que existem múltiplas formas culturais que merecem ter voz, e tendo essas vozes em foco é que será possível de alguma forma mudar o olhar, ou mudar os paradigmas como nos propõe Walter D. Mignolo. Para esse autor, em texto proferido na UFRJ em 1996 no 5º Congresso da ABRALIC, através dos Estudos Culturais e do entendimento multiculturalista, é possível a inversão epistemológica que marca a inserção pós-ocidental-colonial-imperial nos Estudos Culturais. Isso porque nesse momento é possível inverter o olhar, contar as histórias de baixo para cima e não ao contrário.

Mignolo defende uma nova epistemologia, fronteiriça, e isso norteia os Estudos chamados Decoloniais. Nesse novo modelo epistemológico, os chamados selvagens, bárbaros, primitivos estão se transformando em agentes que partem da subalternidade para produzir uma transformação epistemológica que incida nas políticas culturais. Todavia, sabemos que esse processo, afirma Mignolo, não é tão simples, embora parte dos estudos que se conectam mais fortemente nos anos 2000 venham desempenhando e defendendo esses aspectos.

Nesse contexto, torna-se interessante pensar as questões histórico sociais que assolam o mundo, não que os estudos anteriormente estivessem desvinculados deles, mas na atualidade outros dados se interpõem de 2000 a 2022. Temas como as migrações, a questão ambiental, a pandemia, as mudanças climáticas, as políticas e as históricas devem ser levadas em conta.

Ainda em relação ao Multiculturalismo, na América Latina, às vezes, esse termo se contrapõe a interculturalidade. Talvez pelo fato de multiculturalismo estar ligado ao mundo anglo-saxão, onde é entendido como as várias culturas que podem sobreviver separadamente em seus espaços. Nessa ideia, a pluralidade de cultura existe, mas os grupos nem sempre se relacionam. Nesse sentido, alguns estudiosos classificam a multiculturalidade de assimilacionista, em que, na sociedade plural, todos devem ter alguma coisa em comum que os agregue num mesmo espaço, por exemplo; a diferencialista, dos autores latino-americanos, onde cada um tem seu espaço; e a interacionista, onde não basta conhecer a existência da cultura, mas também desenvolver a relação entre as culturas, e aqui é o que podemos chamar de interculturalidade que difere da intraculturalidade. Esta é a potencialização da própria cultura criando força no sujeito para que entre em processo de interculturalidade.

A INTERCULTURALIDADE, também possui vários sentidos, é a capacidade de relação entre culturas, entre pessoas de culturas diferentes, a forma como elas se relaciona. Por isso, alguns estudiosos a chamam de relacional. Tem ainda a interculturalidade funcional, que visa diminuir os elementos de conflito no sistema vigente, não trabalha a perspectiva estrutural do fenômeno. E a interculturalidade crítica, que coloca em questão as relações de poder

constituídas na sociedade que privilegia alguns sujeitos e práticas em detrimento de outros. Esse tipo gera às vezes desconfortos e conflitos que levam à transformação da sociedade.

Por fim, não podemos fechar questão, ou possibilidades a cada um desses termos aqui expostos, pois sabemos que outros termos existem e outros ainda nascerão, conforme as necessidades se façam para nomear os fenômenos, mesmo que as nomeações sofram diferenças em seus conceitos, dependendo do lugar onde ela é estudada.

Para nós aqui, no entanto, é importante pensar que, de certa forma, somente agora, no século XXI, talvez de fato a questão pós-colonial esteja sendo vista em toda sua potencialidade. Contestar a ideia de homogeneidade na cultura, propor um novo paradigma para se pensar a cultura e a realidade no sul global, dar voz a quem nunca as teve, aos selvagens, aos povos originários, às mulheres, aos negros em seus próprios locais é algo inédito na história da cultura, por isso é crucial que entendamos os termos usados em suas diferentes concepções, dando-nos conta da linha histórica em que eles surgem, para que a observação da sociedade não se contamine, ou se contamine menos diante das forças que se impõem entre o norte e no sul global. Nesse lugar, no entanto, não podemos deixar de ver que a briga vem se tornando cada vez mais acirrada. A consciência que se cria com o processo de aquisição de voz, muitas vezes faz com que na fratura, na resistência, se abram espaços para regimes, ou a intenção de criação de regimes não democráticos, que hoje, de certa forma, são gestados pelos meios de comunicação de massa e pela internet, como palco para divulgação de valores extremistas, fundamentalistas que não se prezam pela liberdade. A briga que se interpôs agora pela hegemonia mundial, acontece em um outro patamar, através dos meios virtuais que criam realidades paralelas, mentirosas, com ideias distorcidas que podem levar a um grande retrocesso ainda maior, jogando por terra tudo que já foi conquistado tanto no campo teórico quanto prático. Por fim, a conscientização faz-se mais que urgente e não só no aspecto da diversidade humana mais também da diversidade ecológica, respeitando-se os diferentes espaços onde o homem habita com sua cultura, para que povos parem de guerrear e para que a natureza não nos surpreenda com outras pandemias fruto de seu desequilíbrio .

## **Bibliografia**

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Um ensaio de abertura - mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismo. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). **Margens da Cultura - Mestiçagem, Hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

AGUIAR, Flavio; VASCONCELOS, Sandra Guardini. O conceito de transculturação na obra de Angel Rama, In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). **Margens da Cultura - Mestiçagem, Hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARVALHAL, Tania Franco. A literatura comparada na era da Globalização”, In: Cânones & Contexto, **Anais do 5º Congresso Abralic**, v. 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). **Margens da Cultura - Mestiçagem, Hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

MIGNOLO, Walter D. Espacios geográficos Y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos, In: Cânones & Contexto, **Anais do 5º Congresso Abralic**, v. 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**. V.4. São Paulo: Cortez editora, 2006.

STAN, Robert. **Introdução à Teoria do cinema**. São Paulo

## Capítulo 7: REPENSANDO OS DIREITOS E A CIDADANIA

Júlia Teixeira Hirschle

Ana Lucia Mendes Teixeira

Nesse trabalho pretendo discutir aspectos da democracia, sua possível crise e as implicações desta tanto para a dimensão dos direitos consolidados constitucionalmente, quanto para o modo pelo qual compreendemos a cidadania na contemporaneidade. Para isso, irei mobilizar alguns autores discutidos ao longo do curso, como Weber, Dahl, Dunn, Marshall, Urbinati, além de outros autores que podem nos auxiliar nessa discussão. Atualmente, é difícil dissociar os processos democráticos com a consolidação dos direitos e da cidadania, como veremos adiante, os movimentos de democratização das instituições representativas e de expansão dos deveres e obrigações do Estado, estão atreladas à conformação e consolidação dos direitos. O indivíduo moderno é, antes de qualquer coisa, portador de direitos – ainda que abstratos. Porém, como não há uniformidade nos processos políticos, os próprios direitos estão constantemente em processos de expansão e contração. É, portanto, esse ponto que quero discutir, como podemos atrelar as recentes discussões de crise da democracia com as discussões sobre direitos e cidadania?

Inicialmente, é importante discutir a conformação do que entendemos hoje por democracia, que perpassa também os processos de formação das instituições representativas e das burocracias estatais. Segundo Dahl (2012), as ideias e práticas democráticas são fruto de importantes transformações na vida política. Talvez, aqui, a mais importante seja o afastamento da ideia da cidade-Estado como lugar da democracia para sua ampliação no Estado nacional. A passagem da democracia para a nação, segundo o autor, mudou o modo pelo qual o processo democrático é concebido e até onde este pode alcançar. A primeira e, uma das mais fundamentais transformações, é a constituição das instituições representativas. A representação, originalmente não democrática, torna-se um elemento essencial para a realização das democracias modernas. Para Dahl (2012), a representação é um meio que permite democratizar os governos dos Estados nacionais, aplicando a lógica da igualdade a um sistema político de grande escala. Nesse aspecto, por meio de Pitkin (2006), podemos situar melhor a concepção moderna de representação mediante o mapa semântico que a autora faz da utilização dessa categoria na língua inglesa. De maneira geral, a origem de representação é latina: “*representare* significa “tornar presente ou manifesto” (PITKIN, 2006, p.17); ideia que atravessa a idade média onde “a palavra é entendida na literatura da Cristandade a um tipo de encarnação mística”

(PITKIN, 2006, p.18) até se desenvolver e complexificar com o surgimento do parlamento inglês. A noção de representação, dessa maneira, teria surgido em conjunto com o desenvolvimento da teoria política e do esforço interpretativo dos teóricos sobre o que o parlamento estava fazendo.

