

Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN

v.7 n.12 | jan/jun 2020



DOSSIÊ

Gênero,
deslocamentos
e fronteiras
no/do
mundo
contemporâneo

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v.7 n.12 | jan/jun 2020
ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostegñol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Alejandro Escobar Hoyos (Mestrando)
Ana Maria do Nascimento Moura (Doutoranda)
Angela Facundo (Professora Doutora)
Antônio Ricardo Ximenes de Araújo (Mestrando)
Cristina Diógenes Souza Bezerra (Mestre)
Elcimar Dantas Pereira (Doutorando)
Eloyza Tolentino Soares (Mestranda)
Emerson Lucas Morais de Lima (Bolsista PROEX/UFRN)
Ester Paixão Corrêa (Doutoranda)
Iadira Antonio Impanta (Mestre)
Janaína Felix Julio (Mestranda)
Ioanna Augusta Costa da Silva (Mestranda)
Marília Teixeira de Melo (Mestranda)
Pietra Conceição Azevedo (Mestranda)
Rebeca Suêz Lima dos Santos (Mestranda)
Rianna de Carvalho Feitosa (Doutoranda)
Thágila Maria dos S. de Oliveira (Mestre)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo
Eduardo Neves Rocha de Brito
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Telma de Sousa Bemerguy

Diagramação

Ana Maria do Nascimento Moura
Ester Paixão Corrêa
Elcimar Dantas Pereira
Ioanna Augusta Costa da Silva
Pietra Conceição Azevedo

Revisão Final

Angela Mercedes Facundo Navia
Eloyza Tolentino Soares
Ester Paixão Corrêa
Ioanna Augusta Costa da Silva
Marília Teixeira de Melo
Pietra Conceição Azevedo
Rianna de Carvalho Feitosa

Imagem da Capa

Andrey Moraes

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo – Reitor
Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda – Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profª. Sibebe Berenice Castellã Pergher

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profª. Dra. Maria das Gracas Soares Rodrigues -
Diretora

Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Prof. Dra. Rozeli Maria Porto - Coordenadora
Prof. Dr. José Glebson Vieira – Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
<https://pt-br.facebook.com/revistaequatorial/revistaequatorial@gmail.com>

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>

DOI | 10.21680/2446-5674.2020v7n12

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – v. 7, n. 12 (jan./jun.2020). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020- .

v.

Semestral

ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial:

Um olhar sensível sobre as fronteiras: trânsitos de lugares e demarcação das diferenças como forma plural de experiências de vida

Ioanna Augusta Costa da Silva

Apresentação

Fronteiras contemporâneas e diferenças em movimento

Ester Paixão Corrêa

Telma de Sousa Bemerguy

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Entre Brasil e Bolívia: o trabalho doméstico a partir da experiência migratória de mulheres bolivianas em São Paulo

Eloah Vieira

Experiências de imigrantes africanas na cidade de Fortaleza-CE (2010-2017)

Ercilio Langa

“Surto Importado”: migrações de crise no Brasil na década de 2010

Ana Carolina Santos da Costa Maia; Rogerio Lopes Azize

Rosa dos ventos no peito: mulheres, viagens e contracultura

Leon Kaminski; Danusa Vieira

Migração feminina brasileira e a experiência do envelhecimento em Portugal: sexismo e outros “ismos”

Camila Craveiro Queiroz; Rosa Cabecinhas; Carla Cequeira

“Fazendo a linha cdzinha”: performance transidentitária de crossdressers brasileiras em Lisboa/PT

Pietra Azevedo

Uno nunca regresa como sale: a viagem das palenqueras com os doces

Maíra Samara Freire

Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Gloria Anzaldúa, uma chicana entre-fronteiras

Lara Virgínia Saraiva Palmeira

Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais

Sofia Favero

Artigos

Uma porção do Japão em Campo Grande (MS)? O sobá enquanto memória, experiência de consumo e imaginário

Ricardo Luiz Cruz, Juliana Toyama

Expressões da cultura alimentar pernambucana no Mercado da Boa Vista em Recife/PE

Túlio Martins de Oliveira, Gabriela Brito de Lima Silva

A Família: análises e questionamentos sobre o movimento feminista de Primeira Onda no Brasil

Nayara Moura

As potencialidades de mulheres negras na produção acadêmica

Ananda Vilela da Silva Oliveira

Resenha

Tecendo fios entre circulação de pessoas e os efeitos de Estado

José Ricardo Marques Braga

Ensaio Visual

A devoção e o protagonismo das marujas na procissão de São Benedito de Bragança

Ester Paixão Corrêa

Editorial:

Um olhar sensível sobre as fronteiras: trânsitos de lugares e demarcação das diferenças como forma plural de experiências de vida

É com muita alegria que nós, Equipe da Revista Equatorial, fechamos mais um número de contribuições originais para o campo da antropologia. O presente volume conta com um dossiê intitulado Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo, organizado pelas antropólogas em doutoramento Ester Paixão Corrêa do PPGAS/UFRN e Telma de Sousa Bemerguy do PPGAS- MN/UFRJ. As organizadoras fizeram um ótimo trabalho junto com a revista e nos apresentam nesse número dez artigos, tematicamente muito relevantes, que, além disso, problematizam etnograficamente o entendimento da mobilidade contemporânea, focando especialmente na sua dimensão generificada e seus vínculos complexos com outras dimensões da experiência.

Para além do dossiê, contamos também com artigos livres contemplando a discussão de gênero, da alimentação e da memória regional que, de alguma forma, continuam dialogando com a temática do número. Na sessão da resenha crítica, contamos com a apresentação do livro 'Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no sul e sudeste do Brasil' que explora a produção e relação de refugiados colombianos com o Estado-nação brasileiro. O livro é fruto do trabalho doutoral da antropóloga Angela Facundo, que também é Editora-chefe da presente revista. Por fim, temos um ensaio visual sobre a procissão de São Benedito de Bragança que promove a reflexão sobre a devoção e os protagonistas dessa prática tradicional.

Este número foi finalizado no semestre de 2020.1, em meio à pandemia da Covid-19 que alterou nossa cotidianidade, questionou algumas das nossas certezas e colocou novas perguntas sobre as dinâmicas sociais em tempos de epidemias. Consideramos que

a edição contribui com o propósito de reflexionar academicamente sobre as desigualdades no mundo contemporâneo e sobre os marcadores sociais da diferença que particularizam a experiência dos sujeitos. Assim, muitos dos processos considerados, como no caso da pandemia, uma experiência global não são vividos de forma homogênea pelas pessoas, nem afetam a todas elas de maneira indiscriminada como se presume. Vários dos artigos publicados nos alertam ainda para a especificidade do recorte de gênero nas experiências de isolamento social e em atividades como o trabalho remoto e os trabalhos domésticos e de cuidado. Além disso, os artigos propõem uma leitura interessante sobre o deslocamento entre fronteiras e a fluidez relativa dos limites do mundo contemporâneo globalizado, que tem sido apontada como um dos fatores para a disseminação ávida e ampla do vírus. As respostas da maioria dos países para essa situação resultaram em políticas de fechamento de fronteiras e no tensionamento das relações na política externa dos países que, por sua vez, termina impactando na vida cotidiana das pessoas, especialmente as mais pobres, que se constituíram como sujeitos e sujeitas migrantes.

O momento que vivemos, então, compartilha, de certa forma, das palavras-chaves do nosso número atual, que nos presenteia com instigantes questionamentos para nossas reflexões como pesquisadoras e nos serve também de chave-analítica para o mundo além das fronteiras acadêmicas. O trabalho realizado neste volume parte de uma reflexão sensível sobre ser e viver em um mundo em deslocamentos, o significado desses movimentos em locais geográficos e culturais específicos e as configurações particulares de gênero, de nacionalidade, de continente, de classe, de idade, etc. que marcam profundamente a dimensão existencial desses sujeitos e suas possibilidades no mundo. Ao mesmo tempo, os artigos, e a proposta do dossiê de forma geral, focam na imensa potência de ação e na agência das pessoas e dos grupos que elas constroem, indicando-a como força capaz de criar novas histórias e perspectivas.

Sendo assim, incentivamos a todas e todos à leitura do atual número, assim como a visitar os números anteriores no site da Revista. Por fim, convidamos também as e os estudantes de pós-graduação, que tenham interesse em divulgar suas pesquisas etnográficas, a enviar suas contribuições, lembrando que recebemos e publicamos em fluxo contínuo.

Ioanna Augusta Costa da Silva
Mestranda em Antropologia Social – PPGAS
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Equatorial

v.7 n.12 | jan/jun 2020
ISSN: 2446-5674

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Apresentação

Ester Paixão Corrêa

Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Pesquisadora do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidade/ GCS (UFRN)
Grupo de Antropologia e Turismo na Amazônia /GATA (UFPA).

Telma de Sousa Bemerguy

Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS
Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional
Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e
Desenvolvimento/LACED (MN/UFRJ)
Núcleo de estudos sobre Amazônia Contemporânea/NUAMA (UERJ)

Fronteiras contemporâneas e diferenças em movimento

A proposta apresentada para a chamada ao dossiê “Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo” é fruto da parceria de duas pesquisadoras amazônidas que, trabalhando em diferentes contextos empíricos e em diferentes universidades brasileiras, têm sido instadas a refletir sobre suas próprias experiências de deslocamento e trânsito no contexto da realização de suas pesquisas de campo sobre viagens, experiências migratórias e de mobilidade. Reconhecendo que tratamos aqui de temáticas bastante abrangentes, neste espaço a nós concedido, apresentaremos brevemente a literatura que utilizamos como fonte de inspiração para circunscrever questões no amplo campo de debates pelo qual o dossiê transita. Nesse exercício,

esperamos deixar claro ao leitor que as inquietações teóricas que inspiraram essa proposta de dossiê estão profundamente atravessadas por nossas experiências vividas como mulheres em deslocamento.

Ao final, apresentaremos os trabalhos selecionados para compor o dossiê, destacando as contribuições que estes apresentaram em relação às questões propostas. Buscamos reunir um conjunto variado de pesquisas realizadas por pesquisadores de diferentes campos do conhecimento, tanto em contextos brasileiros, como da América Latina e Europa, e trabalhos inspirados por uma abordagem autoetnográfica. Esperamos que, tanto esta apresentação como os artigos selecionados, permitam aos leitores em geral uma melhor compreensão sobre a intersecção analítica proposta entre pesquisas sobre deslocamentos, mobilidade e experiências migratórias, os debates sobre os variados sentidos das “fronteiras” no/do mundo contemporâneo e as teorias sobre gênero e marcadores sociais da diferença.

*

Há muito se destaca como o processo acelerado da globalização e da consolidação de uma ordem transnacional transformou os temas do fluxo e da mobilidade em um debate de interesse para os antropólogos e para a antropologia (HANNERZ, 1997). Ao longo do tempo, aos poucos, a imagem das fronteiras “fluidas” idealmente possibilitadas pelas dinâmicas de uma ordem global foi obliterada pelas próprias “contradições da globalização”, quando foi se tornando evidente que as políticas direcionadas à regulação do trânsito transnacional de pessoas não acompanhariam as dinâmicas do processo de facilitação e ampliação exponencial da circulação de mercadorias (FASSIN, 2011, tradução nossa)¹. Na última década, o aumento de movimentos nacionalistas xenofóbicos e anti-imigração provocaram mudanças significativas na configuração da geopolítica mundial, resultando em uma “nova ordem pós-global”, onde projetos políticos cada vez mais restritivos à circulação de pessoas ganharam enorme força política, criando o cenário para uma crise humanitária de grandes proporções (GRIMSON, 2018, tradução nossa).

No intervalo entre a fluidez imaginada das fronteiras em um mundo globalizado e as reais experiências que os sujeitos podem vivenciar ao tentar cruzá-las, diversos muros e cercas, tanto físicos quanto simbólicos, estarão pelo caminho. Nesse contexto de fluxos globais, mobilidades e imobilidades, a/o sujeito contemporâneo tem sido instado a transformar os significados e expectativas erigidos em torno dos deslocamentos e trânsitos possíveis de serem realizados em um mundo de fronteiras porosas apenas para alguns –

não só no campo das experiências transnacionais de migração, mas também da mobilidade intraurbana e intrarregional, das viagens e das migrações em geral.

Nesse ponto, nos parece importante chamar atenção ao fato de que, nesse quadro de transformações aceleradas, os debates em relação à noção de “fronteira” têm se complexificado em diversas dimensões. O termo “navega entre sentidos literais e metafóricos” (GRIMSON, 2018, p. 102, tradução nossa) e, no campo das ciências humanas, pode ser mobilizado para referir a situações bastante distintas, muitas vezes circunscritas a nichos de pesquisa cada vez mais especializados. Em diálogo com as elaborações de Fassin (2011), pontuamos que os textos reunidos no dossiê consistem em contribuições relacionadas mais diretamente a dois dos sentidos correntemente associados ao termo em português. Temos, por um lado, a “fronteira” (*border*, em inglês), como a referência a um limite territorial físico, à serviço da governamentalidade e da gestão da população e do território reivindicado pelos Estados-nacionais (FASSIN, 2011). Desse entendimento, de modo geral, se desdobram sobretudo pesquisas relacionadas a experiências diversas de mobilidade e imobilidade transnacional, às políticas imigratórias, aos deslocamentos forçados, aos debates sobre o refúgio e sobre a soberania dos Estados-nacionais e, mais recentemente, a questões relativas à crise humanitária em torno dos fluxos migratórios, mencionada acima.