Segundo a autora, a menção mais antiga em relação a um membro do parlamento enquanto representante foi de Isaac Pennington em 1651. A ideia de representar, então, atravessa do antigo “pôr-se em lugar de outros”, da idade média, para o “atuar para outros”, na formação da modernidade; transpondo a noção de substituição para a noção de ação política (PITKIN, 2006). Nos seus primórdios, como demonstra Pitkin (2006), a ideia de representação esteve vinculada a noção de delegação, marcado primordialmente pelo trabalho elaborado por Hobbes. Nesse sentido, “um representante é alguém que recebe autoridade para agir por outro, quem fica então vinculado pela ação do representante como se tivesse sido a sua própria” (PITKIN, 2006, p. 28). Segundo Pitkin (2006), a questão mandato e independência é a polêmica incessante da teoria política no que diz respeito a representação política, ou seja, “o paradoxo inerente ao próprio significado da representação: tornar presente de alguma forma o que apesar disso não está literalmente presente” (PITKIN, 2006, p. 30). É interessante como há uma passagem no entendimento do fazer democrático na teoria política. Segundo Dahl (2012), a ideia de Rousseau de que a democracia se concretizava na assembleia dá lugar a defesa de Mill da representação que, ao lado de outros autores como Madison, identifica uma limitação na exequibilidade da assembleia nos grandes Estados nacionais em formação. Nesse sentido, há uma ideia da representação como uma necessidade, e outras autoras como Young (2006), crítica as instituições representativas, reconhecem a importância destas e buscam apontar possíveis contornos às suas deficiências como a sub-representação de grupos nessas esferas. Esse aspecto é relevante, pois demonstra o *status* consolidado das instituições representativas como fundamentais para as democracias na teoria política.

Essa transformação da democracia, proporcionada pelas instituições representativas, desencadeia outros processos apontados por Dahl (2012) como a expansão ilimitada do governo representativo. Entretanto, essa expansão também limita a participação política, pois um cidadão moderno não consegue participar da vida política tão plenamente quanto aqueles que estavam em Estados menores. De outro lado, Dahl (2012) sublinha que, quanto maior e mais inclusiva a unidade política, maior a diversidade entre seus habitantes, tanto de suas fidelidades, quanto crenças e ocupações. É por isso que encontramos uma defesa de um amplo leque de direitos e liberdades pessoais nos governos representativos – dada a sua diversidade. Com a

diversidade, também, multiplicam-se as divisões políticas, tornando o conflito aspecto inevitável e rotineiro da vida política (DAHL, 2012). Porém, como aponta o autor, as instituições tendem a acomodar esses conflitos, até como a própria teoria política clássica discute: a polêmica de Madison é um exemplo sobre como os conflitos de interesse fazem parte do homem e da sociedade e, como a expressão desses conflitos não pode ser suprimida sem a supressão da liberdade. Madison, então, aponta que a melhor saída seria o aumento da escala da vida política, entrando em contradição com a ideia clássica de bem comum que exige corpos menores e mais homogêneos – o governo representativo, expande e acomoda diversos laços, fidelidades e crenças heterogêneas (DAHL, 2012).

A representação, entretanto, não é a única ótica pela qual podemos compreender as mudanças que consolidaram os governos democráticos modernos. Outra importante transformação é a formação das burocracias modernas nos Estados nacionais – fenômeno extensamente investigado por Weber (2015). Na sua tipologia da dominação, Weber (2015) irá destacar a dominação legal como aquela própria dos Estados modernos. Segundo ele, o tipo mais puro de dominação legal é aquele exercido pelo quadro administrativo burocrático, o dirigente administrativo que detém a posição de senhor, em conjunto com os funcionários individuais. Para ele, essa é a forma mais racional do exercício de dominação porque se alcança maior rendimento e precisão: a dominação da vida cotidiana é a administração, feita continuamente pelos funcionários e é fundamental para a administração das massas. Isto porque o capitalismo, sobre o qual as democracias modernas estão implicadas, exige uma administração contínua, rigorosa e calculada para que as condições fiscais e técnicas de comunicação e transporte tenham continuidade. Por outro lado, os indivíduos estão também envolvidos nesse circuito de dominação dado que há uma crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que foram legalmente nomeados para tal. Para Weber (2015), a questão é quem domina o aparelho burocrático, nesse caso, o burocrata é aquele que domina devido a sua experiência no tempo: a administração burocrática é uma dominação em virtude do conhecimento e esse é seu caráter propriamente racional.

Dessa forma, não apenas a representação é fundamental para o funcionamento dos governos democráticos, a burocracia administrativa também cumpre um papel estruturante. Esse aspecto é especialmente relevante quando pensamos sobre a distribuição de direitos e o modo como estes chegam até os cidadãos. Podemos citar aqui, por exemplo, os direitos sociais. Especialmente no que diz respeito a história brasileira, é importante sublinhar como a formação e distribuição dos direitos sociais por meio de políticas públicas estão ligadas a formação das

estruturas corporativas-burocráticas que se consolidaram no século XX – como a ideia de uma cidadania regulada (SANTOS, 1979). Entretanto, quando pensamos nas transformações da democracia ao longo da história e, atualmente, em sua possível crise, é o aspecto da representação que emerge. Há uma extensa literatura sobre a crise da democracia representativa (LEVITSKY, ZIBLATT, 2018; MOUFFE, 2015; MOUNK, 2018; PRZEWORKSI, VARGAS, 2020; URBINATI, 2014; URBINATI, 2005; YOUNG, 2006), e como Almeida (2015) aponta, a crítica à democracia é direcionada especificamente à representação política. Alguns dos sinais empíricos dessa crise seriam a abstenção eleitoral, o esvaziamento dos partidos políticos, a presença de lideranças pessoais e plebiscitárias e a desconfiança dos cidadãos na classe política e nas instituições (CHANKHOKE; ANKERSMIT apud ALMEIDA, 2015). Por isso, faz-se importante discutir alguns aspectos dessa nomeada crise que as democracias estão imbricadas e por quê isso nos ajuda também a pensar sobre os direitos e a cidadania, que também estão implicados em longos processos históricos de transformação.

De acordo com nosso curso, para iniciar essa discussão, vamos trazer alguns aspectos debatidos por Urbinati. Em um dos seus livros mais recentes, *Democracy Disfigured*, a autora realiza um esforço de conceituação da democracia e suas desfigurações. Partindo de uma analogia ao corpo, ela discute como essas desfigurações danificam a democracia sem alterar a forma de governo. Para a autora, o *status* consolidado da democracia impede que analisemos fenômenos internos a ela, tomaríamos apenas como problema a ser investigado quando a ordem constitucional é quebrada, afinal de contas, uma democracia desfigurada ainda é uma democracia. Para isso, Urbinati (2014) aponta duas dimensões da democracia, conceituando-a como um sistema diárquico: a) vontade: a dimensão do direito ao voto e tomada de decisão, incluindo as instituições e os procedimentos; b) opinião: a dimensão extra institucional das opiniões políticas. Enquanto a primeira dimensão está ligada aos procedimentos e regras do jogo que permitem a formação da vontade democrática e sua expressão por meio das instituições, a segunda dimensão está relacionada à opinião pública, articulada por meio de fóruns públicos, entre outros. Essas duas dimensões devem ser fortalecidas de modo que sejam independentes, mas em um constante processo de comunicação. Em sua obra, a autora está preocupada especificamente com o domínio da opinião – algo coerente com sua trajetória de discussões sobre corpos intermediários, mídia e formação da opinião pública.