Temos, por outro lado, a “fronteira” (*boundaries*, em inglês) entendida como um “construto social que estabelece diferenças simbólicas”, que podem ser mobilizadas na produção e reivindicação de identidades de natureza variada (FASSIN, 2011, p. 214, tradução nossa), as quais serão interpeladas de maneira mais ou menos circunscrita, a depender da abordagem teórica. Entendemos que este sentido está mais próximo aos debates e às teorias sobre a diferença e sobre os processos de subjetivação. Dessa definição muito mais abstrata, desdobram-se trabalhos já considerados clássicos no campo das ciências sociais, nos quais os pesquisadores têm questionado de diversas maneiras e a partir de contextos empíricos bastante distintos teorizações baseadas na fixidez das fronteiras identitárias e em definições essencialistas da diferença. Desse debate, vimos então como a “fronteira” poderia ser pensada como uma constante permanência, como algo que estaria presente em todos os lugares e dimensões da vida, podendo assim ser reivindicada como um espaço produtivo de subjetividades específicas, de consciências mestiças e de sujeitos fronteiriços (ANZALDÚA, 2016; AGIER, 2015).

Ao definirmos os termos da proposta apresentada neste dossiê, pontuamos um conjunto de provocações amplas interessadas em fazer convergir pesquisas relacionadas

às diferentes camadas de sentido que emergem da categoria “fronteira”, criando mais um espaço de debate sobre o processo de complexificação das pesquisas relacionadas ao termo. Por isso, no conjunto de artigos selecionados, serão encontradas contribuições relacionadas aos diferentes entendimentos da categoria, trabalhos produzidos na confluência dos debates sobre a “fronteira” enquanto instrumento da governamentalidade e sobre a “fronteira” como entrada para refletir sobre a intersecção de marcadores sociais como raça, gênero, sexualidade, idade, dentre outros, na conformação de subjetividades no mundo contemporâneo.

Nesse ponto, chegamos a outro conjunto de trabalhos que atravessaram a forma como decidimos nos posicionar e propor questões no quadro das temáticas elencadas no dossiê. Inspiradas, sobretudo, por questões trabalhadas por teóricas do feminismo negro e por trabalhos como os de Doreen Massey (2000), Gloria Anzaldúa (2016), Avtar Brah (2006), Adriana Piscitelli (2013), Natália Padovani (2015), Ariana Rumstain (2012), Elisete Schwade (2013), Miriam Adelman (2012), Ângela Facundo (2014), dentre outros, que têm tratado dos deslocamentos em diversas escalas, convidamos as/os pesquisadoras a apresentarem contribuições interessadas em explorar analiticamente as intersecções, articulações, deslizamentos e composições de marcadores sociais da diferença ao longo de experiências de trânsito e deslocamento.

Em diálogo com esse conjunto de trabalhos, consideramos que os deslocamentos são fortemente atravessados por configurações de gênero, assim como de classe, raça, sexualidade, nacionalidade e que a forma como cada sujeito transita e experimenta os lugares - onde para ou por onde passa - é necessariamente atravessada pela forma como esses marcadores são articulados para localizá-lo. Acreditamos que as configurações de poder que permeiam estruturas de classe, raça, gênero e sexualidade em contextos específicos precisam ser descritas e levadas em conta em análises sobre experiências de trânsito e migração vivenciadas pelos sujeitos e que essas estruturas não devem ser tratadas como “variáveis independentes”, mas como necessariamente constitutivas e constituídas uma pela outra (BRAH, 2006). E mais do que isso, ainda inspiradas por Brah (2006) e por Anzaldúa (2016), consideramos ser necessário levar em conta a forma como essas definições e articulações sempre locais são transformadas ao longo dos percursos e das experiências fronteiriças, com atenção para a forma como a diferença é mobilizada em cada contexto.

De modo a situar essa escolha em particular, destacamos que ao longo das últimas décadas, teorizações acerca da interseccionalidade de marcadores sociais da diferença

ganharam enorme centralidade no campo de estudos sobre experiências migratórias e fronteiras transnacionais (MAGLIANO, 2015). A forte presença desse debate nas contribuições apresentadas ao dossiê, por autores de diferentes áreas, universidades e níveis de formação, nos parece ser mais um indicativo da expressividade dessa perspectiva de análise no contexto brasileiro (*ibid*).

Longe de realizar uma revisão exaustiva sobre a história dessa perspectiva crítica, lembramos que o conceito da interseccionalidade surgiu por volta da década de 80, no contexto dos questionamentos apresentados por feministas negras norte-americanas às questões pautadas por um movimento feminista hegemonicamente branco e por uma luta antirracista que pouco espaço concedia para tratar sobre as violências específicas vivenciadas pelas mulheres negras (CRENSHAW, 2002)². Desse debate, desdobraram-se inúmeras questões relacionadas à essencialização das diferenças e à complexidade dos processos de subjetivação. Buscando avançar sobre essas questões, inúmeros pesquisadores passaram a refletir sobre como/quais marcadores sociais da diferença se interseccionam na conformação de subjetividades e na forma particular como determinados corpos/sujeitos marginalizados são localizados no curso das experiências que vivenciam, descrevendo os efeitos e as violências produzidos pela forma como estes são “lidos” em cada contexto.

Ainda nessa linha, invertamos o espelho para pontuar que refletir sobre a forma como o/a etnógrafo/a será “lido/a”, sobretudo, no contexto da realização de seus trabalhos de campo, também consiste em uma questão fundamental para nós. Em diálogo com teorias pós-coloniais e com discussões que vieram no bojo do que ficou conhecido como “crise da representação” na antropologia, lembramos que importantes críticas têm sido apresentadas à possibilidade de “neutralidade”, “objetividade” e “distanciamento” na prática da pesquisa antropológica (CLIFFORD e MARCUS, 2016; HARDING, 2004). No contexto desse movimento de escrutínio da disciplina, questionamentos oriundos da crítica feminista, mais uma vez, trouxeram importantes contribuições para o debate, quando diversas pesquisadoras buscaram chamar atenção ao fato de que a produção antropológica - e científica em geral - buscava vincular-se à figura de um sujeito abstrato neutro e sem face, quando na verdade a produção acadêmica hegemônica era referenciada ao homem ocidental, branco e heterossexual (ABU-LUGHOD, 2000, 2018; BEHAR, 1996; HARDING, 2004; ANZALDÚA, 2016). Das críticas de feministas e antropólogos pós-modernos, desdobrou-se o entendimento de que as particularidades da experiência de pesquisa vivida por cada antropólogo/a - delimitada por seu gênero, cor, sexualidade, nacionalidade, dentre outros marcadores da diferença - não poderiam ser consideradas

questões menores, pois estas abriam e fechavam portas, circunscrevendo as questões “possíveis” de serem trabalhadas e delimitando a percepção sempre limitada que se teria sobre os fenômenos que se pretendia etnografar e analisar.

Para nós, reconhecer que toda produção científica consiste em um “conhecimento situado” (HARAWAY, 1995) é um movimento fundamental para que possamos refletir criticamente sobre como foram mobilizadas relações hierarquicamente desiguais no exercício da representação antropológica do “outro”. Consideramos que, desse exercício crítico e autorreflexivo, podem emergir novas formas de escrita e de trabalho etnográfico, pautadas sobretudo por sujeitos/as marginalizados/as que, por muito tempo, foram o “outro” da disciplina, mas que agora passaram a ocupar os espaços como sujeitos pesquisadores, pensadores, que refletem e produzem conhecimento sobre e a partir de si, buscando contrapor-se à face ocidental, branca, masculina e heterossexual da escrita antropológica hegemônica.

Inspiradas por essas questões, construímos uma proposta de dossiê endereçada sobretudo a esses sujeitos, convidando-os a refletir analiticamente sobre suas próprias experiências de deslocamento, tanto espacial como subjetiva, com o objetivo de provocar uma reflexão sobre a potência da escrita em primeira pessoa, no/sobre o feminino e no *pajubá*, como nos ensina Sofia Favero, em um dos textos que compõem o dossiê. Acreditamos que por meio de “experiências vividas” (ABU-LUGHOD, 2018) próprias de deslocamento é possível apreender etnograficamente, de maneira sensível e teoricamente potente, os efeitos dos trânsitos na construção de subjetividades periféricas. A proposta apresentada tratou de abranger posicionalidades “outras” no campo da antropologia e a busca por novas formas de representação, por meio de etnografias, autoetnografias e de reflexões teóricas posicionadas.

Consideramos que a escrita das mulheres cis, das trans, das travestis, das lésbicas, das indígenas, das negras antropólogas é crucial para compreender a diversidade do ser mulher e LGBTI+ no país, seus deslocamentos e suas estratégias de agência diante da negociação da realidade. Para nós, a noção de agência é fundamental, pois nos permite pensar uma antropologia que seja situacional, que perceba os sujeitos que estão nas “bordas”, em contextos locais específicos, agenciando seus projetos de vida (ORTNER, 2007); e a mobilizamos não só para refletir sobre as trajetórias de nossos interlocutores, mas também sobre nossas próprias. Com uma proposta de dossiê interessada em escritas autoetnográficas (VERSIANI, 2002; GAMA, 2019) e exercícios de autoanálise (BOURDIEU, 2005), buscamos reunir outras formas de pensar a antropologia e os

deslocamentos, abrindo espaço para narrativas alternativas produzidas desde as subjetividades, histórias e perspectivas de sujeitos que historicamente habitam as “bordas”.

O conhecimento antropológico foi/é produzido por meio dos deslocamentos, por meio das viagens, das expedições que buscavam no além-mar as reflexões sobre o “outro” e isso moldou a ideia de trabalho de campo que conhecemos e praticamos ainda na contemporaneidade. Também dos deslocamentos da escrita hegemônica, ou de um conhecimento produzido a partir de uma posição privilegiada, que ao longo da história da disciplina invisibilizou a produção de sujeitos periféricos que escrevem: uma escrita com as dissidências, as rebeldias de quem historicamente não foi escutado, não foi lido, não foi aceito pela norma da escrita antropológica. O que almejamos destacar aqui é que também estamos empenhadas em mostrar que agora estamos diante de um “outro” que fala e escreve por si.

**

O dossiê é composto por dez artigos onde são apresentadas análises realizadas em/sobre contextos empíricos bastante variados. Apresentamos, primeiramente, os trabalhos que tratam sobre experiências de migração transnacional e de viagem, mais diretamente relacionadas ao contexto brasileiro. Assim, abrimos o dossiê com a pesquisa de Eloah Vieira junto a um grupo de mulheres bolivianas residentes na cidade de São Paulo. No artigo, a autora busca explorar a intersecção entre os estudos sobre migração internacional e os estudos sobre configurações de gênero, tratando sobre questões relacionadas ao trabalho doméstico que as mulheres bolivianas são demandadas a realizar em suas próprias casas e refletindo sobre as cadeias globais de cuidado mobilizadas por elas no curso de suas experiências migratórias.

Em seguida, temos o artigo de Ercílio Langa, onde o autor, de naturalidade moçambicana, apresenta parte dos resultados da longa pesquisa que tem realizado entre 2010 e 2017 acerca da experiência migratória de estudantes africanos para o Brasil. Destacando que “a maioria dos estudos sobre populações diaspóricas negras, afrodescendentes e comunidades de imigrantes de origem africana tem como foco os indivíduos do sexo masculino”, na contribuição apresentada ao dossiê, Langa trata sobre as experiências de vida de três mulheres africanas, de diferentes nacionalidades, residentes na cidade de Fortaleza no Ceará, buscando analisar em uma perspectiva interseccional a forma estas como são definidas enquanto africanas, negras e estrangeiras no contexto brasileiro.

O artigo seguinte consiste na contribuição apresentada por Ana Carolina Maia e Rogério Azize a partir da análise de uma série de matérias jornalísticas sobre os recentes fluxos migratórios de haitianos e venezuelanos para o Brasil. No artigo, a autora e o autor buscam refletir sobre as “metáforas e representações em jogo na construção da imagem” desses grupos de migrantes, tratando sobre o “perigo sanitário” e as “patologias” atribuídos a chegada dessas populações. Assim, Maia e Azize nos convidam a observar como as “metáforas de contágio e perigo” acionadas para descrever determinadas populações são “boas para pensar” sobre como a “ideia da saúde” pode se tornar um “dispositivo atualizador de fronteiras diversas”.

Em seguida, temos o artigo de Leon Kaminski e Danusa Vieira acerca da presença das mulheres no movimento contracultural, que ganhou força no Brasil nas décadas de 60 e 70. Centrando-se na figura das “mulheres mochileiras”, os autores apresentam uma análise instigante sobre as relações de gênero e sobre o sexismo no ambiente estradeiro, demonstrando como os “mochilões” realizados pelas mulheres naquele contexto se tornaram uma forma de “cair fora do sistema” e de subverter estereótipos do feminino.