Para Urbinati (2014), o que torna uma sociedade democrática não é exatamente o voto, distanciando-se das teorias minimalistas da democracia, mas a possibilidade de competição política e debate entre perspectivas distintas sem abalo da ordem institucional. Urbinati (2005)

defende a representação política como qualitativamente superior a outros modelos, pois permitiria um processo circular entre instituições estatais e as práticas sociais, recriando e aprimorando a si mesma constantemente. Um dos aspectos singulares da democracia representativa, segundo a autora, é o voto: são as eleições que permitem uma circularidade entre Estado e sociedade criando um contínuo no processo de tomada de decisões que liga os cidadãos aos governantes. Isto é, o processo circular da representação política, proporcionada pelo voto, conectaria a sociedade e as instituições através da presença disseminada do soberano, colocando sua legitimidade em contestação e reconstrução contínua. Portanto, para Urbinati (2005), a representação política é um ganho pois “os cidadãos soberanos ratificam e recapitulam, com regularidade cíclica, as ações e promessas de candidatos e representantes” (URBINATI, 2005, p.194). A existência de uma corrente comunicativa entre sociedade política e civil é essencial, a comunicação expressa nas eleições e na opinião pública que seria capaz de unificar essas duas esferas (URBINATI, 2005).

Todavia, existe a possibilidade de momentos de ruptura dessa corrente comunicativa, sedimentando um terreno propício para uma crise da democracia representativa. Segundo Urbinati (2015), a crise econômica e o impacto da internet nas estratégias de comunicação e de informação são fenômenos que podem explicar as mutações da democracia contemporânea. Na análise da autora, para além da questão econômica, os métodos rotineiros de participação política e tomada de decisão são questionados e esmagados pela expansão da tecnologia midiática, caracterizado como uma “revolução tecnológica”. É nesse escopo que a autora realiza uma importante contribuição ao escrever sobre a crise dos corpos intermediários por meio de uma releitura de Montesquieu e Tocqueville. Pensando o problema da mediação nas democracias representativas e a erosão dos partidos e da imprensa, Urbinati (2015) sublinha a caracterização de Montesquieu dos corpos intermediários como “poderes compensatórios da tendência endógena de qualquer poder soberano em ser monopolizado por seus portadores” (URBINATI, 2015, p. 2). Ademais, Tocqueville teria estendido a formulação de Montesquieu ao listar dois corpos intermediários fundamentais para um governo que engloba igualdade política e sufrágio universal: a imprensa e os partidos políticos. Esses dois corpos seriam importantes para o processo comunicativo entre sociedade política e civil e para o fortalecimento da democracia representativa.

Dessa maneira, na análise desenvolvida por Urbinati (2015), o que se observa na contemporaneidade é a constituição de uma “democracia representativa ao vivo”, promovendo uma comunicação direta entre os representantes eleitos e os cidadãos, isto é, “com o intuito de

alcançar uma inspeção visual da atividade dos líderes e uma intervenção direta em como parlamentos eleitos são conduzidos e no que políticos eleitos pensam e falam” (URBINATI, 2015, p. 3). Além disso, nessa nova configuração da democracia representativa os “cidadãos querem ver o que líderes fazem, e eles querem interagir com eles através da internet e sem os partidos políticos, como uma audiência faz com os atores no palco” (URBINATI, 2015, p. 4). O que é central na formulação de Urbinati (2015) é a queda da importância dos partidos políticos como intermediários, gerando em alguns momentos o sentimento antipartidário, e a comunicação “direta” entre representantes e representados numa relação “mais barulhenta e voyeurística, mais guiada pelas emoções e menos organizadas em torno de algumas ideias e projetos centrais” (URBINATI, 2015, p. 4). O sentimento antipartidário e a corrosão da mediação é algo também apontado por Mouffe (2015). Porém, diferente de Urbinati, a autora enxerga as emoções como parte fundamental da política, é a tentativa de solapar as paixões em nome da racionalidade liberal que torna possível a presença de líderes e movimentos *anti-establishment* que possuem a capacidade de canalizar as angústias da sociedade em expressões antagonísticas e não democráticas de fazer política.

Entretanto, esse não é o único desvio possível na democracia. Urbinati (2015) também aponta três perspectivas que disputam a dimensão institucional democrática e, por esse motivo, transformam o quadro institucional corroendo a democracia “por dentro”: a) epistêmica: busca trazer a racionalidade e o conhecimento para a democracia política de modo a alterar a dimensão da opinião, engloba o mito do governo técnico; b) populista: borra as fronteiras entre vontade e opinião, polarizando e simplificando os interesses sociais e as ideias políticas, buscando a unidade do “povo” sobre suas partes; c) plebiscitarianista: dá a esfera pública uma função predominantemente estética e, apesar de não rejeitar a dimensão diárquica da democracia, reduz o papel do fórum de opiniões buscando formar a autoridade de um único líder – essa desfiguração está próxima ao que discutimos previamente com o surgimento dos meios de comunicação em massa. Outra perspectiva relevante, mas que se distancia da ideia de crise e se aproxima de uma ideia de “metamorfose” é a de Manin (1997). Para o autor, há uma mudança de estratégia eleitoral dos partidos políticos, que exploram a projeção de líderes em detrimento da construção de plataformas políticas consistentes. Do mesmo modo que Urbinati, Manin (1997) observa a importância dos meios de comunicação nessa transformação dos governos contemporâneos. O autor também se distancia da literatura aqui utilizada ao cunhar o conceito de governo representativo ao invés de democracia representativa.

Para Manin (1997), o governo representativo reúne uma série de princípios que se consolidaram em práticas e instituições a partir do século 18: os representantes são eleitos pelos governados, os representantes conservam uma independência parcial em relação aos eleitores, a opinião pública pode se manifestar independente do controle estatal e as decisões políticas são tomadas após o debate. Dado isso, o autor discute algumas das variações possíveis desse modo de governo, trabalhando a partir de tipos-ideias. Seguindo a linha da discussão anterior, a ideia de “democracia de público” que nos interessa aqui. Na perspectiva de Manin (1997), nessa nova configuração do governo representativo há maior personalização da escolha eleitoral – os eleitores escolhem uma pessoa, não um partido. Entretanto, os partidos ainda cumprem um papel essencial, mas dependem de uma liderança para obter sucesso e destaque eleitoral. As duas principais causas para essa metamorfose do governo representativo discutidas pelo autor são: primeiro, o impacto dos meios de comunicação de massa que tornam possível a comunicação direta entre candidatos e eleitores; segundo, aumento da complexidade das circunstâncias políticas, fazendo com que os candidatos explorem as clivagens da sociedade e apostem na confiança pessoal. Dado isso, o autor argumenta que a ideia de crise de representação se deve a uma percepção de que o governo representativo está se afastando da fórmula do governo do povo pelo povo. Entretanto, para ele, a representação nunca foi uma forma indireta ou mediada de autogoverno do povo: “O governo representativo não foi concebido como um tipo particular de democracia, mas como um sistema político original baseado em princípios distintos daqueles que organizam a democracia” (MANIN, 1997, p. 19). A ideia principal do autor é que os princípios inicialmente citados se mantêm, mas estão sendo postos em prática de uma nova maneira em virtude da mudança das circunstâncias externas – há rearranjo dos elementos do governo representativo, não uma crise.

Por último e, talvez, o ponto de virada nessa discussão, é a análise de Mounk (2018) sobre a crise da democracia. O que chama atenção no trabalho do autor é a ênfase da dimensão dos direitos: estaríamos entre uma democracia sem direitos ou direitos sem democracia. Para o autor, apesar da assimilação direta entre princípios democráticos e liberais, há uma independência entre essas duas dimensões. Em seu argumento, o liberalismo garante os direitos individuais enquanto a democracia garante a vontade popular por meio de políticas públicas, quando há uma confluência entre essas duas dimensões forma-se uma amálgama estável e coerente: a democracia liberal é uma mistura única de direitos individuais e governo popular. Esse argumento é particularmente interessante, dado que a história de formação dos direitos do homem, posteriormente consolidados em constituições nacionais, está ligada à tradição

liberal contratualista. Segundo Dunn (1996), a mais importante inovação do século XVII é o entendimento da lei natural e como o homem seria portador de direitos em sua natureza e individualidade. A tradição liberal está intrinsecamente ligada ao surgimento dos direitos do homem e, também, ao que hoje entendemos por direitos humanos, a nível internacional, e direitos fundamentais, a nível nacional. A formação dos direitos está intimamente ligada aos processos de mudança da democracia ao sair do seu entendimento dos antigos, das comunidades políticas mais homogêneas e coesas, para os modernos, numa concepção mais próxima do individualismo humanista.