Ainda tratando sobre questões relativas a experiências migratórias transnacionais, temos as contribuições apresentadas por Camila Queiroz, Rosa Cabecinhas e Carla Cerqueira e em seguida o texto de Pietra Azevedo, acerca de diferentes pesquisas realizadas em Portugal.

O artigo de Queiroz, Cabecinhas e Cerqueira trata das experiências migratórias de mulheres brasileiras, maiores de 50 anos, em Portugal. Por meio das experiências sociais analisadas, as autoras resgatam as histórias de vida no que diz respeito a inserção no mercado de trabalho, envelhecimento e estratégias de agência em contexto de migração. Na análise, apresentam uma abordagem em torno do sexismo, idadeísmo e racismo sob uma perspectiva feminista, interseccional e descolonial.

O artigo de Pietra Azevedo, intelectual antropóloga travesti nordestina, aborda as questões do trânsito internacional e o processo de construção de subjetividades “cdzinhas” em Portugal. Sua etnografia, com recortes acerca de seus relacionamentos afetivos e sexuais, trata das “cdzinhas” brasileiras, as quais, segundo a autora, em suas performances transidentitárias, buscam conectar, através da *montação*, referências tanto do universo das travestis, quanto das *crossdressers*. Os métodos de participação observante e observação participante mobilizados pela autora travesti destacam sua própria posição na etnografia, realizada durante sua permanência como estudante de Antropologia em mobilidade. No texto, Pietra Azevedo busca demonstrar como os deslocamentos

internacionais podem abrir espaço para o exercício da agência cdzinha/trans, para a performance transidentitária e para o trânsito entre gêneros.

Finalizando esse conjunto de pesquisas realizadas por pesquisadores brasileiros em contextos internacionais, temos o artigo apresentado por Maíra Samara Freire sobre as mulheres *dulceras* colombianas. No texto, a autora narra o movimento de mulheres de San Basílio de Palenque em suas viagens comercializando seus doces, heranças da ancestralidade negra dessa comunidade colombiana. Analisando as vivências dessas mulheres negras por meio de seus trabalhos no comércio, Freire busca compreender suas agências e outras experiências mediadas pelas “viagens dos doces”, nos apresentando uma importante reflexão sobre relações de gênero, trabalho, raça e classe social no âmbito da diáspora africana.

Nossa proposta de reunir perspectivas autoetnográficas levará o leitor ao oitavo artigo do dossiê: o artigo de Ana Manoela Primo dos Santos aborda o protagonismo das mulheres Karipuna, em um texto que trata do deslocamento de mulheres indígenas para contextos urbanos, das relações de parentesco e dos significados do território para o povo Karipuna. A partir de sua posição como mulher indígena, a autora reflete sobre educação institucional e educação indígena, desde a experiência das primeiras mulheres que se deslocaram do território indígena no Oiapoque, estado do Amapá, para a cidade de Belém, no estado do Pará. Tratando sobre sua própria experiência e sobre a história de sua mãe, a autora busca refletir sobre os efeitos dos deslocamentos em sua construção identitária como mulher indígena.

Em seguida, temos o artigo de autoria de Lara Virginia. Em seu texto, a autora nos apresenta a obra de Gloria Anzaldúa, abordando cuidadosamente três dos trabalhos mais importantes dessa autora que se tornou uma referência no campo de estudos sobre as fronteiras e os processos de subjetivação. Ao refletir sobre os termos da identidade *chicana* reivindicada por Anzaldúa, Virginia descreve como a posicionalidade da autora como mulher, lésbica e *chicana* a despertou para uma “consciência mestiça”, de estar no “entrelugar”, vivendo entre diversas categorias que se entrelaçavam. Para nós, o texto consiste em um chamado a conhecer melhor a vasta obra de Anzaldúa.

Por fim, fechamos o dossiê com o belíssimo texto de Sofia Favero, no qual a autora apresenta uma reflexão epistemológica instigante sobre o conceito do local de fala. Favero parte de um debate metodológico para discutir sobre a produção autoral das travestis intelectuais, se posicionando como travesti/trans e relatando sua experiência de pesquisa em contexto escolar. No texto, a autora busca complexificar a ideia de local de fala,

demonstrando suas contrariedades e limitações e convidando-nos a pensar nos termos de uma “ética pajubariana” que macule a “neutralidade cisgênera” da pesquisa acadêmica.

A Revista Equatorial, organizada pelos discentes do PPGAS-UFRN, tem se empenhado em incentivar as publicações científicas nas diversas áreas da Antropologia, contribuindo para a divulgação do pensamento científico, o que se torna cada vez mais importante diante de uma conjuntura política no país que tem tentando reduzir a importância do conhecimento, principalmente na área das Ciências Sociais.

Esperamos que o dossiê possa ser considerado uma contribuição relevante aos debates em torno das fronteiras, dos deslocamentos, do gênero e dos marcadores sociais no mundo contemporâneo. Agradecemos a todos os pesquisadores colaboradores que contribuíram com a produção de pareceres, a Andrey Moraes por ter nos presenteado com uma belíssima ilustração para a capa e, por fim, à equipe da Revista Equatorial pela parceria e por todo o trabalho realizado para produzir o volume.

Esperamos que desfrutem da leitura!

Notas

1. Em nossas reflexões sobre as questões do mundo contemporâneo relacionadas às mudanças nas configurações globais das últimas décadas, às transformações sociais do mundo globalizado e da dinâmica de circulação global de ideias, pessoas, produtos também nos inspiramos nos trabalhos de Appadurai (1999) e Agier (2015). Além dos trabalhos citados, sugerimos ainda a leitura dos textos de Freire-Medeiros et al (2018), Grimson (2018) e Peixoto (2019), para aqueles interessados em balanços recentes sobre as teorias e pesquisas acerca das migrações e da mobilidade.

2. Achamos importante destacar que tem sido pautado pelo movimento negro brasileiro que, na mesma época, importantes contribuições nessa direção também foram apresentadas por Lélia Gonzalez, uma intelectual negra brasileira. Para mais informações, ver Rios e Ratts (2016).

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. Locating Ethnography. *Ethnography*, 1(2): 261-267. 2000.

ABU-LUGHOD, Lila. A Escrita contra a cultura. *Revista Equatorial*, v. 5, n. 8, pp. 193-226, 2018.

ADELMAN, Miriam. Viajantes e migrantes: pessoas e teorias em um mundo pós-colonial. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (orgs). *Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos*. São Paulo: AnnaBlume, 2012, v. 1, pp. 29-58.

APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, pp. 311-328.

AGIER, Michel. *Migrações, Descentramentos e cosmopolitismo. Uma antropologia das fronteiras*. Maceió/São Paulo: EDUFAL/Editora da Unesp, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlans/La frontera: The new mestiza*. Capitán Swing: Madrid, 2016 [1987].

BEHAR, Ruth. Out of exile. In: BEHAR, Ruth; GORDON Deborah A. (eds). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1995.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de auto-análise. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Papeis Selvagens, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista de Estudos Feministas*, ano 10, 2002. Florianópolis: UFSC. pg: 171-188.

FACUNDO, Ângela. *Éxodos e refúgios: colombianos refugiados no sul e sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

FASSIN, Didier. Policing borders, producing boundaries. The governmentality of immigration in dark times. *Annual Review of anthropology*, v. 40, p. 213-226, 2011.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; TELLES, Vera da Silva; ALLIS, Thiago. Apresentação: Por uma teoria social on the move. *Tempo Social*, v. 30, n. 2, p. 1-16, 2018.

GAMA, Fabiene. Tornar-se cronicamente doente: perspectivas de uma im-paciente sobre cuidados médicos. *Revista Mundaú*, n. 6, p. 159-177, 2019.

GRIMSON, Alejandro. Social anthropology and transnational studies in Latin America: introduction. *Etnográfica*. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 22, n. 1, pp. 99-108, 2018.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate. In: ____ (ed). *The Feminist Standpoint Theory reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 2004.

MAGLIANO, María José. Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Revista Estudos Feministas*, v. 23, n. 3, p. 691-712, 2015.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam, Pillar et al. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007, pp. 45-80.

PADOVANI, Natália. *Sobre Casos e Casamentos: afetos e 'amores' através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. Tese de Doutorado. Campinas, UNICAMP, 2015.

PEIXOTO, João. Da era das migrações ao declínio das migrações? A transição para a mobilidade revisitada. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 27, n. 57, p. 141-158, 2019.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

RIOS, Flavia; RATTS, Alex. *A perspectiva interseccional da Lélia Gonzalez: Pensadores negros-pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: MC& G Editorial. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2016.

RUMSTAIN, Ariana. *Peões no trecho: trajetórias e estratégias de mobilidade no Mato Grosso*. Editora E-papers, 2012.

SCHWADE, Elisete. Gênero e ativismo político: mulheres no MST e em assentamentos rurais. In: ASSIS, Gláucia de Oliveira et al (orgs). *Entrelugares e mobilidades: desafios feministas*. Tubarão: Copiart, 2014, v. 03, pp. 229-248.

VERSIANI, Daniela Beccaccio. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. *Rev Letras de Hoje*. Vol. 37. N. 4. p. 57-72. Porto Alegre: 2002.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Entre Brasil e Bolívia: o trabalho doméstico a partir da experiência migratória de mulheres bolivianas em São Paulo

Eloah Vieira

Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPE)

RESUMO

Neste artigo, discutimos a influência da imigração no trabalho doméstico a partir das experiências de mulheres bolivianas na cidade de São Paulo. Para isto, realizamos observação participante e entrevistas. Concluímos que as interlocutoras são as principais responsáveis pelo trabalho doméstico em suas casas. A imigração não significou maior participação de seus maridos neste trabalho. Entretanto, há diversas formas de articulação deste trabalho; algumas delas com particularidades relacionadas ao fato de as interlocutoras serem imigrantes.

Palavras-chave: estudos de gênero; trabalho doméstico; imigração; mulheres; bolivianas.

Between Brazil and Bolivia: Discussing Housework Based on the Migratory Experience of Bolivian Women in Sao Paulo

ABSTRACT

In this paper, we argue about the influence of immigration on housework based on the experience of Bolivian women immigrants in the city of São Paulo. To search this, we did participant observation and interviews. We concluded that these women are the main people in charge for housework in their houses. The immigration did not increment the participation of their husbands on housework. However, there many ways to articulate this work; some of them have particularities connected to the fact of these women are immigrants.

Keywords: gender studies; housework; immigration; women; Bolivian.

Entre Brasil y Bolivia: trabajo doméstico en la experiencia migratoria de mujeres bolivianas en São Paulo

RESUMEN

En este artículo, discutimos la influencia de la inmigración en el trabajo doméstico a partir de las experiencias de las mujeres bolivianas en la ciudad de São Paulo. Para esto, hicimos observación participante y entrevistas. Concluimos que las interlocutoras son las principales responsables del trabajo doméstico en sus hogares. La inmigración no significó una mayor participación de sus esposos. Sin embargo, hay varias formas de articular este trabajo; algunos de ellas con particularidades relacionadas con el hecho de que los interlocutores son inmigrantes.

Palabras clave: estudios de género; trabajo doméstico; inmigración; mujeres; bolivianas.

Introdução

Este estudo analisa as estratégias articuladas por mulheres bolivianas na cidade de São Paulo para a realização do trabalho doméstico em suas casas e famílias. Todas as reflexões e dados aqui apresentados são fruto da nossa pesquisa de mestrado em Antropologia desenvolvida entre 2017 e 2019¹. Movidos pela discussão sobre possíveis influências da imigração no trabalho doméstico, nos propomos a investigar as implicâncias da imigração nas estratégias de organização do trabalho doméstico articuladas por estas mulheres. Temos como objetivo analisar possíveis especificidades destas estratégias relacionadas ao fato de as interlocutoras serem imigrantes.

Na década de 1950 já havia registros sobre bolivianos residindo em São Paulo. Estes eram, principalmente, estudantes que participaram de um intercâmbio cultural Brasil-Bolívia e, acabados os estudos, continuaram no Brasil (SILVA, 1997; 2006). Em 1980, mesmo diante da recessão da economia brasileira, houve uma grande demanda por mão de obra barata para trabalhar nas confecções têxteis de São Paulo. Muitos bolivianos chegaram neste período a esta cidade (SILVA, 1997). Atualmente, os bolivianos estão entre os grupos de latino-americanos em maior número no Brasil, com destaque para a cidade e estado de São Paulo (BAENINGER e FERNANDES, 2017).

Nesta cidade, a grande concentração de bolivianos no ramo da costura se mantém até hoje (BAENINGER e FERNANDES, 2017). Sobre as experiências de bolivianos, existem vários estudos (RIBEIRO, 2018; SILVA, 1997) e muitos deles comentam sobre a condição de trabalho análogo ao escravo nas oficinas de costura. Nesta pesquisa, estudamos experiências de mulheres costureiras e também atuantes em outras áreas. Além do ramo têxtil, pode-se encontrar bolivianos trabalhando em outras atividades como artesanato, indústria e comércio (FREITAS, 2012). Dentro deste universo amplo, emergem as reflexões aqui apresentadas.