Bobbio (1992) argumenta que os direitos do homem são direitos históricos, nascem em determinadas circunstâncias e são caracterizados pela luta por novas liberdades e contra velhos poderes. A categoria direito está diretamente relacionada a um sistema normativo, seja ele moral ou natural, jurídico ou positivo – é importante destacar a ambiguidade do termo, que pode ser tanto retórico quanto referente a direitos efetivamente protegidos em um ordenamento jurídico. O autor destaca três fases do desenvolvimento histórico dos direitos: a) teórica e filosófica: o surgimento da ideia de liberdade e igualdade natural de Locke e do jusnaturalismo moderno; b) direito positivo: quando os princípios teóricos e filosóficos são incorporados pela Revolução Francesa e a Declaração de Direitos de Estados Norte-Americanos; c) universal e positivo: quando os destinatários desses direitos se tornam todos seres humanos, não apenas cidadãos de uma nação e, dessa forma, surgem comitês e órgãos internacionais. Nesse sentido, os direitos estariam ligados a uma fase primeira na qual se formam os direitos negativos, isto é, de liberdade individual. Nesse primeiro momento, os direitos expressam a não-interferência do Estado em âmbitos da vida privada, são os direitos do homem abstrato. Posteriormente, consolidam-se os direitos positivos, estes estão ligados aos direitos políticos e sociais, garantindo intervenção do indivíduo no Estado e direito de autogoverno, são os direitos do homem específico. Enquanto os direitos de liberdade estariam ligados a princípios universalistas e de não-discriminação, os direitos sociais e políticos ressaltam diferenças e não podem deixar de levar em conta atribuições específicas dos indivíduos (BOBBIO, 1992).

De modo mais concreto, Marshall (1967), irá discutir a formação da cidadania e dos direitos na Inglaterra. Apesar do contexto específico, a tipologia construída pelo autor é extensamente discutida e referenciada pela literatura. Para ele, a reivindicação da cidadania parte da postulação de que há uma espécie de igualdade humana básica associada à importância da participação integral do indivíduo na comunidade. Marshall (1967) divide o conceito de cidadania em três partes: a) civil: composto pelos direitos necessários à liberdade

individual, como o direito de ir e vir, liberdade de imprensa, entre outros; b) político: composto pelos direitos de participar no exercício do poder político, como o direito ao voto; c) social: composto por tudo que vai desde o direito mínimo ao bem-estar econômico até a segurança ao direito de participar por completo na herança social e levar uma vida civilizada de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. Esse é um processo histórico que o Marshall (1967) observa na Inglaterra, tendo início no século 18, por meio do surgimento dos direitos civis com o *habeas corpus*, *toleration act* e abolição da censura e imprensa. Posteriormente, no século 19, há conformação dos direitos políticos, quando os direitos civis ligados ao *status* de liberdade já haviam conquistado substância suficiente para falar de um *status* geral de cidadania. Por último, surgem dos direitos sociais no século 20, com o surgimento do *Poor Law*. Esse conjunto de direitos conformam o que entendemos por direitos na modernidade e, acima de qualquer coisa, para Marshall (1967), a cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros de uma comunidade e todos que possuem-no, são iguais.

De outro lado, ao situar essa discussão no contexto brasileiro, encontramos uma outra ótica sobre a formação dos direitos em nosso território. O trabalho de Carvalho (2001) é um dos primeiros que emergem em discussões acerca da cidadania brasileira. Para o autor, apesar do marco da Constituição de 1988, conhecida como Constituição cidadã, a trajetória da formação dos nossos direitos e da nossa cidadania é muito mais extensa e complexa. Além disso, o reconhecimento jurídico e o exercício de alguns direitos não garantiriam automaticamente o gozo de outros, existiriam uma série de lacunas em relação ao acesso dos cidadãos a alguns grupos de direitos. A “cidadania plena” marshalliana não seria aplicável ao nosso contexto histórico – aqui, a cronologia lógica observada no modelo inglês teria sido invertida, primeiro teriam se consolidado os direitos sociais, depois políticos e, por último, os civis. Segundo o autor, os últimos são especialmente frágeis, apesar da sua normatização jurídica, há uma deficiência no acesso aos direitos civis, especificamente no que diz respeito à segurança, integridade física e acesso à justiça. De outro lado, os direitos sociais teriam sido consolidados durante o século 20, com a constituição de ministérios, o surgimento da CLT e a organização do mundo do trabalho urbano via Estado. De outro lado, tanto os direitos políticos e civis teriam sido constantemente abalados por idas e vindas dos períodos autoritários ao longo desse século.

Nesse sentido, outro autor que empreende uma análise interessante sobre a formação da cidadania brasileira é Holston (2008). Para ele, pensar a organização da terra no Brasil é chave para compreensão da formação da nossa cidadania. Primeiro, o autor delimita que todos

Estados-nacionais administrariam as diferenças sociais entre habitantes de acordo com formulações de igualdade e diferença que definem a cidadania. Esse aspecto é fundamental, pois evidencia como a cidadania está sempre em processo de expansão e contração, sendo constantemente revista e atualizada. As democracias, portanto, visam cidadanias igualitárias na tentativa de administrar as diferenças de acordo com princípios de justiça e dignidade. Entretanto, a cidadania brasileira, na argumentação do autor, caracteriza-se pela sobrevivência de um regime de privilégios e desigualdades legalizadas. Nesse sentido, torna-se uma “cidadania diferenciada”, isto é, funda-se na diferenciação e não equiparação entre os cidadãos; enquanto alguns acessam o arcabouço dos direitos positivados pelo Estado, para os “outros” a lei é o código penal (CARVALHO, 2017). Portanto, há um desprovimento de direitos e poderes para uma parcela da população, resultando em uma série de vulnerabilidades e tratamentos diferenciados para categorias diferentes de cidadãos.

Para Holston (2008), a trajetória histórica da cidadania brasileira combina dois fatores: uma face formal, em que a cidadania é inclusiva ao incorporar todos indiscriminadamente à nação, e uma face substantiva, relativa à distribuição de direitos, obrigações e práticas. Ambas faces definem trajetórias históricas de cidadanias diferentes que, em um processo coetâneo, fundam uma cidadania que é universalmente includente na incorporação nacional e maciçamente desigual na distribuição de direitos. Para sustentar seu argumento, o autor realiza uma importante retomada histórica, desde a inclusão de todos habitantes enquanto cidadãos na Constituição imperial de 1824, por meio do *jus soli* incondicional e *jus sanguinis* condicional<sup>2</sup>, até a exclusão contínua de povos escravizados, recém-libertos, nascidos livres e originários por meio de uma governança específica das leis, um “inclusivismo racista”<sup>3</sup> que englobava dimensões do racismo científico e a noção de tutela e assimilação sobre os povos originários.

Nesse sentido, embora a cidadania fosse um *status* includente, não era igualitária, pois nem todos cidadãos tinham direitos legalmente iguais e uniformes. O autor, portanto, discute o processo de constituição das três dimensões dos direitos que conformam a cidadania no Brasil. Baseando-se também na teoria clássica marshalliana, Holston (2008), discute a constituição dos

---

<sup>2</sup> Constituição de 1824, artigo 6: “São cidadãos brasileiros os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam nascidos livres, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro (...) os filhos de pai brasileiro, e os ilegítimos de mãe brasileira, nascidos em país estrangeiro, que vierem estabelecer domicílio no Império”.

<sup>3</sup> “Por isso, definir a cidadania brasileira como includente é enfatizar que ninguém era excluído da incorporação geral no país com base em raça ou religião. Pelo contrário, as elites brasileiras podem ter nutrido dúvidas graves e racistas quanto à capacidade dos negros nascidos livres e dos índios de contribuir para o desenvolvimento nacional; podem ter assim restringido a participação deles e sua parte nos direitos; mas não tinham dúvidas de que todos eram brasileiros” (HOLSTON, 2008, p. ?)

direitos civis, políticos e sociais. Nessa perspectiva, pensando especificamente na fragilidade constantemente apontada dos direitos civis na literatura, o autor argumenta que a exclusão de uma importante parcela da população à propriedade fundiária resulta em inúmeras consequências para a cidadania, forçando uma parcela dos brasileiros para marginalidade e à ilegalidade. Portanto, o assentamento ilegal, como forma predominante de ocupação da terra, subverteu a cidadania civil de duas maneiras: empurrou uma parte da população para o “outro lado da lei”, alienando os cidadãos da lei genérica; e, negou legitimidade civil, que seria possibilitada pela propriedade fundiária legítima. Isto é, a ilegalidade da ocupação das terras tolheu o desenvolvimento da cidadania civil no Brasil.