Reflexões teóricas

Quando nos referimos a gênero neste trabalho, estamos considerando que este “é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos” (SCOTT, 1990, p. 14). As atividades não apenas são diferenciadas entre homens e mulheres, como também hierarquizadas (HIRATA; KERGOAT, 2007), uma vez que as relações de gênero se constituem como relações desiguais de poder (ORTNER, 2007;

SCOTT, 1990). O trabalho doméstico, por sua vez, envolve uma série de atividades como: “limpar a casa, lavar e passar roupa, cozinhar (...), cuidar dos filhos, dos idosos, administrar a casa, o cotidiano, fazer compras” (BRUSCHINI, 2006, p. 332).

Além do conceito de trabalho doméstico existem outros, como cuidado e *care*. Autoras como Molinier (2012) consideram que *care* inclui atividades de “dar atenção a”. O que, para esta autora, diz respeito não apenas às atividades de cuidado para com outras pessoas, como também o cuidado com a casa. Já Guimarães, Hirata e Sugita (2012) debatem as fronteiras entre o trabalho doméstico e o trabalho profissional de cuidado. Segundo estas autoras, existem diferentes “campos do *care*: o das tarefas domésticas, o do cuidado das crianças e o dos cuidados das pessoas dependentes” (GUIMARÃES, HIRATA e SUGITA, 2012, p. 85). Para estas autoras, o trabalho doméstico seria apenas um campo do *care*.

Em alguns estudos sobre migrações se utiliza cuidado, como categoria, ao se falar de mulheres imigrantes que são trabalhadoras domésticas no país destino (HIRATA e GUIMARÃES, 2012; DUTRA, 2012; MAGLIANO, PERISSINOTTI e ZENKLUSEN, 2016). Entretanto, escolhemos usar a categoria trabalho doméstico. Isto porque nosso estudo não tem como foco as experiências de mulheres que migram e trabalham como trabalhadoras domésticas na indústria do cuidado, mas sim analisar o trabalho doméstico que acontece nas casas e famílias das mulheres bolivianas em São Paulo e não nas casas ou famílias de terceiros. Nesta pesquisa, as mulheres analisadas podem ser ou não trabalhadoras domésticas. Portanto, neste artigo, quando falamos em estratégias para execução do trabalho doméstico, estamos interessados em analisar como que as mulheres bolivianas em São Paulo se organizam para a realização das atividades elencadas por Bruschini (2006) e Brites (2007) em suas casas e famílias.

Na literatura sobre trabalho doméstico, destaca-se que muitas vezes as mulheres são responsabilizadas por este trabalho tanto no Brasil como na Bolívia (DURHAM, 1983; PARELLA, 2012). No caso do Brasil, as mulheres gastam em média mais de 20 horas por semana executando atividades de trabalho doméstico, enquanto os homens despendem menos de 12 horas em média (IBGE, 2015). No caso da Bolívia, estudos mostram que as mulheres também gastam mais horas do que os homens neste trabalho (RAMOS, 2009; ZAMORRA, 2011).

A divisão de atividades entre homens e mulheres é nomeada por Helena Hirata e Danièle Kergoat (2007) como divisão sexual do trabalho. Os estudos feministas não atribuem o fato de as mulheres serem maioria na execução do trabalho doméstico a

questões biológicas; mas sim ao fato de as atividades serem culturalmente e hierarquicamente distribuídas entre homens e mulheres, atribuindo-se comumente o trabalho doméstico às mulheres (BRITES, 2013; DURHAM, 1983). Dessa forma, abarcamos questões de gênero neste estudo, não por termos como sujeitas as mulheres, uma vez que gênero não se reduz a mulheres (SCOTT, 1990), mas por refletirmos sobre dinâmicas do trabalho doméstico que são culturalmente estabelecidas com base em concepções sobre ser homem e ser mulher.

Nesse trabalho, consideramos a intersecção do campo das migrações internacionais com os estudos de gênero. Entretanto nem sempre esta categoria foi incorporada neste campo. Como afirmam Ribeiro (2016) e Assis (2007), os estudos sobre migrações só começaram a atentar para diferenças e desigualdades de gênero no início dos anos 70. Alguns destes recentes estudos consideram que as concepções de gênero podem ser reconfiguradas na migração (GLICK SCHILLER, 2000), o que pode incluir mudanças na execução do trabalho doméstico (PARELLA, 2012), como uma maior participação dos homens (ALENCAR-RODRIGUES, STREY e ESPINOSA CANTERA, 2009; ASSIS, 2004; 2007). Ainda que, tanto no Brasil como na Bolívia, o trabalho doméstico seja culturalmente associado às mulheres (DURHAM, 1983; PARELLA, 2012), a imigração de bolivianas para São Paulo pode significar o contato destas mulheres com diferentes modos de organização deste trabalho ou a necessidade de reorganizá-lo em suas casas e famílias ao longo de suas trajetórias migratórias entre o Brasil e a Bolívia.

Para pensar sobre isto, refletiremos sobre as bolivianas como *transmigrantes* (GLICK SCHILLER, 2000). Este conceito problematiza a ideia de que a migração representa uma ruptura com o local de origem, propondo, pelo contrário, que as relações com este local são rearticuladas a partir da migração. Assim, consideramos os vínculos das interlocutoras com o país de origem ainda que tenham migrado para o Brasil. Além disso, analisamos como que a partir destes vínculos, elas articulam redes para a execução do trabalho doméstico. Nas trajetórias de migrantes, pode acontecer, por exemplo, de as mulheres migrarem para outro país e seus filhos ou outros parentes permanecerem no país de origem. Para o cuidado destes, comumente mulheres imigrantes articulam redes compostas por principalmente avós, mas também: tias, sogras, irmãs e cunhadas que moram no país de origem (HIRATA e KERGOAT, 2007; ASSIS, 2004; 2007; PARELLA, 2012; VASCONCELOS, 2013; SCOTT et al, 2015), formando cadeias globais de cuidado (PÉREZ OROZCO, 2010).

Metodologia

Para responder o objetivo da pesquisa, realizamos trabalho de campo durante 5 meses na cidade de São Paulo, onde fizemos tanto entrevistas semi-estruturadas (GASKELL, 2002) como observação participante (MALINOWSKI, 1978; ANGROSINO, 2009).

As interlocutoras da pesquisa são: Joana, Margarida, Fernanda, Flora, Janete, Paloma, Bete, Vera, Laura e Dalva². Consideramos mulheres em situações semelhantes e diferentes que nos propiciaram compreender diferenciações, reincidências e complementariedades do campo (MINAYO, 2017). Além disso, consideramos que realizar entrevistas qualitativas com pessoas de diferentes perfis foi uma possibilidade de ter acesso a uma variedade de pontos de vista (GASKELL, 2002). Trata-se aqui de uma pesquisa qualitativa que possibilitou um aprofundamento sobre especificidades nas histórias de algumas mulheres bolivianas em São Paulo. As histórias de vida das interlocutoras são diversas, ainda que com pontos de confluência. Todas elas são mulheres adultas, com documentação migratória regularizada, moradoras da capital paulista.

Quadro 01 – As interlocutoras

Nome	Idade	Local de origem	Ano de imigração	Filhos	Estado Civil	Profissão/ Ocupação
Bete	54	Oruro	1993	3 filhos	Casada	Costureira
Dalva	56	Santa Cruz	1996	1 filha	Casada	Diretora em sindicato / Vendedora
Fernanda	50	La Paz	2015	1 filha	Solteira	Psicóloga/ Desempregada
Flora	46	La Paz	1985	4 filhos	Casada	Costureira
Janete	37	La Paz	2006	5 filhos	Solteira	Costureira
Joana	41	Pacajes	1993/1994	5 filhos	Casada	Costureira
Laura	37	Cochabamba	2011	2 filhas	Casada	Psicóloga/ Babá/ Doutoranda
Margarida	42	La Paz	2006	1 filho	Solteira	Pedagoga / Costureira
Paloma	34	Sucre	1987	1 filha	Solteira	Advogada
Vera	35	La Paz	1992	Não	Solteira	Dentista / Doutoranda

Planejamos, desde o projeto de pesquisa, observar as dinâmicas de trabalho doméstico nas casas e seguir com estas observações em outros espaços ocupados por estas mulheres. Assim, acompanhando as mulheres nos mais variados espaços, pudemos observar o trabalho doméstico para além do espaço da casa. Nos momentos que nos encontrávamos, não eram raras as ligações de seus filhos, seguidas por ordens dadas por elas ao telefone. Nas reuniões de articulações de imigrantes, comumente crianças estavam presentes e suas mães e avós alternavam a participação na reunião com o cuidado com seus filhos e netos. Nos ensaios de músicas, as mulheres sempre estavam organizando os lanches a serem servidos para as pessoas. Os ensaios também foram um espaço onde pudemos ver o cuidado com os filhos, como mães amamentando e trocando seus filhos bebês. Na praça Kantuta e na rua Coimbra, vimos famílias de bolivianos com adultos e crianças, sendo comum que as crianças menores e os bebês estivessem em carrinhos de bebês, carregadores de bebê ou nos *aguayos*³, o que também pudemos observar na feira da madrugada. Consideramos que, como comenta Pombo (2010; 2011), ações para a garantia dos cuidados dos integrantes da casa, como parte do trabalho doméstico, podem acontecer em locais para além do espaço doméstico.

Mais do que observar, também estava planejado participar do trabalho doméstico como forma de interagir em campo. Esta participação foi possível, para além das casas das interlocutoras, nos espaços das mais diversas atividades que elas integram. Nas idas às reuniões de grupos de imigrantes, não raramente fiquei brincando com as crianças enquanto as mães se reuniam. Assim como, participei da organização e distribuição de lanches e almoços nos ensaios de música que fui com Joana e Bete, além de ajudar com a comida e limpeza no aniversário da sobrinha de Margarida. Foi com Margarida, um dos momentos que mais recorro a minha participação no trabalho doméstico. Por ser feriado, Margarida combinou de ir ao parque com algumas de suas amigas e seus filhos para fazer um *aphtapi*⁴ e me convidou para ir. Sobre a nossa ida ao parque escrevi no diário de campo:

Depois de um tempo, Margarida comenta que seu filho queria jogar futebol. Margarida me pergunta se eu vou jogar, digo que não vou jogar (...). E ela diz que eu fico de babá das crianças (gostei que ela usou esse termo). As outras mulheres riem quando Margarida diz isso. Elas vão jogar. E eu fico de babá. Brinco bastante com o filho de uma delas, ele ri bastante comigo (...). Ele fica em meu colo, tranquilo. O outro fica entretido comendo salgadinho (...). Depois de um tempo, a filha de uma delas, que estava brincando distante de nós, volta e eu brinco com ela de jogar bola de uma pra outra entre nossas pernas. Ela se distrai um pouco, mas antes estava achando ruim, querendo ir jogar com a mãe. (Diário de Campo. 31/05).

Além da possibilidade de observar e participar do trabalho doméstico em espaços públicos, seguir e acompanhar as mulheres nas mais variadas atividades de seus cotidianos me permitiu o acesso à casa de algumas delas. Nas idas às casas de algumas mulheres, pude observar e participar do trabalho doméstico. No domingo que fui à casa de Bete, por exemplo, enquanto os homens tocavam no ensaio, eu e ela organizamos o almoço. Ela cozinhou arroz. Eu lavei a salada. Servimos juntamente com feijão e frango. Depois que todos comeram, lavei os pratos, com exceção do prato de seu filho, que ele mesmo lavou. E, assim, na interação com as mulheres e suas famílias, a pesquisa foi se construindo.

Quando não me convidaram para ir em suas casas ou demoraram para fazer este convite, as interlocutoras estavam delimitando o que eu veria e onde iria. Esta não foi a única situação deste tipo. Comentar sobre mais um momento em campo pode ser elucidativo. Depois de um ensaio do grupo de música de Bete, a acompanhei com seu marido e amigos para beber um refresco na Kantuta. Quando estávamos bebendo, chegaram mais amigos e Bete me apresentou, dizendo que eu estava pesquisando sobre os bolivianos. De imediato, um dos amigos disse: “*saca la cerveza*”⁵, todos riram (Diário de Campo, 22/04/2018). Trago este exemplo para mostrar que não penso que a observação ou a entrevista transcorram de forma neutra, como se eu não estivesse ali. Como discute Clifford (1998), o pesquisador ocupa uma posição na teia de relações intersubjetivas da pesquisa e, portanto, não há posições neutras em campo.

A minha presença como pesquisadora afeta o espaço e não passa despercebida. Como comentam Hammersley e Atkinson (1994), precisamos reconhecer que estamos no mundo social que investigamos e não saímos dele ao longo da investigação. De forma que há reações a nossa presença. O pesquisador, como coloca Becker (2014), influencia a situação pesquisada. Para este autor: “A situação não é nunca exatamente como seria caso o pesquisador não estivesse lá” (p. 192). Tanto que, as pessoas pesquisadas, como comentei anteriormente, escolhem o que vemos, escutam e onde vamos em alguns momentos em campo. Sendo percebida, a nossa presença pode não ser desejada. Houve momentos, em que uma das interlocutoras me disse que estaria cansada de pesquisadores que aparecem para a pesquisa e depois somem. Dessa forma, também foi possível e necessário conversar em campo sobre a minha presença e o incômodo que ela poderia gerar.