Dessa forma, a legitimidade civil, para o autor, é fundamental devido à relação que se dá entre propriedade e personalidade na filosofia política e, de maneira concomitante, na constituição das normas e das leis. A importância dessa dimensão da filosofia política, segundo o autor, é expressa no código civil redigido por Clóvis Beviláquia em 1916, que permaneceu válido até o ano de 2003<sup>4</sup>. Diante disso, podemos citar duas políticas como marcos sobre a ocupação da terra no Brasil: a Lei das Sesmarias no período colonial e a Lei de Terras promulgada em 1850, pós-independência. Não é nosso objetivo aqui discutir extensamente sobre ambas leis, porém, podemos destacar que as sesmarias vinculavam a ocupação da terra ao seu uso agrícola produtivo (“função social”), isto é, a economia da terra se baseava no extrativismo e não na efetiva ocupação da terra. De outro lado, após o fim do regime das sesmarias em 1822 e o limbo legal vivido até 1850, é efetivada a Lei de Terras que torna a terra uma mercadoria, extinguindo a posse como forma legítima de propriedade fundiária. As medições, registros e pagamentos de encargos para a obtenção de títulos sobre a terra gera conflitos derivados da imprecisão dos limites sobre a terra e do próprio processo constante de invasões e usurpações no campo.

Nesse sentido, podemos constatar a complexidade da formação da nossa cidadania e dos direitos no Brasil. Em um caminho distinto do que a literatura tem apontado, sobre uma possível crise da democracia, do solapamento dos direitos, como discute Mounk (2018), o contexto brasileiro nos leva a questionar se em algum momento esses direitos realmente foram completos

---

<sup>4</sup> “Sobre as origens e a justificativa da propriedade fundiária, ele descreve: ‘Com a cultura das terras, foi se acentuando o sentimento da propriedade individual, porque o trabalho produtivo, criando, regularmente, utilidades correspondentes ao esforço empregado, estabilizou o homem e, prendendo-o mais fortemente ao solo dádioso, deu-lhe personalidade diferenciada. E, com o estabelecimento do Estado, os direitos individuais adquiriram mais nitidez e segurança’ (1956: 97). Nessa passagem Beviláquia combina a tradição lockeana do direito de propriedade (apropriação por meio do trabalho transformador) com a hegeliana (desenvolvimento da personalidade através da apropriação subjetiva e de sua objetificação)” (HOLSTON, 2008).

ou consolidados. Como os autores apontam, uma parcela significativa dos brasileiros, tanto nas áreas rurais, quanto nas áreas urbanas, foi incluída na cidadania por meio da norma, mas continuamente excluída na distribuição e acesso aos direitos que garantem o *status* pleno de cidadão. Entretanto, como o próprio Holston (2008) descreve, houveram políticas de inclusão e o fortalecimento das instituições democráticas em alguns períodos da nossa história – algo que o autor discute na sua concepção de “cidadania insurgente” e a autoconstrução de moradores de periferia em São Paulo. Apesar disso, o quadro que parece se formar são de momentos de expansão e de contração tanto das instituições democráticas representativas, quanto daquilo que entendemos por direitos e cidadania, tanto a nível retórico quanto jurídico. A extensa literatura sobre a crise, sobre o avanço do retrocesso sobre os direitos e às instituições que entendemos como fundamentais para a democracia representativa e liberal também não são descartáveis. Tanto Mouffe (2015) quanto Urbinati (2015), apontam processos de polarização na política, apesar de possuírem entendimentos distintos sobre tais, que acabam por transformar o fazer do político. Há uma ampla discussão sobre como a ascensão das direitas e de movimentos populistas de direita, antipartidários, *antiestablishment*, entre outros, desdobram-se em movimentos organizados que disputam e transformam o quadro institucional democrático, como aponta Urbinati (2014).

Esses processos aqui sublinhados repercutem sobre os direitos, que estariam também na base da formação das democracias representativas, pois esta exige um amplo quadro de igualdade e liberdades políticas para que suas instituições mais fundamentais funcionem. Mas, o que tem ocorrido no campo dos direitos? Quem é titular desses direitos? Quem é o cidadão? Nesse sentido, o legislativo é um importante espaço para a nossa reflexão uma vez que os agentes na esfera política estão em constante tensão e disputa pelos valores e interesses que irão moldar e guiar a comunidade política (MOUFFE, 2015). Além disso, quando pensamos nos processos apontados sobre as instituições democráticas representativas, o legislativo não pode deixar de ser um espaço de reflexão tanto sobre a crise política quanto sobre os direitos e a cidadania. A esfera legislativa contribui para o processo de formação dos significados que os direitos podem assumir no fazer político a partir de distintos enquadramentos. Ao cumprir suas competências na redação e revisão das leis, o legislativo está constantemente realizando o exercício de interpretação e ressignificação dos direitos, dessa maneira, contribuindo para a constituição do que iremos conceber enquanto cidadania.

Um trabalho importante que ilustra esse movimento é o de Campos (2016), que discute como os direitos são enquadrados de maneiras distintas na Comissão de Direitos Humanos e

Minorias na Câmara Federal dos Deputados. No seio da discussão sobre algumas iniciativas legislativas como o Estatuto da Família (PL 6583/2013), “Cura Gay (PDC 234/2011), Ideologia de Gênero (PL 477/2015, etc.) e Escola Sem Partido (PL 867/2015), entre outros, a comissão da Câmara se torna um espaço privilegiado de análise desses processos de expansão e retração dos direitos por meio do fazer político e legislativo. Segundo Campos (2016), pode-se observar uma inversão retórica dos discursos dos movimentos sociais por meio de grupos considerados de direita ou reacionários. Na sua investigação, o autor aponta que há uma incorporação reacionária do construtivismo sociológico: há uma articulação de argumentos que reivindicam direitos, mas ao mesmo tempo reinterpreta o conteúdo destes, sem necessariamente apelar para uma linguagem biologizante ou religiosa. Isto é, outros grupos políticos tem incorporado aos seus discursos princípios tradicionalmente associados à esquerda ou a perspectivas sociológicas mais críticas. Uma das discussões que evidencia esse processo, destacado pelo autor, é o argumento utilizado por Silas Malafaia, quando convidado ao Congresso:

Em suas falas durante essas audiências no Congresso, são raras as referências à autoridade divina ou religiosa. Mesmo quando remete à biologia, o faz para subtrair delas qualquer papel na definição das orientações sexuais dos indivíduos. Como um psicólogo construtivista, ele afirma peremptoriamente que a sexualidade humana é socialmente construída a partir de interações complexas: “Não existe ordem cromossômica homossexual, não existem genes homossexuais, não existe libido homossexual do homem, macho ou fêmea”. Disso deduz que a homossexualidade é uma identidade construída, questão de foro privado e cuja expressão nesse âmbito jamais deve ser cerceada pelo Estado (CAMPOS, 2016, p. 4).

Essa é uma reflexão especialmente interessante porque ilustra como os direitos estão sempre em tensão, tanto a nível retórico quanto jurídico. Nesse sentido, o que se pode observar é uma disputa de enquadramento acerca dos direitos – diferente da ideia apenas de uma retirada de direitos ou de uma democracia sem direitos e, até mesmo, direitos sem democracia. Essa compreensão é fundamental para entender os processos históricos aos quais a democracia e suas instituições estão imbricadas. Nesse sentido, olhar para os direitos a partir da ótica democrática é um caminho para uma investigação que leve em consideração esses processos contingentes de expansão e contração da cidadania, distinguindo-se do tom dicotômico que a ideia de “crise” tem trazido para os debates sobre as democracias contemporâneas.

## Referências Bibliográficas

- BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CAMPOS, L. A. Escutando o inimigo: o construtivismo estratégico da nova direita brasileira. **Revista Escuta**, 2016.
- CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- DAHL, R. A. **A democracia e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- DUNN, J. **The History of Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOLSTON, J. **Cidadania Insurgente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MARSHALL, T. H. **Cidadania e classe social**. In: *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MANIN, B. As metamorfoses do governo representativo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, p. 5–34, 1995.
- MOUFFE, C. **Sobre o político**. São Paulo: WMF Martins fontes, 2015.
- PITKIN, H. F. Representação: palavras, instituições e ideias. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 15–47, 2006.
- SANTOS, W. G. **Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira**. Rio de Janeiro, Campus, 1979.
- URBINATI, N. O que torna a representação democrática?. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 191–228, 2006.
- URBINATI, N. A. Revolt against Intermediary Bodies. **Constellations**, 2015.
- URBINATI, N. **Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- YOUNG, I. M. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 67, 139–190, 2006.