Para realizar as entrevistas, um tópico guia (GASKELL, 2002) com as questões e temáticas a serem conversadas foi utilizado. Mas, se tratando de entrevistas

semiestruturadas, algumas perguntas variaram de entrevista para entrevista. Para que as entrevistas acontecessem a partir de uma relação de maior intimidade e confiança, só marcamos as entrevistas depois de alguns encontros e momentos de interação. Todos estes encontros foram fundamentais para que pudesse conhecer um pouco das mulheres antes das entrevistas e, assim, pudemos acrescentar ou alterar algumas questões. Dessa forma, os roteiros ganharam perguntas específicas para cada interlocutora.

Todos os momentos em campo foram passados a limpo no diário de campo. Terminado o campo, o diário foi relido e catalogado. Identificamos as temáticas mais recorrentes para prosseguir com uma análise temática (MINAYO, 2013; e GASKELL, 2002). Assim foi criado um arquivo com as temáticas, identificando as datas e páginas do diário em que foram feitas menções a cada temática. Para discorrer sobre cada uma, foi possível retornar ao diário e analisar as informações específicas.

Com as entrevistas, a análise se iniciou nas transcrições, como comenta Gaskell (2002). Todas as entrevistas foram escutadas na íntegra, e as partes relacionadas às temáticas da pesquisa foram transcritas. Este material também foi categorizado para realizar uma análise temática. Assim, ao corpo da transcrição, somou-se comentários com as temáticas identificadas em cada trecho. Isso permitiu retornar a cada entrevista, identificar e analisar os temas conversados. Com estes passos, construímos a análise de dados desta pesquisa.

Dados e reflexões

Dentre as interlocutoras, Laura imigrou com suas duas filhas; Margarida imigrou com seu filho e Fernanda imigrou com sua filha. Já Bete, Dalva, Janete imigraram enquanto seus filhos permaneceram na Bolívia, assim como Paloma, que ficou na Bolívia, quando seus pais imigraram. Joana ainda não tinha filhos quando imigrou. Assim como ela, Flora ainda não tinha filhos e veio com seus pais como Vera. Muitas delas moravam com seus pais na Bolívia, o que mudou para algumas delas ao imigrar. Fernanda morava com a irmã de uma amiga quando chegou a São Paulo, Laura morava com seu marido e filhas, já Bete, Margarida, Dalva, Janete e Joana moravam em seus trabalhos. Veremos que onde se mora e com quem se mora terá implicações nas estratégias de trabalho doméstico, assim como imigrar ou não com seus filhos.

Em campo, algumas interlocutoras pontuaram brevemente sobre possíveis diferenças entre a organização do trabalho doméstico no Brasil e na Bolívia, nos fazendo

refletir sobre a influência da migração no trabalho doméstico. Uma de nossas interlocutoras destacou que as brasileiras teriam mais tempo para si mesmas do que as bolivianas. Estas, segundo Laura, estariam muito presas à casa, aos filhos e ao marido.

Entrevistadora⁶: Você acha que é muito diferente, as brasileiras, as bolivianas?

Laura: Eu acho. Eu acho porque, no sentido assim, que eu acho que aqui vocês têm, estão mais adiantadas em questões de gênero. Digamos por que você vê as mulheres que se arrumam mais, se *dan* um tempo pra elas. As bolivianas você não vai ver tanto isso. Poucas pessoas fazem isso. A maioria, elas cuidam mais do marido, dos filhos, do que delas. Então elas não se dão presentes pra elas, tipo comprar um sapato. Compra pra o filho, compra pra o marido e esquecem delas. E as brasileiras não, pensam eu acho primeiro elas, depois o marido e os filhos (...). Então, a mulher boliviana é muito, aí é a mulher mais no cuidado da casa, lavar a roupa, cuidar das crianças, arrumar a casa, estar com as crianças. São poucos os homens que saem com os filhos pra passear, digamos. Ou a mulher está carregando um filho aqui, outro filho na mão, e o marido está só com as mãos no bolso. Então é um machismo muito mais instaurado eu acho (...). Então eu *veo* essa diferença. E algumas mulheres também já *percibiran* isso, porque cobram dos maridos pra eles ajudarem. E eles *comenzan* a falar, né, “aí você tá querendo parecer brasileira”, né, “tá achando que vai ser igual que a mulher brasileira, não vai fazer nada, vai ficar no salão de beleza, né?” Então elas escutam isso (Laura, entrevista, 02/05/2018).

Considerando esta diferença entre Brasil e Bolívia, Laura comenta que algumas mulheres bolivianas ao imigrar começariam a se comportar de forma diferente, cobrando maior participação dos seus maridos no trabalho doméstico, o que geraria tensões. Entretanto, destacamos que apenas Laura pontuou a possibilidade de a imigração para o Brasil significar uma maior divisão do trabalho doméstico com os maridos. Nenhuma outra interlocutora fez menção a isso ou associou a imigração para o Brasil com uma maior participação dos seus maridos no trabalho doméstico em suas casas. Pelo contrário, algumas interlocutoras destacam que o Brasil é mais “machista” do que a Bolívia e percebem isso também através da desigualdade na divisão do trabalho doméstico entre homens e mulheres. Dalva reforça que na Bolívia atividades de trabalho doméstico são ensinadas a todas as crianças na escola, enquanto no Brasil o ensino destas atividades aos meninos seria tido como negativo.

Entrevistadora: A senhora acha que é diferente isso na Bolívia e aqui? A senhora acha?

Dalva: É muito diferente que aqui *son más*. Acho que são mais machistas. Eu vi várias pessoas que ‘porque menino não pode fazer’. ‘A que menina não pode

brincar, assim, com menino'. Não sei o que. Ali não, ali. Todo mundo aprende tudo. Na escola mesmo *allá*, na Bolívia. Na escola que ensina a fazer tricô (...) pra menino e pra menina (...).

E: E cozinhar também?

D: Cozinhar também.

E: Os meninos também?

D: Também. E na escola que ensina culinária a partir da sexta, sétima série. E corte e costura também ensina na escola. Faz parte do calendário escolar. Coisa que aqui não tem (...).

E: E em casa, a senhora acha que os homens lá participam mais do que aqui? Nas suas casas.

D: É, a maioria. Tem sempre algum machista que não faz. Mas a maioria participa sim, participa muito.

E: E a senhora acha que divide igual lá? Cozinha, limpeza?

D: Eu acho que não. Eu acho que o homem ajuda, assim, um pouco, mas ajuda.

E: Ajuda, não divide?

D: *No* divide, só ajuda. Mas aqui não vejo muito isso não. Eu vejo que mais sobra mesmo. Meu marido fala, ele mesmo fala “Aqui no Brasil não é assim não. Aqui no Brasil, homem não faz nada de cozinha, de limpeza. Isso é coisa de mulherzinha” (...). Eu acho que não devia ser assim não. Se todos moram na mesma casa, por que não *compartir* de tudo né? (Dalva, entrevista, 30/06/2018).

O interessante é que na fala de Dalva temos um discurso oposto ao da fala de Laura. Dalva pontua que seu marido brasileiro reforça que “aqui (Brasil) não” há participação dos homens no trabalho doméstico e, portanto, as mulheres brasileiras fariam tudo. Enquanto na fala de Laura, os homens bolivianos considerariam que as mulheres brasileiras fazem menos do que as bolivianas em casa. Ainda que sejam discursos opostos, eles corroboram uma mesma atitude: a não participação de homens no trabalho doméstico, sejam eles bolivianos ou brasileiros. Em consonância com isto, algumas das interlocutoras, como Bete, Margarida e Vera destacam que as desigualdades de divisão do trabalho doméstico entre homens e mulheres seria igual tanto na Bolívia como no Brasil.

As interlocutoras que contam com a participação dos homens na execução do trabalho doméstico, puderam nos mostrar que esta participação é, muitas vezes, por elas articulada e permeada pelo conflito, *stress* e discussão. Houve casos em que a interlocutora discutiu mais de uma vez com seu marido sobre a sua participação no trabalho doméstico. O que percebemos em campo são algumas participações de maridos e pais dos filhos das interlocutoras, mas não pareceu haver grandes mudanças. Por outro lado, observamos mudanças pontuais nos casos dos filhos e netos das interlocutoras que participam do trabalho doméstico. Talvez essa seja uma mudança a longo prazo, pois elas comentam que

ensinam a seus filhos, mas os maridos de muitas delas parecem não estar de acordo e continuam a ter participações nulas ou pontuais.

O que pudemos perceber é que ainda que alguns autores (ASSIS, 2004; 2007; ALENCAR-RODRIGUES, STREY e ESPINOSA CANTERA, 2009) destaquem que a migração pode significar uma maior participação dos homens no trabalho doméstico, esta possibilidade não foi um grande destaque em campo. Na pesquisa, destacou-se a possibilidade de uma maior divisão do trabalho doméstico com homens a partir de gerações futuras, mas não como impacto da migração.

O fato de a imigração para o Brasil não implicar em uma maior divisão do trabalho doméstico com os homens na experiência de muitas das interlocutoras, não quer dizer que o ato de migrar não tenha impactado na forma como estas mulheres articulam a execução do trabalho doméstico em suas casas e famílias. Em campo, percebemos a existência de especificidades nas estratégias articuladas por estas mulheres relacionadas ao fato de serem imigrantes.

Uma dessas especificidades é que, sendo migrantes, as mulheres podem acessar redes no Brasil diferentes daquelas que acessavam na Bolívia, podendo ser outra a forma como organizam o trabalho doméstico ao imigrar. Dalva, logo que imigrou, deixou sua filha na Bolívia com a sua mãe porque era a única pessoa em que ela confiava. Em contrapartida, quando Dalva trouxe sua filha para São Paulo, ela deixou de ter esta rede com sua mãe e passou a desempenhar sozinha o trabalho de cuidado para com sua filha. Ela fala que:

Dalva: Como eu tinha confiança na minha mãe, deixei com ela (...).

Entrevistadora: E aí aqui quando a senhora veio a senhora não tinha ajuda da mãe da senhora?

D: Não porque ela estava *allá* (...).

E: Mas aí quando a filha da senhora veio aqui, a senhora ficou só a senhora cuidando dela? Sua mãe não tava. Porque quando a senhora tava lá a sua mãe ajudava a senhora. Mas quando a sua filha veio a senhora não tinha essa ajuda?

D: Não, de ninguém por isso que não podia trabalhar. Só comecei a trabalhar quando ela ficou mocinha, com uns catorze, quinze anos, que já dava pra ela ficar em casa por meio período. Não dá pra confiar nessa idade né? Graças a Deus ainda teve cabeça. Porque eu pensava, minha filha tá ficando mocinha, a prostituição, as drogas, pedia tanto a Deus pra me dar vida pra poder orientar ela (...).

E: E nem vizinha não ajudava?

D: Não, não, não.

E: A senhora que.

D: Eu mesmo, não confio a ninguém. Nunca confiei. Ali na Bolívia também não. *Yóia* no médico, digamos, com ela pequenininha. Quando entrava, entrava junto com ela, segurava ela aqui. Não deixava não. Só deixava com minha mãe mesmo. Não deixava com ninguém. Aqui, pior, não conhecia ninguém (Dalva, entrevista, 29/06/2018).

Dalva afirma que só confiava em sua mãe para dividir o cuidado de sua filha. Mas ao migrar com sua filha e sua mãe permanecer na Bolívia, Dalva não conhecia mais ninguém em quem confiasse para dividir este trabalho. Então, a estratégia dela foi deixar de trabalhar fora de casa para se dedicar exclusivamente à sua filha. Dalva não é única a comentar sobre as redes que tinha acesso na Bolívia. Assim como Dalva, demais interlocutoras também acionavam outras mulheres de suas famílias para a execução do trabalho doméstico quando moravam na Bolívia. Margarida contava com sua mãe que buscava seu filho na creche enquanto ela ainda não tinha saído do trabalho. Assim como Margarida, Fernanda morava com seus pais e contava com o apoio deles para o cuidado de sua filha. Laura tinha o auxílio de suas irmãs para o cuidado de suas filhas enquanto elas eram pequenas. Ela também destaca que morava perto de seus pais. Aqui em São Paulo, ainda que Laura tenha irmãs que moram na mesma cidade, elas não moram próximo como moravam na Bolívia e Laura não tem a “facilidade” de poder acioná-las, ainda que ela faça a ressalva de que agora não é mais tão necessário dado que suas filhas estão maiores.

Laura: Minhas irmãs ajudavam com as crianças, então quando eu tinha que limpar, minhas irmãs vinham, pegavam minhas filhas, levavam pra casa delas e dos meus pais. Porque a gente morava aqui e na volta do *misso* quarteirão moravam meus pais. Então as irmãs levavam minhas filhas.

Entrevistadora: E aqui (em São Paulo) as suas irmãs...

L: Elas moram muito longe, não tem essa facilidade. (Laura, entrevista, 02/05/2018).