## **Capítulo 8 - O IMPACTO DA TRANSCULTURALIDADE NAS RELAÇÕES FAMILIARES: UM OLHAR A CERCA DO “CHOQUE DE GERAÇÕES”**

Alissandra Braga

Luís Antônio Monteiro Campos

A transculturalidade e o choque de gerações são fenômenos cada vez mais presentes na sociedade contemporânea. Com a globalização e o acesso à informação, diferentes culturas se entrelaçam, criando um cenário de diversidade e intercâmbio cultural. Nesse contexto, as relações familiares também passam por transformações significativas e produzem cada vez mais impasses e conflitos nas relações. Assim, tomando por base a Psicologia do Desenvolvimento, pode-se crer que não é possível compreender o funcionamento humano sem entender como as variações entre as culturas interagem com aspectos individuais e ontogenéticos. Nesta perspectiva, a abordagem da Psicologia Transcultural que tem como objetivo investigar a relação entre cognição, emoção, comportamento e cultura, serve de base para discutir de que modo a Transculturalidade impacta as relações familiares.

Entende-se o conceito de Transculturalidade ou Transculturalismo, como as experiências sociais que vão além da coexistência de culturas diferentes, visto que o termo remete a uma troca e influência mútua entre elas. Deste modo, há de se pensar no choque de gerações uma vez que a cultura não é estática e a mudança social reflete variações de comportamento e valores, corroborando para choques de gerações. A transculturalidade e o choque de gerações são fenômenos complexos que afetam diversas áreas da vida, incluindo as relações afetivas e familiares. Quando falamos em transculturalidade, estamos nos referindo à interação entre diferentes culturas, que pode ocorrer devido à migração, à globalização ou mesmo através da internet e das redes sociais. Esse contato entre culturas distintas traz consigo uma riqueza de perspectivas, tradições e valores, mas também pode gerar atritos e incompreensões. Às gerações mais antigas, muitas vezes, mantêm valores e tradições enraizados em suas culturas de origem, enquanto as gerações mais jovens estão mais abertas a novas ideias e influências externas. Esse contraste pode gerar conflitos e incompreensões, especialmente no que diz respeito aos relacionamentos amorosos e familiares, gerando embates e choque de ideias e comportamento entre gerações.

O choque de gerações adiciona uma camada de complexidade às relações afetivas e familiares, visto que cada geração traz consigo suas próprias experiências, valores e expectativas em relação ao amor e ao relacionamento. Os mais jovens, tendem a valorizar a

individualidade e a liberdade, enquanto os mais velhos podem priorizar a estabilidade e a tradição. Essas diferentes perspectivas podem resultar em conflitos e mal-entendidos, especialmente quando se trata de questões como tecnologia, comunicação e mudanças nos padrões de relacionamento. Percebe-se que as formas de se relacionar afetivamente têm evoluído ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais, econômicas e culturais. Enquanto os mais velhos tendem a valorizar a estabilidade e a tradição, os mais jovens buscam autonomia, liberdade e igualdade de gênero em seus relacionamentos. Assim, uma nova composição e dinâmica familiar tem sido cada vez mais presente na sociedade contemporânea e, neste sentido, traz uma visão ampla acerca sobre como cada grupo pensa questões como casamento, divórcio, sexualidade e papel de gênero, dentre outros temas que deixam claro as divergências de pensamento. Enquanto os mais velhos podem ver esses temas com base em valores conservadores, os mais jovens tendem a adotar uma postura mais liberal e inclusiva. No entanto, apesar das diferenças, a transculturalidade e o choque de gerações também podem ser fontes de enriquecimento mútuo e aprendizado, onde conhecimentos podem se fundir e ampliar de forma satisfatória as relações, buscando deixá-las mais saudáveis. Neste contexto, o diálogo intergeracional e intercultural é essencial para promover a compreensão e o respeito mútuo, permitindo que diferentes perspectivas sejam consideradas e integradas em um mundo cada vez mais globalizado e diversificado. Assim, os embates de ideias, no contexto familiar são saudáveis, desde que dentro dos limites de respeito mútuo, visto que oferecem oportunidades de crescimento e aprendizado a ambos, pais e filhos. Ao enfrentar essas diferenças, os casais e as famílias podem desenvolver maior empatia, tolerância e respeito mútuo. O diálogo aberto e a disposição para compreender e valorizar as diferenças culturais e geracionais são fundamentais para construir relacionamentos saudáveis e duradouros em um mundo cada vez mais diversificado e interconectado.

### 1.1 Transculturalidade no Brasil: Desafios no contexto da Psicologia Social

No contexto brasileiro, as perspectivas divergentes no modo de se relacionar afetivamente podem gerar conflitos familiares devido à diversidade cultural e à complexidade das relações sociais no país. O Brasil é uma nação multicultural, onde diferentes tradições, valores e práticas coexistem, muitas vezes em conflito ou complementaridade.

Vários fatores apontam para os desafios visto que o Brasil possui uma variabilidade cultural, sendo que as regiões se diferem bastante com relação ao comportamento e conceitos acerca das composições familiares. Há algumas regiões que a tradição do casamento se mantém firme e a organização familiar tem um predomínio da estrutura patriarcal, noutras, porém, a

composição familiar tem passado por mudanças significativas até mesmo na organização e papéis familiares, É notório que o Brasil passou por mudanças significativas nas últimas décadas em relação às questões de gênero e sexualidade. Enquanto algumas famílias mais conservadoras podem ter dificuldade em aceitar relacionamentos não tradicionais, como casais do mesmo sexo ou uniões livres, os mais jovens podem defender ativamente a diversidade e a igualdade de direitos. Assim, os conflitos familiares podem ser ainda mais intensificados pelo choque de gerações, especialmente em uma sociedade em rápida transformação como a brasileira. Os mais jovens, influenciados pela globalização e pela internet, podem adotar valores e práticas mais alinhados com as tendências globais, enquanto os mais velhos podem se apegar mais às tradições e às normas culturais estabelecidas. Neste contexto, é notório que os conflitos familiares gerados por perspectivas divergentes no modo de se relacionar afetivamente podem surgir devido à interseção de diferentes valores, expectativas e experiências dentro da família. Esses conflitos são frequentemente exacerbados pela transculturalidade e pelo choque de gerações, que ampliam as diferenças nas abordagens e nas práticas relacionais. Tais conflitos podem se manifestar de várias maneiras, incluindo discussões acaloradas, falta de compreensão mútua, desaprovação silenciosa e até mesmo distanciamento emocional. Em alguns casos extremos, as diferenças no modo de se relacionar afetivamente podem até levar a rupturas familiares e estranhamentos. Neste sentido, é fundamental promover o diálogo intergeracional e intercultural dentro das famílias brasileiras, sendo essencial promover o diálogo aberto e respeitoso dentro da família, permitindo que cada membro compartilhe suas perspectivas e preocupações. A empatia e a compreensão mútua são fundamentais para encontrar soluções que levem em consideração as necessidades e os valores de todos os envolvidos. Isso envolve ouvir ativamente as perspectivas de todas as gerações e trabalhar juntas para encontrar soluções que respeitem as diferenças individuais e culturais, sendo um desafio a ser vencido no campo da psicologia Social. Na perspectiva da psicologia social, a transculturalidade e o choque de gerações nas relações afetivas são fenômenos que refletem a interação complexa entre os processos sociais, culturais e individuais. A transculturalidade nos relacionamentos é estudada sob o prisma da interação entre diferentes sistemas culturais, onde as normas, valores e práticas de uma cultura podem entrar em conflito ou se complementar com os da outra cultura. Neste contexto, a educação e a conscientização também desempenham um papel importante na promoção da compreensão e da aceitação mútua, ajudando as famílias a construir relacionamentos mais saudáveis e inclusivos.

Muitas vezes não é possível que a família ultrapasse esse choque de ideias entre as gerações, sendo importante buscar apoio externo, seja de profissionais de saúde mental ou de grupos de apoio cultural, pode ser benéfico para ajudar a família a navegar por esses desafios de maneira construtiva e saudável. Ao reconhecer e valorizar as diferenças individuais e culturais, as famílias podem fortalecer seus vínculos e criar um ambiente de respeito e aceitação mútuos.