Ainda que as interlocutoras não tenham rompido completamente suas relações e contatos com o país de origem, a distância pode impactar na rede que estas mulheres têm acesso para articular o trabalho doméstico de suas casas e famílias. Muitas delas deixaram de morar perto de parentes que as auxiliavam no trabalho doméstico, principalmente no que se refere ao cuidado com os filhos. Diante disso, é necessário que estas mulheres, sendo imigrantes, lancem mão de outras estratégias para organizar o trabalho doméstico, como: saída do mercado de trabalho, participação das filhas na divisão do trabalho,

intensificação da dupla jornada (BRUSCHINI, 1987), além do acesso a creches. Analisando o trabalho doméstico, percebemos que as pessoas que poderiam ser acionadas para participar deste trabalho estão bem mais longe do que estavam na Bolívia quando moravam juntas ou no quarteirão seguinte. A imigração, portanto, influencia nas possibilidades de estratégia para execução do trabalho doméstico dado que algumas pessoas não poderão mais ser acionadas como antes, o que não quer dizer que não haja contatos entre o país de origem e o país destino.

Quando analisamos, nesta pesquisa, as estratégias articuladas pelas mulheres bolivianas para a realização do trabalho doméstico em suas casas e famílias, não foram raras às menções a casas e famílias não só no Brasil como também na Bolívia. Considerando que estas mulheres estão no Brasil, mas suas histórias não começaram aqui, muitas, enquanto *transmigrantes* (GLICK SCHILLER, 2000) mantêm vínculos com o país de origem. E, por estes vínculos, perpassa o trabalho doméstico.

Em função da migração, a família se reorganiza e os arranjos familiares ganham novos formatos. Segundo Bryceson e Vuorella (2002) e Silva (2012), a família transnacional seria um modo de vida no qual novas funções familiares são definidas diante da distância. E estes modos de vidas fogem de percepções hegemônicas sobre família.

Na trajetória de quatro das interlocutoras, é marcante a presença do trabalho doméstico entre Brasil e Bolívia. Nem sempre mães imigraram com seus filhos, o que necessitou a articulação de redes para que o trabalho doméstico executado por esta mulher na Bolívia fosse reorganizado, agora que ela imigrou para o Brasil e passou a estabelecer novas relações com o país de origem. Este é um outro fator que nos faz pensar que as trajetórias das interlocutoras, enquanto imigrantes, podem ter algumas especificidades na forma como organizam o trabalho doméstico.

Paloma ficou na Bolívia, quando criança, enquanto seus pais imigraram para o Brasil. Assim como os pais de Paloma, Janete, Bete e Dalva imigraram sem seus filhos, que permaneceram na Bolívia aos cuidados de outras pessoas. Nos casos de Dalva e Bete vale destacar que elas imigraram para trabalhar em São Paulo cuidando da filha ou da casa de outras pessoas, respectivamente, enquanto reorganizavam o trabalho doméstico outrora feito por elas em suas casas e famílias na Bolívia. Assim, foram sendo compostas cadeias globais de cuidado. Nestes casos, a imigração impactou diretamente as estratégias de organização do trabalho doméstico dado que as principais responsáveis pelo trabalho de cuidado com as crianças migraram, mas as crianças permaneceram no país de origem,

tendo que se reorganizar as estratégias. Nos casos das interlocutoras em questão, cadeias globais de cuidado foram a estratégia articulada.

Além de Janete, Dalva, Bete e os pais de Paloma que estavam no Brasil, outras pessoas na Bolívia integraram estas cadeias para garantir o cuidado dos seus filhos que ficaram na Bolívia. A filha de Dalva ficou aos cuidados da avó materna. No caso de Janete, ela só tinha um filho quando imigrou para São Paulo e ele ficou com a avó materna. Os dois filhos mais velhos de Bete já tinham nascido quando ela imigrou, mas eles não imigraram. O filho mais velho ficou com a avó paterna. Já seu filho mais novo foi para um internato, aos cuidados de freiras. No caso de Paloma, foi ela quem ficou com sua avó materna. Destacamos que, em todos os casos, são mulheres, muitas vezes as avós, que se responsabilizaram pelo trabalho de cuidado com os filhos das interlocutoras que ficaram na Bolívia. Sendo mulheres, há um reforço à divisão sexual do trabalho agora em contextos transnacionais. As interlocutoras estabeleceram redes, portanto, com outras mulheres, principalmente suas mães, para concretizarem seus projetos migratórios. Com relação às avós, vale destacar que a importância delas se mantém até hoje na vida das interlocutoras, mas agora de outra forma. Bete e Dalva, que acionaram avós de seus filhos para o cuidado deles enquanto imigravam para o Brasil, são agora acionadas, enquanto avós, para o cuidado de seus próprios netos nascidos no Brasil.

Sobre a participação das avós, também houve relatos em campo sobre avós que visitaram filhos e netos no Brasil para auxiliar com o trabalho de cuidado das crianças pequenas. Este foi o caso de Paloma. Depois que ela e suas irmãs vieram para o Brasil para ficar com seus pais, receberam várias visitas de sua avó materna para auxiliar no cuidado com elas. Além desta avó, Paloma também comentou sobre a presença de uma tia, irmã de sua mãe. Ela, mais do que visitar, passou temporadas na casa de Paloma para auxiliar no trabalho de cuidado com as crianças, o que já fazia quando moravam na Bolívia. Apenas Paloma fez menção às visitas de parentes vindas do país de origem para auxiliar no trabalho doméstico das famílias no Brasil. Esta possibilidade nos faz refletir sobre como que as relações entre Brasil e Bolívia não se rompem plenamente em função da migração, mas são reestruturadas em novos formatos e a partir de novos lugares. Pensando as interlocutoras como *transmigrantes*, destacamos a importância de refletir sobre como a conexão entre os dois lugares permeiam as dinâmicas de trabalho doméstico. Esta conexão pode acontecer entre famílias no Brasil com parentes na Bolívia que fazem visitas, assim como entre mulheres imigrantes aqui no Brasil e seus filhos e familiares na Bolívia compondo as cadeias globais de cuidado. Se outrora analisamos como que a distância em

função da migração impacta no trabalho doméstico, podemos agora pensar como que o contato entre os dois países também influencia neste trabalho.

Tendo imigrado sozinhas, algumas interlocutoras comentaram conosco sobre como era o contato com seus filhos quanto estes ainda estavam na Bolívia. Bete, nos primeiros anos que esteve no Brasil, não conseguiu estabelecer contato com sua família na Bolívia. Tanto que as pessoas acharam que ela tinha morrido e se assustaram quando ela voltou para buscar seus filhos. O caso de Dalva já foi diferente. Ela comentou conosco que falava com sua filha e sua mãe pelas cabines de telefone que existem até hoje entre as ruas Coimbra e Bresser. Como comenta Vasconcelos (2013), as ligações são uma importante forma de conexão entre mães e filhos que estão em países diferentes, sendo até uma forma daquelas participarem do cuidado destes.

Quando Dalva falava com sua filha pelo telefone, ela chorava e pedia que a mãe voltasse assim como também pedia que a levasse pra São Paulo. Tanto Dalva como outras interlocutoras comentam sobre as dificuldades de manter-se longe dos filhos. Tanto que todas as interlocutoras que experienciaram a cadeia global de cuidado, fizeram desta uma estratégia temporária. Depois de algum tempo tendo imigrado, as interlocutoras voltaram pra Bolívia para buscar seus filhos. Trazer seus filhos para o Brasil significou, no caso de algumas interlocutoras, a necessidade de negociar com seus maridos, pois estes nem sempre concordavam com a vinda de crianças filhas de relacionamentos anteriores de suas esposas. Dalva comentou que seu marido não queria que ela trouxesse sua filha por não ser filha dele. Já na casa de Janete, a relação de seu então marido e seu primeiro filho também foi permeada pela tensão. Por outro lado, no caso de Bete, seu marido apoiou que ela fosse buscar seus filhos. O seu segundo filho veio com Bete quando ela foi buscá-lo, mas o filho mais velho não quis vir para o Brasil. Ele optou por ficar com sua avó paterna na Bolívia. Desta vez, Bete conseguiu manter contato com ele pelo telefone e chegou a visitá-lo. Mas, segundo ela, ele só falava com ela pelo telefone quando queria e demorou para querer vir para o Brasil, o que aconteceu há cerca de oito anos.

As visitas à Bolívia e ligações telefônicas também estão na memória de Paloma. Ela se lembra de, quando pequena, ir até uma telefônica no centro da cidade de São Paulo para poder conversar com sua avó que estava na Bolívia. A conexão com as pessoas que estão na Bolívia através do telefone se mantém até hoje, mas, como bem salienta Dalva, agora esta conexão se dá através dos aplicativos de comunicação como o *WhatsApp*. Dalva comentou conosco que participa de um grupo neste aplicativo com todos os seus irmãos. E é através deste aplicativo que ela fica sabendo como estão e também onde pode contar

sobre como está sua vida em São Paulo, assim como enviar fotos. Margarida também comenta que faz uso destes aplicativos para falar com seus pais. Mas, para isso, ela precisa da ajuda de seu irmão. Este irmão seria o mediador tecnológico (CARPENEDO e NARDI, 2017), que, sendo mais novo, auxilia seus pais no uso destas tecnologias de comunicação. Joana também faz uso destes aplicativos para falar com seus familiares que estão na Bolívia. É através destes aplicativos que ela conversa com eles, se comunica por vídeo e envia fotos. Segundo ela, há um tempo a comunicação com os familiares na Bolívia era muito mais difícil. Quando imigrou, na década de 90, ela se comunicava com seus familiares por carta. Quando alguém viajava pra Bolívia, levava a sua carta e eventuais fotos. E, depois de muito tempo, voltava a resposta. Só por volta dos anos 2000, sua mãe conseguiu comprar um celular e elas começaram a se comunicar por ligações celulares.

Outra forma de relação entre o Brasil e a Bolívia comentada pelas interlocutoras foram as remessas. Em variados espaços em campo, como na Coimbra, na Kantuta ou no Bom Retiro, pudemos observar casas de envio de remessa. Todas as interlocutoras comentaram que enviam ou já enviaram dinheiro para seus familiares na Bolívia e algumas delas, como Bete e Vera, já enviaram também medicamentos para familiares doentes. Dalva enviava dinheiro para que sua mãe cuidasse de sua filha. Já Bete não conseguia enviar remessas de dinheiro logo que imigrou, mas depois de um tempo, começou a enviar. Nestes casos, como comentam Carpenedo e Nardi (2017), as mulheres não só participam do trabalho de cuidado com seus filhos à distância como são provedoras à distância.

Em outros casos, como no de Margarida, há o envio de remessas de dinheiro não para um filho, mas para seus pais idosos. Quando ela morava na Bolívia, ela auxiliava no cuidado deles, mas agora eles moram com outro filho e recebem dinheiro de Margarida. Assim, fomos percebendo que as conexões entre os dois países podem se dar de diferentes formas, seja por visitas, remessas, ligações ou cadeias globais de cuidado. Como dissemos, migrar, não significou para as interlocutoras romper plenamente relações com a Bolívia, mas, como *transmigrantes*, renegociá-las, o que por vezes, incluiu rearticulações com relação ao trabalho doméstico.

Considerações finais

Através do confronto entre os dados coletados e os debates teóricos norteadores desta pesquisa, pudemos constatar que, ainda que alguns estudos mostrem que pode haver uma relação entre a migração e uma maior participação dos homens no trabalho doméstico (ALENCAR-RODRIGUES, STREY e ESPINOSA CANTERA, 2009; ASSIS, 2004;

2007), imigrar, no caso das interlocutoras, não implicou em uma maior participação de seus maridos no trabalho doméstico. Em campo, percebemos que são as mulheres que fazem o trabalho doméstico em sua maioria. Portanto, também concordamos com Carpenedo e Nardi (2017) quando destacam que as normas de gênero que organizam este trabalho se manteriam mesmo em contextos transnacionais.

As interlocutoras realizam atividades como limpeza e organização de suas casas, cozinha, cuidado de seus filhos e de pais idosos. A realização contínua destas atividades, em alguns casos desde a infância, impacta a vida das interlocutoras. Muitas delas nos relataram a sobrecarga de trabalho, o cansaço ou a impossibilidade de associar o trabalho doméstico com outras atividades políticas ou de trabalho. Tanto que algumas das interlocutoras saíram do mercado de trabalho para realizar o trabalho doméstico em suas casas e famílias.

Para realizar o trabalho doméstico as interlocutoras lançam mão de uma série de estratégias. Portanto, percebemos que além de serem as mulheres as responsáveis por este trabalho, elas articulam uma grande gama de estratégias para realizá-lo. Dentre estas estratégias estão: dupla jornada de trabalho, saída do mercado de trabalho, participação dos homens, rede com outras mulheres, cadeias globais de cuidado, visitas de parentes, creches e, por exemplo, trabalho doméstico remunerado. Muitas vezes, mais de uma dessas estratégias foi articulada simultaneamente pelas interlocutoras. Além disso, em campo, pudemos perceber que algumas destas estratégias tem especificidades relacionadas ao fato de as interlocutoras serem imigrantes.

Com esta pesquisa, identificamos que a imigração não impactou numa maior participação dos homens no trabalho doméstico nas casas e famílias das interlocutoras. Entretanto, isto não quer dizer que as mulheres não estejam articulando estratégias para uma maior participação dos homens e que ser imigrante não tenha implicado em formas específicas de organizar o trabalho doméstico. As estratégias que pudemos observar em campo são bastante diversas e massivamente executadas pelas mulheres. Além das interlocutoras, percebemos a forte formação de redes para a execução do trabalho doméstico, sendo possível observar redes no Brasil, assim como redes transnacionais. Dessa forma, estudar sobre as estratégias articuladas pelas interlocutoras para a realização do trabalho doméstico em suas casas e famílias, nos permitiu observar as relações delas tanto com diferentes atores, como seus maridos, filhos, mães, cunhadas e sobrinhos; quanto em diferentes lugares.

Notas

1. Pesquisa de mestrado: “Estratégias articuladas por mulheres bolivianas em São Paulo para a realização do trabalho doméstico em suas casas e famílias”. Esta pesquisa foi financiada pela Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). As reflexões do presente dizem respeito, principalmente, ao último capítulo da dissertação. Uma versão preliminar deste artigo será apresentada no XI Encontro Nacional sobre Migrações da Associação Brasileira de Estudos Populacionais.
2. Como acordado com as interlocutoras, são utilizados nomes fictícios no estudo para garantir o anonimato.
3. Tecidos andinos super coloridos utilizados pelas mulheres para carregar mercadorias ou crianças (SILVA, 1997; YUJRA, 2016).
4. Momento de reunião, quando cada pessoa leva alguma comida e se come coletivamente. A comida pode ser colocada sobre um *aguayo* no chão para que todos comam.
5. Em português, significa “Tire a cerveja”.
6. A “Entrevistadora” é a própria autora desta pesquisa.

Referências

- ALENCAR-RODRIGUES, Roberta de; STREY, Marlene Neves; ESPINOSA, Leonor Cantera. Marcas do gênero nas migrações internacionais das mulheres. *Psicologia & Sociedade*, 21 (3): 421-430, 2009.
- ANGROSINO, Michael. 2009. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre, Artmed Editora S.A.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. *De Criciúma para o mundo: rearranjos familiares e de gênero nas vivências dos novos migrantes brasileiros*. 2004. 348 folhas. Tese (Doutorado, Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas – SP.
- _____. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2007, 15(3): 745-772.
- BAENINGER, Rosana; FERNANDES, Duval (Org.) *Atlas Temático: Observatório das Migrações em São Paulo – Migrações Internacionais*. Núcleo de Estudos de População ‘Elza Berquó’, Campinas, SP. 2017
- BECKER, Howard. A epistemologia da pesquisa qualitativa. *Revista de Estudos*

Empíricos em Direito, v. 1, n. 2, jul 2014, p. 184-198.

BRITES, Jurema. Trabalho Doméstico: Questões, leituras e políticas. *Cadernos de Pesquisa*, v. 43, n. 149, 2013. p. 422-451. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 5 set. 2016.

BRUSCHINI, Cristina. Trabalho da mulher: igualdade ou proteção? *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo (61): 58-67, maio 1987. Disponível em <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1244/1248> acesso em nov 2018.

_____. Trabalho doméstico: inatividade econômica ou trabalho não remunerado?. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 23, n. 2, dezembro, 2006. p. 331-353.

BRYCESON, Deborah; VUORELA, Ulla. *The Transnational Family – New European Frontiers and Global Networks, Cross-Cultural Perspectives on Women*, Oxford: Berg Publishers, 2002.

CARPENEDO, Manoela; NARDI, Henrique. Maternidade transnacional e produção de subjetividade: as experiências de mulheres brasileiras imigrantes vivendo em Londres. *Cadernos Pagu*, v. 49, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700490012>>. Acesso em: dez 2018.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998. pp. 17-62.

DURHAM, Eunice. Família e reprodução humana. In: DURHAM, Eunice. et al. *Perspectivas Antropológicas da Mulher 3*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 13 – 44.

DUTRA, Délia. *Mulheres migrantes peruanas em Brasília*. O trabalho doméstico e a produção de do espaço na cidade. Tese (Doutorado Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

FREITAS, Patrícia Tavares. Imigração boliviana para São Paulo e setor de confecção – em busca de um paradigma analítico alternativo. In: BAENINGER, Rosana (Org.). *Imigração Boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. p. 155-178.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W. (org.) *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som : um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GLICK SCHILLER, Nina. Teorização Feminista sobre Nação e Estado. *Caderno CRH*, Salvador, n. 33, p. 113-142, jul./dez. 2000. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=98>>. Acesso em: 2 set. 2016.

GUIMARÃES, Nadya; HIRATA, Helena; SUGITA, Kurumi. Cuidado e Cuidadoras: o trabalho do care no Brasil, França e Japão. In: HIRATA, Helena;

GUIMARÃES, Nadya. *Cuidado e Cuidadoras*. São Paulo: Atlas: 2012, p. 79 – 102.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. *Etnografia, Métodos de Investigación*. Ed. Paidós, Barcelona 1994.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya. *Cuidado e Cuidadoras*. São Paulo: Atlas: 2012.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas Configurações da Divisão Sexual do Trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n.132, 2007, p.595-609. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a0537132.pdf>>. Acesso em: 14/07/2016

IBGE: *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios* (PNAD), 2015. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2015/default.shtm>>. Acesso em set 2018.

MAGLIANO, María José; PERISSINOTTI, María Victoria; ZENKLUSEN, Denise (Org.). *Los nudos ciegos de la desigualdad: Diálogos entre Migraciones y cuidado*. Buenos Aires: CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978 (1922). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa*. São Paulo, v.5, n.7, p.01-12, abril 2017.

_____. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2013.

MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do care. In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya. *Cuidado e Cuidadoras*. São Paulo: Atlas: 2012, p. 29 – 43.

ORTNER, Sherry. Uma Atualização da Teoria da Prática. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry (Org.). *Reunião Brasileira de Antropologia*. Conferências e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 19-44.

PARELLA, Sònia. Familia transnacional y redefinición de los roles de género: El caso de la migración boliviana en España. *Papers: Revista de Sociologia*, Barcelona, v.97, n.3, p. 661-684, 2012. Disponível em <<http://papers.uab.cat/article/view/v97-n3-parella>>. Acesso em 1 set. 2016.

PÉREZ OROZCO, Amaia. *Cadenas globales de cuidado*. ¿Qué derechos para un regimen global de cuidados justo? Santo Domingo: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer, 2010. Disponível em: <http://www.mueveteporlaigualdad.org/publicaciones/derechosparaunregimenglobalde cuidadosjusto_2010.pdf>. Acesso em: 1 set. 2016.

POMBO, María Gabriela. El trabajo doméstico y de cuidados no remunerado desde la perspectiva de las mujeres del Barrio Charrúa: desigualdades y resistencias en el ámbito de la domesticidad y la reproducción. Prácticas de oficio. *Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, Publicación del Posgrado en Ciencias Sociales UNGS-IDES, n. 6, agosto de 2010. Disponível em: <<http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/04/artic252.pdf>> . Acesso em jul. 2017.

_____. La organización del trabajo doméstico y de cuidados no remunerados en mujeres migrantes procedentes de Bolivia: posibles lecturas desde el feminismo poscolonial. In: BIDASECA, Karina Andrea; LABA, Vanesa Vazquez. *Feminismos y poscolonialidad*. 2. ed. - Buenos Aires : Ediciones Godot Argentina, 2011. p. 247-260.

RAMOS, Daniela Peixoto. Pesquisas de usos do tempo: um instrumento para aferir as desigualdades de gênero. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 17(3), setembro – dezembro 2009. p. 861 – 870.

RIBEIRO, Clara Lemme. A feminização como tendência da migração boliviana para São Paulo. *Travessia – Revista do Migrante*, São Paulo, ano XXIX, n. 78, Janeiro – Junho 2016, p. 101 – 120.

_____. *Gênero e mobilidade do trabalho: bolivianas trabalhadoras na indústria de confecção de São Paulo*. 2018. 230 folhas. Dissertação (Mestrado, Geografia) – Universidade de São Paulo. USP – São Paulo – São Paulo.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. In: *Educação & Realidade*. v. 16, n. 2, jul/dez. Porto Alegre: UFRGS, 1990. p. 5-22

SCOTT, Russell Parry; VICENTE, Mariama; NÓBREGA, Leonardo; ACIOLY, Rafael. As rearticulações de sociabilidade decorrentes de migrações internacionais. In *Áltera - Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 37-55, jul./dez. 2015. Disponível em <http://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/26989> . Acesso em 07 jul. 2016.

SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe da (2012). 一期一会 Na vida, única vez: fabricando famílias e relacionamentos entre decasséguis no Japão. 303 folhas. Tese (Doutorado, Antropologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos – SP. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/243/4816.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> . Acesso em jun 2019.

SILVA, Sidney Antonio da. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, maio – agosto 2006. p. 157-170.. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142006000200012&script=sci_arttext> . Acesso em: 15 mar. 2016.

_____. *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos que trabalham no ramo da costura em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1997.

VASCONCELOS, Iana dos Santos. *Articulações familiares transnacionais: estratégias de cuidado e manutenção familiar na fronteira Brasil/Venezuela*. 2013. 138 folhas. Dissertação (Mestrado, Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Mestrado interinstitucional UFPE/UFRR – Boa Vista – RR.

YUJRA, Veronica Quispe. Ah é? Tem que fazer?. In: GARCIA, Luana de Freitas (Org.). *Histórias que se cruzam na Bolívia*. São Paulo: VGL Publishing, 2016. p. 50 -58.

ZAMORRA, Elizabeth Jiménez. *La organización social de los cuidados y vulneración de derechos en Bolivia*. ONU Mujeres e Universidad Mayor de San Andrés. (2011). Disponível em: <http://catolicasbolivia.org/wp-content/uploads/2015/11/inv.-onu-la-organizacion-social-de-los-cuidados-y-vulneracion-de-derechos-en-bolivia.pdf> . Acesso em: set 2018.

Recebido em 15 de agosto de 2019.

Aceito em 20 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Experiências de imigrantes africanas na cidade de Fortaleza-CE (2010-2017)

Ercílio Neves Brandão Langa

Doutor em Sociologia – UFC

Professor no Instituto de Humanidades e Letras – Unilab

RESUMO

O artigo analisa experiências de vidas de mulheres africanas imigrantes e residentes na cidade de Fortaleza-CE, Brasil, em um contexto de migração transnacional. As mulheres apresentam discursos marcantes com relação à raça, religião, gênero, sexualidade e pertencimento étnico. A partir da observação etnográfica, entrevistas abertas e conversas informais, comparei as experiências migratórias de três mulheres de nacionalidades cabo-verdiana e bissau-guineense, verificando seus distintos lugares enquanto africanas, negras e estrangeiras interseccionando com diversos marcadores sociais. Após o deslocamento de África para o Brasil, as jovens passam a apresentar pertencimentos diferentes daqueles que assumiam nos seus países de origem, ressignificando identificações de raça, orientação sexual, religião e trabalho.

Palavras-chave: Mulheres africanas; Migração; Discursos; Experiências; Brasil..

Experiences of African immigrants in the city of Fortaleza-CE (2010-2017)

ABSTRACT

This paper analyzes the experiences of the lives of immigrant and resident African women in the city of Fortaleza-CE, Brazil, in a context of transnational migration. Women present striking discourses regarding race, religion, gender, sexuality, and ethnicity. From the ethnographic observation, open interviews and informal conversations, I compared the migratory experiences of three women of Cape Verdean and Bissau-Guinean nationality, checking their distinct places as African, Black and foreign, intersecting with various social markers. After the displacement of Africa to Brazil, young women began to present different personalities from those they assumed in their countries of origin, resignify identifications of race, sexual orientation, religion and work.

Keywords: African women; Migration; Speeches; Experiences, Brazil.

Experiencias de inmigrantes africanos en la ciudad de Fortaleza-CE (2010-2017)

RESUMEN

Este artículo analiza las experiencias de las vidas de mujeres inmigrantes y residentes de África en la ciudad de Fortaleza-CE, Brasil, en un contexto de migración transnacional. Las mujeres presentan discursos impactantes sobre raza, religión, género, sexualidad y etnicidad. Desde la observación etnográfica, las entrevistas abiertas y las conversaciones informales, comparé las experiencias migratorias de tres mujeres de nacionalidad caboverdiana y bissau-guineana, verificando sus distintos lugares como africana, negra y extranjera, que se cruzan con diversos marcadores sociales. Luego del desplazamiento de África a Brasil, las mujeres jóvenes comenzaron a presentar diferentes personalidades de las que asumían en sus países de origen, resignificando identificaciones de raza, orientación sexual, religión y trabajo.

Palabras clave: Mujeres africanas; Migración; Discursos; Experiencias; Brasil.

Introdução

O artigo analisa as experiências de vida de mulheres africanas residentes na cidade de Fortaleza, capital do estado do Ceará, metrópole localizada no Nordeste brasileiro. Trata-se de um estudo de caráter etnográfico com mulheres de países de África falantes da língua portuguesa, inseridas na comunidade africana inserida nessa cidade. As ideias expressas neste artigo são resultado da pesquisa de campo com mulheres africanas de diferentes nacionalidades, desenvolvida entre os anos 2010 e 2017.