## 1.2 Os Desafios da psicologia Social frente aos conflitos Transculturais

Na perspectiva da psicologia social, compreender os processos de transculturalidade e choque de gerações nas relações afetivas e familiares, requer uma análise cuidadosa dos sistemas culturais e das dinâmicas sociais que moldam as interações interpessoais. Isso envolve considerar não apenas as diferenças individuais, mas também as influências contextuais e históricas que moldam as experiências e as expectativas dos envolvidos nos relacionamentos. A teoria da identidade social sugere que as pessoas têm uma necessidade fundamental de pertencer a grupos culturais específicos, o que pode influenciar suas escolhas e comportamentos nos relacionamentos. Quando essas identidades culturais se chocam, surgem desafios de ajustamento e negociação. Além disso, a psicologia social também examina como as normas culturais e as expectativas sociais moldam as percepções e os comportamentos dentro dos relacionamentos afetivos. Por exemplo, as diferenças nas expectativas de gênero podem influenciar a distribuição de tarefas domésticas e o poder de tomada de decisão dentro do relacionamento.

O choque de gerações, por sua vez, é estudado à luz da teoria dos papéis sociais e da socialização intergeracional. Esta teoria explora como as diferentes experiências de vida, valores e normas sociais transmitidos ao longo das gerações moldam as percepções e comportamentos individuais. Conflitos geracionais podem surgir quando as expectativas dos mais jovens em relação à autonomia e à individualidade entram em conflito com as expectativas dos mais velhos em relação à obediência e à tradição. Alguns autores trazem ricas contribuições para melhor compreensão do tema, tais como Vygotsky e Cole, dois renomados psicólogos sociais, que contribuíram significativamente para a compreensão da transculturalidade, cada um trazendo perspectivas únicas sobre como as culturas moldam o desenvolvimento humano.

Lev Vygotsky, um psicólogo russo, é conhecido por sua teoria sociocultural, que enfatiza a influência dos contextos sociais e culturais no desenvolvimento humano. Vygotsky argumentava que as interações sociais e culturais desempenham um papel fundamental na

formação da mente e do comportamento das pessoas. Ele via a cultura como um sistema de símbolos, práticas e significados compartilhados que moldam a maneira como pensamos, nos comportamos e nos relacionamos com os outros. Para Vygotsky, a aprendizagem e o desenvolvimento ocorrem em um contexto cultural específico e são mediados por ferramentas culturais, como linguagem, artefatos e instituições sociais. Levavam em consideração o contexto e a forma de interação das famílias.

Michael Cole, por sua vez, é conhecido por seu trabalho na teoria da atividade cultural, que se baseia nas ideias de Vygotsky. Cole expandiu e aplicou as ideias de Vygotsky para entender como diferentes culturas influenciam o pensamento e o comportamento humanos. Ele argumentava que as culturas moldam não apenas o desenvolvimento individual, mas também os processos cognitivos e sociais em níveis mais amplos. Cole destacou a importância de examinar as práticas culturais e instituições sociais em seu contexto histórico e cultural específico para entender como elas moldam a mente humana.

Ambos os teóricos destacam a importância da transculturalidade na compreensão do desenvolvimento humano. Eles nos lembram que as culturas não são estáticas, mas dinâmicas e em constante mudança, e que é essencial considerar o contexto cultural em qualquer análise psicológica. A abordagem de Vygotsky e Cole nos ajuda a entender como as diferenças culturais influenciam o modo como pensamos, nos comportamos e nos relacionamos com os outros, contribuindo assim para uma compreensão mais completa da natureza humana. Assim, Vygotsky e Cole oferecem insights valiosos sobre como o choque de gerações se entrelaça com a transculturalidade nas relações familiares. Esses dois fenômenos interagem de maneiras complexas, influenciando as práticas parentais, as dinâmicas familiares e as interações entre diferentes gerações.

Lev Vygotsky destacava a importância que cultura familiar molda as crenças e comportamentos das crianças, influenciando suas visões de mundo e seus relacionamentos interpessoais, porém não fecha os olhos para a plena mudança da sociedade e o quanto o contexto pode promover aprendizagens diferentes nesta criança.

Michael Cole, por sua vez, enfatizou como diferentes culturas podem promover modos únicos de pensamento e comportamento. Quando se trata de relações familiares, as diferenças culturais podem se manifestar em expectativas sobre papéis familiares, expressões de afeto e estratégias de resolução de conflitos. Essas diferenças culturais podem resultar em choques de gerações quando as expectativas e práticas dos pais e filhos entram em conflito. No contexto brasileiro,

por exemplo, vemos uma diversidade de práticas familiares influenciadas por diferentes contextos culturais e gerações. As famílias brasileiras podem incluir membros de diferentes origens étnicas, religiosas e socioeconômicas, cada um trazendo suas próprias tradições e valores para o ambiente familiar. Essa diversidade cultural pode levar a conflitos intergeracionais quando as expectativas e práticas de uma geração entram em conflito com as da outra.

Para lidar com esses conflitos, é importante promover o diálogo aberto e o entendimento mútuo dentro das famílias. Isso envolve reconhecer e valorizar as diferenças culturais e geracionais, enquanto busca encontrar pontos em comum e formas de colaboração. Os pais podem aprender com as experiências e perspectivas dos filhos, enquanto os filhos podem beneficiar-se do conhecimento e sabedoria dos pais. Ao reconhecer e celebrar a diversidade dentro das famílias, podemos criar ambientes familiares mais inclusivos e harmoniosos, onde cada geração possa se sentir valorizada e respeitada.

Assim, com tamanha diversidade de fatores que afetam as famílias a psicologia traz em voga a abordagem Transcultural. A abordagem da psicologia transcultural, como a proposta por Asai & Lucca, complementa as ideias de Vygotsky e Cole ao explorar como as diferenças culturais afetam a psicologia e o comportamento humanos. Em relação às relações familiares e ao choque de gerações, a psicologia transcultural destaca a importância de entender as influências culturais sobre as percepções, valores e práticas familiares. Asai & Lucca enfatizam que a cultura molda não apenas as experiências individuais, mas também as dinâmicas familiares e as interações entre diferentes gerações. Eles argumentam que as famílias refletem e reproduzem os sistemas culturais mais amplos nos quais estão inseridas, e que esses sistemas culturais influenciam as normas, valores e expectativas que regem as relações familiares. No contexto do Brasil, por exemplo, a psicologia transcultural nos faz refletir que as práticas familiares são moldadas por uma variedade de influências culturais, incluindo etnia, religião, classe social e região geográfica. Essas influências culturais podem levar a diferenças significativas nas expectativas e práticas familiares entre as gerações. Neste sentido, para entender o choque de gerações dentro das famílias brasileiras, é essencial considerar não apenas as diferenças individuais, mas também as influências culturais que moldam as percepções e comportamentos das pessoas. Por exemplo, os conflitos entre pais e filhos sobre questões como namoro, casamento e educação podem refletir diferenças nas expectativas culturais sobre autonomia, autoridade e papel de gênero.

Para lidar com esses conflitos de forma eficaz, a psicologia transcultural destaca a importância do respeito à diversidade cultural e da promoção da competência cultural entre pais e filhos. Isso envolve reconhecer e valorizar as diferenças culturais, enquanto busca formas de comunicação e resolução de conflitos que sejam sensíveis ao contexto cultural de cada membro da família. Assim, as Escolas podem exercer importante papel, trazendo à tona discussões pertinentes acerca de temas contemporâneos que auxiliem os pais a compreensão desta mudança social que vivemos, buscando contribuir no entendimento de que as relações familiares são profundamente influenciadas pela cultura, e que respeitar essas influências culturais é essencial para promover relacionamentos saudáveis e harmoniosos entre as gerações.

### Referência Bibliográfica

Asai, A. Y., & Lucca, S. R. (2007). - Abordagem da psicologia transcultural de Asai & Lucca: Psicologia transcultural. Artmed Editora.

Berry, J. W. (2005). Acculturation: Living successfully in two cultures. *International Journal of Intercultural Relations*, 29(6), 697-712.

Bolze, S. A. (2016). *Táticas de resolução de conflitos conjugais e parentais: uma perspectiva da transmissão intergeracional* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. [ [Links](#) ]

Cole, M. (1995). Culture and cognitive development: From cross-cultural research to creating systems of cultural mediation. *Culture & Psychology*, 1, 25-54.

Cole, M. (1998). *Cultural psychology: A once and future discipline* Cambridge: Harvard University Press.

Cole, M. (2002). Culture and development Em H. Keller, Y. H. Poortinga & A. Shölmerich (Orgs.), *Between culture and biology* (pp. 303-319). Cambridge: Cambridge University Press.

Gomes, L. B. (2015). *Envolvimento parental, desenvolvimento social e temperamento de pré-escolares: Um estudo comparativo com famílias residentes em Santa Catarina e em Montreal* (Tese de Doutorado não-publicada). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Sage.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological review*, 98(2), 224.

Schwartz, S. H. (1994). *Beyond individualism/collectivism: New cultural dimensions of values*. Sage Publications.

Triandis, H. C. (1995). *Individualism & collectivism*. Westview Press.

Vygotsky, L. S. (1978). *Teoria sociocultural de Lev Vygotsky - Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.

Vygotsky, L. S. (1991). *A formação social da mente* São Paulo: Martins Fontes.

## ÍNDICE REMISSIVO

Angústia, 27, 29

Cidadania, 6, 96

Cultura, 6, 9, 86

Direitos, 6, 49, 83, 96

Direitos humanos, 49, 51, 55, 56, 57, 58,  
62, 107

Etnia, 42, 44, 45, 116

Grupo social, 27, 70, 82

Imigrantes, 6, 26

Indígenas, 7, 9, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38,  
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 66,  
75, 76

Interculturalidade, 3, 7, 8, 122

Interseccionalidade, 6, 64, 65

Mulheres negras, 6, 64, 74

Nova ordem global, 6, 86

População, 31

Processo global, 26

Protagonismo social, 6, 64

Transculturalidade, 6, 111

Violencia, 27

## **DOS AUTORES**

### **Alberto Mesaque Martins**

Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário UNA, Licenciando em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Especialista em Psicologia em Saúde pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Doutor em Psicologia por esta mesma universidade (UFMG). Professor Adjunto do curso de Psicologia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), onde também atua como Docente no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Psicologia e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) em Saúde da Família do Instituto de Saúde (INISA) da UFMS.

### **Ana Lucia Mendes Teixeira**

Psicóloga graduada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-Rio (1986), com doutorado em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA (2017) e mestrado em Administração pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2006). Possui especialização em psicodrama, dinâmica de grupo e marketing. É coordenadora e docente do Curso de Psicologia da Universidade Estácio de Sá (UNESA/RJ). Atua no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UNIVERSO/RJ.

### **Ana Tereza Andrade**

Doutora em Ciência da Literatura (UFRJ), com atuação em ensino e pesquisa. Experiência em ensino a distância, elaboração de material didático, treinamentos, metodologia de pesquisa e orientação acadêmica. Áreas de interesse: educação; ensino de português, português para estrangeiros; surdez; literatura; teatro; EaD.

### **Alissandra Braga**

Psicóloga e Neuropsicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia – UFRRJ, Neuropsicóloga – Santa Casa de misericórdia do RJ, Docente na UNIGRANRIO

### **Armando Araújo Silvestre**

Docente no IFSP, campus Bragança Paulista. Licenciado em Filosofia (Unicamp) e em Pedagogia (Anhembi Morumbi), bacharel em Teologia (SPS), Especialista em Gestão

estratégica da EAD (Senac), Mestre e Doutor em Ciências da Religião ( Unesp). Atuou como coordenador geral na SEB/MEC e como consultor especialista da OEI na SERES/MEC.

### **Eduardo Godoy da Rocha**

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2007). Atualmente é psicólogo da Prefeitura Municipal de Campo Grande. Pós Graduação Lato Sensu Psicologia do Trabalho: Gestão em Qualidade pela Universidade Católica Dom Bosco. Curso em Psicologia da Família em Abordagem Narrativa pelo Instituto Kenneth Martins Coelho. Curso Apoio Matricial na Atenção Básica com Ênfase nos NASF -AB pela Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ. Pós Graduação em Lato Sensu em Saúde Pública pela Escola de Saúde Pública do Governo de Estado do Mato Grosso do Sul. Pós Graduado em Stricto Sensu em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

### **Elis Crokidakis Castro**

Possui graduação em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1991), graduação em Letras - Português-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001), Mestrado em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000) e Doutorado em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004) com bolsa sanduiche na Faculdade de Roma- Italia - La Sapienza. Pós Doutora em Literatura Brasileira pela UFRJ e cursando Pós-doutoramento em Cinema no PPG Cine da UFF- "Cidades reais e cidades imaginárias". Atualmente é professor e desenvolve pesquisas sociais e antropológicas na área de violência contra a mulher e a criança, assim como vem trabalhando em projetos que visam o estudo das cidades sob uma abordagem multidisciplinar pensando sempre a sociedade, a cultura, o direito e a arte. Tem experiência na área de direitos humanos e sociais, Letras e Cinema, atuando principalmente nos seguintes temas: direito, cinema, cultura, cidade, literatura e artes. Atua lecionando na Unilasalle,e FACHA .

### **José Aparecido da Silva**

Mestre e Doutor em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da USP e Pós-doutorado em Percepção e Psicofísica pela Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, USA. Livre Docente e Professor Titular Sênior em Psicometria e Medidas em Psicologia do Departamento de Psicologia da FFCLRP-USP. Atualmente é professor na Universidade Católica de Petrópolis e Universidade de Brasília e da USP. **E-mail:** [cienciausp@usp.br](mailto:cienciausp@usp.br)

### **Júlia Teixeira Hirschle**

Doutoranda em ciência política no IESP-UERJ (Instituto de Estudos Sociais e Políticos) e mestra em ciência política pela mesma instituição. Estuda democracia, representação política, minorias políticas, diversidade e ações afirmativas. Atualmente, pesquisa mandatos coletivos para a tese de doutorado. É pesquisadora do GEMAA-IESP (Grupo de Estudos Multidisciplinar da Ação Afirmativa).Endereço eletrônico: juliathr@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9171500486941465>

### **Luciana Xavier Senra**

Psicóloga Doutora e Mestra em Psicologia e Professora dos cursos de graduação e mestrado da Universidade Católica de Petrópolis-UCP. E-mail: [senra.lx@gmail.com](mailto:senra.lx@gmail.com)

### **Luís Antônio Monteiro Campos**

Psicóloga Doutor e Mestra em Psicologia e Professora dos cursos de graduação e Coordenador do Mestrado em Psicologia e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Interculturalidade da Universidade Católica de Petrópolis-UCP.

### **Maria Cristina Figueira Louro**

Dra. Pelo Programa de Pós- Graduação em Teoria Psicanalítica- UFRJ, Psicanalista, Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos - RJ desde 2001 e Professora adjunta da UNESA

### **Maxwell Aleixo Damásio**

Psicólogo Mestre em Relações Étnico-Raciais pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca e Técnico Trabalhador da Política Nacional de Assistência Social - SUAS na cidade de São - Paulo/SP. E-mail: [psicologodamasio@gmail.com](mailto:psicologodamasio@gmail.com)

### **Nathany Oliveira Leite**

Psicóloga pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP), colaboradora técnica do grupo de pesquisa NEICOS pela CNPq e professora de inglês da Educação Básica. E-mail: [psi.nathanyleite@gmail.com](mailto:psi.nathanyleite@gmail.com)

## **Rosemary Conceição dos Santos**

Pós-Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa (2019). Pós-Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa pela PUC (2017). Pós-Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas pela USP (2013). Pós-Doutorado em Cognição, Leitura e Literatura pela USP (2009). Doutorado em Literatura Portuguesa pela USP (2006). Mestrado em Estudos Literários pela UNESP (2003). Especialização em Tecnologias e Educação à Distância (2013). Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Comportamento da Universidade de Brasília (2023). Integra o Grupo de Pesquisa Laboratório Virtual de Cognição e Leitura (LAVCOGL) da USP-RP. É Professora Visitante da Universidade Federal de Pelotas (2023). É Professora Colaboradora da Universidade de Brasília (2023) e da Universidade de São Paulo (2023). **E-mail:** [cienciausp@usp.br](mailto:cienciausp@usp.br)