Historicamente, a participação das mulheres nos movimentos diaspóricos tem sido pouco estudada. A rigor, a maioria dos estudos sobre populações diaspóricas negras, afrodescendentes e comunidades de imigrantes de origem africana tem como foco os indivíduos do sexo masculino, negligenciando a condição das mulheres – sejam elas imigrantes ou refugiadas – bem como suas demandas de trabalho, gênero, educação, sexualidade, dentre outras. Desse modo, entendo ser fundamental compreender e discutir as experiências de deslocamentos das estudantes africanas e suas vivências na cidade de Fortaleza.

O texto está estruturado em seis segmentos. No primeiro momento, apresento os percursos metodológicos da pesquisa. Em seguida, faço um histórico da mobilidade de mulheres africanas para cidade de Fortaleza no cenário da migração estudantil internacional de África para o Brasil, chamando atenção para a feminização dos deslocamentos, questionando os impactos nas suas vidas e identidades, bem como as suas inserções na sociedade de acolhida. No terceiro segmento, trago elementos para se pensar as teorias de globalização a partir da televisão, mídias eletrônicas e redes sociais virtuais e as mudanças acontecidas na paisagem urbana após a presença africana. No quarto tópico, movimento os aportes teóricos a partir de teorias da diferença e perspectivas feministas. No quinto segmento, a partir da descrição etnográfica procuro compreender os sentidos de ser mulher, africana, negra e imigrante na sociedade fortalezense, interseccionando essas experiências com a educação, trabalho e inserção na sociedade. Por último, problematizo os espaços de sociabilidade e a vida afetiva dessas mulheres.

Percursos metodológicos

Durante dois anos de pesquisa, adotei uma abordagem qualitativa, a partir da qual desenvolvi observações etnográficas com as imigrantes em diferentes espaços e

momentos: moradias, faculdades particulares onde estavam matriculadas e locais de trabalho. Também as observei em momentos de lazer e sociabilidade: idas a shoppings centers, bares, festas, reuniões e outros espaços de confraternização. Aliado às observações, realizei entrevistas abertas e conversas informais com sete mulheres oriundas da Guiné-Bissau, Cabo-Verde e São-Tomé e Príncipe. As entrevistadas foram escolhidas pelo fato de estarem residindo na cidade há pelo menos quatro anos, conforme sua disponibilidade em participar da pesquisa. Acreditava que quatro anos fosse tempo suficiente de vivência e adaptação à sociedade de acolhida.

As entrevistas foram realizadas em língua portuguesa e duraram entre quarenta e cinco minutos a uma hora, conforme o ritmo e desenvolvimento da conversa com as imigrantes. Interessava-me compreender os processos de ressignificações identitárias nas trajetórias e percursos, focando o seu cotidiano. Porque as entrevistas eram abertas, acabei analisando distintas dimensões da vida dessas mulheres imigrantes: cotidiano, vida estudantil, trabalho, sociabilidade, sexualidade, saúde, associativismo, religião, entre outras. Obtive como perfil das interlocutoras: mulheres jovens entre dezoito e trinta e cinco anos de idade, negras em sua maioria, originárias de distintas nações, culturas, grupos etnolinguísticos africanos majoritariamente de nações subsarianas pertencentes à grande família linguística bantu.

Com base no extenso e amplo material de campo, explorei a técnica de história de vida com alguns imigrantes africanos, de ambos os sexos, para compreender melhor seu cotidiano, suas trajetórias e percursos identitários na diáspora no Brasil. Assim, durante a análise do material coletado, acabei construindo etnobiografias de algumas das entrevistadas. Acerca da etnobiografia, Gonçalves (2012), bem como Gonçalves, Marques e Cardoso (2012) afirmam que essa técnica problematiza conceitos-chave da teoria sociológica clássica e suas dualidades, como individual e coletivo, indivíduo e cultura, abrindo espaço para a individualidade ou imaginação criativa. Dessa forma, a etnobiografia emerge como construção que pretende dar conta da intrincada relação entre sujeito, indivíduo e cultura.

Globalização, etnopaisagens, mediapaisagens e migração

As profundas transformações mundiais na modernidade que são aceleradas pelos processos de globalização e mundialização do capital, pelo capitalismo informacional, por mudanças nas conexões entre tempo e espaço, bem como por trocas transnacionais,

constituem uma das marcas da transição do século XX para o XXI. Tais fenômenos têm impulsionado os deslocamentos mundiais e com isso, os fluxos de trabalhadores industriais, turistas, estudantes, imigrantes e refugiados que, vêm mudando as paisagens urbanas das grandes metrópoles mundiais. A presença desses “novos” atores internacionais causam impactos socioeconômicos e criam novas demandas às cidades e sociedades de acolhida e, assim, vem desafiando o entendimento das ciências sociais. Apresento em seguida, o relato de uma imigrante e estudante bissau-guineense residente em Fortaleza, acerca das imagens existentes sobre África e os desafios cotidianos de lidar com a diferença e diversidade étnica na cidade. Mesmo sendo estrangeira, ela não é tratada como *gringa* por conta da cor da pele, da origem africana e do lugar que este continente ocupa na geopolítica mundial, se deparando com perguntas absurdas.

Ah, a mudança para cá afetou um pouquinho porque a pessoa chegando sem saber, uma pessoa menos informada e chega fala assim: - na África o povo morre de fome, né?! Aí você se sente mal, porque você sabe que não é isso que acontece. A pessoa, às vezes não sabe o que nem é África. África é um continente que possui 54 países, não é um país. A pessoa vê uma coisa, isso aí vem da mídia mesmo. A mídia fala, explica o que eles querem o que você saiba, entende? Aí fala assim, “na África”. Aí o povo não está informado o que é África. Pensa que todo o mundo se conhece, que todo o mundo é da mesma terra, não sabendo que África tem 54 países, onde que tem países que foram diferentes colônias europeias, que falam francês, espanhol, português, aí essas coisas todas. Aí ofende muito. A pessoa chegar assim num tom falar com você: – existe carro? – você tem um leão como bicho de estimação? Essas coisas...: ofende muito, entendeu? Mas, tem pessoas assim como eu, bem esclarecida. Eu não levo isso muito em consideração porque eu sei que a pessoa que é bem informada não ia fazer essa pergunta pra mim. São pessoas assim, sem preconceito, de baixo nível acadêmico mesmo que fazem essas perguntas. Eu faço é ignorar. Mesmo eu sou bem clara e respondo:– eu tenho dois leões lá em casa. Eu faço isso! Normal (*Nanana*, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Como consequência, os modelos de análise tradicionais utilizados pelas ciências sociais não dão mais conta das transformações políticas, econômicas, espaciais, culturais e identitárias vivenciadas nas grandes metrópoles, particularmente, quando contam com a presença de grupos imigrantes. Appadurai (2004) aponta que os meios de comunicação eletrônicos e as migrações constituem a marca do mundo presente, no qual, imagens, textos, modelos e narrativas que chegam pelos meios de comunicação de massa distinguem a diferença entre as migrações do passado e as atuais. Desse modo, o autor

utiliza a noção de *etnopaisagem* no lugar de *identidade étnica*, num contexto mundial onde paisagens, imagens e indivíduos estão em contato e em transformação.

A *etnopaisagem* designa paisagens de pessoas que constituem o mundo em deslocamento que habitamos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos em movimento, a constituírem um aspecto essencial do mundo e parecendo afetar a política das nações e entre as nações, sem precedentes (APPADURAI, 2004). Seguindo essa trilha, percebi que a migração, presença e permanência de imigrantes africanos e a africanas em Fortaleza modificou a paisagem urbana, configurando uma nova *etnopaisagem* a esta metrópole litorânea e turística.

Por outro lado, a presença de africanas e africanos em Fortaleza parece inserir-se no cenário transnacional marcado pela dominância dos meios de comunicação eletrônicos e pela migração internacional, seus imaginários e suas diversas paisagens. É neste cenário contemporâneo dominado por aquilo que Appadurai (2004) designa de *mediapaisagens* à transmissão de imagens, informações, notícias, a partir de meios como a televisão e as mídias eletrônicas, em que se insere o imaginário africano sobre o Brasil. Entretanto, o autor alerta para um aspecto importante das *mediapaisagens*, que é o perigo da divisão porosa entre as paisagens realistas e ficcionais:

O aspecto mais importante destas *mediapaisagens* é que fornecem (especialmente sob a sua forma de televisão, cinema e cassete) vastos e complexos repertórios de imagens, narrativas e *etnopaisagens* a espectadores de todo o mundo, e nelas estão profundamente misturados o mundo da mercadoria e o mundo das notícias e da política. [...]. As linhas divisórias entre as paisagens realistas e ficcionais que vêm estão esbatidas, de modo que, quanto mais longe estes públicos estão da experiência direta da vida metropolitana, maior a probabilidade de construir mundos imaginados que serão objetos quiméricos, estéticos, até fantásticos, particularmente se avaliados pelos critérios de outra perspectiva, de outro mundo imaginado (*Ibid.*, p. 53-54).

No caso da mobilidade de africanos e africanas para o Brasil, cabe recordar que, para além dos convênios educacionais, do desenvolvimento industrial, da televisão e das mídias eletrônicas que desempenham papel importante na transmissão de imagens, as telenovelas brasileiras que desde da década de 1980 adentram às moradias em países africanos de expressão portuguesa, assim como as transmissões do carnaval carioca desempenham papel de destaque no processo de tradução cultural. Analisemos o papel da televisão, particularmente das telenovelas, sobre as imagens do Brasil nos países africanos a partir do relato desta imigrante cabo-verdiana:

Bem, eu assistia muita novela, lá passam as novelas traduzidas, a gente assiste. Bem, eu assisti *Marimar* [novela mexicana que tinha como protagonista a atriz Thalia], *Da Cor do Pecado*, *Terra Nostra...* Já passou várias, assim, tem as mexicanas também, passam às vezes: *Ruby*, *Catarina*, *Sebastião*, essas coisas, *A Madrasta*, essas coisas, então a gente vai assistindo. Bem, o que a gente vê nas novelas é aquela paisagem né, turística, praia, Rio de Janeiro assim, em São Paulo, assim. Mas tirando isso, assim, eu acho que eu não tinha tanta informação porque eu não sabia nem que existia uma cidade chamada Fortaleza. [...] Eu sabia que tinha lugares. Então, o brasileiro sabe vender a imagem fora do país dele. Então é aquela coisa. Aí eu me surpreendi. Engraçado que quando você sai do aeroporto, a primeira cidade que..., o primeiro bairro, é praticamente uma outra cidade. O bairro que você encontra é uma cidade.... não tão desenvolvida assim. Então muita favela, muita... aí isso aí eu encontrei (*Xilwa*, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Recentemente, a presença de empreiteiras e de igrejas neopentecostais brasileiras nesses países, tornaram ainda mais próximas as imagens do Brasil no imaginário social africano. Por outro lado, as mídias e redes sociais e informacionais, primeiramente o *Orkut* e posteriormente o *Facebook*, *Instagram* e *WhatsApp* desempenharam papel de intermediário nesta interação global desigual – na qual os africanos são mais influenciados do que conseguem influenciar – por meio de *posts*, notícias, informações, publicidade, fotografias, contas, perfis, *fan pages* e *profiles*.

É nesse contexto transnacional que imigrantes africanos emergem – em ruas e avenidas, praças, ônibus e metrô, em universidades públicas e faculdades particulares, como também em delegacias de imigração da Polícia Federal, bancos e outras instituições públicas e privadas – colorindo com suas roupas, cabelos e tons de pele a etnopaisagem da cidade de Fortaleza.

Os imigrantes africanos também aparecem em distintos estabelecimentos na zona litoral, sejam hotéis, restaurantes, bares, *buffets*, *pubs* e barracas de praias cujos donos ou gerentes são *gringos*, na condição de garçons, garçonetes, camareiras, doceiras, açougueiros, churrasqueiros, etc. Mesmo sendo estrangeiros, os africanos não são considerados *gringos* por causa da cor da pele e por ocuparem lugares subalternos na sociedade. Esses sujeitos também são encontrados dispersos pelo Centro da cidade, empregados em distintas lojas de comerciantes sul-coreanos e chineses, na condição de atendentes, vendedores, estoquistas e empacotadores.

Nos esforços de apropriar-me dos percursos dessa migração africana, entendi ser fundamental compreender e discutir as experiências de deslocamentos das mulheres

africanas e suas vivências em Fortaleza, a partir do estudo de suas identificações e construções identitárias. As identidades sociais vêm sendo cada vez mais discutidas nas ciências sociais, a partir de novas perspectivas analíticas, apresentando-se como uma ferramenta profícua para a compreensão da vida social na atualidade.

Hall (2006, 2011) é um dos teóricos pós-coloniais que desenvolveu uma perspectiva desconstrutivista da identidade, em contraposição à concepção essencialista que, proclama a existência de uma “identidade verdadeira”, unificada e imutável. Seu argumento principal é de que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2006, p. 7).

Dessa forma, o autor afirma a perspectiva de que as identidades constituem processos sempre em construção, a partir das negociações que os indivíduos efetivam ao longo de suas trajetórias. Logo, as identidades apresentam-se como processos em aberto e em movimento que, expressam diferentes contextos sociais e trajetórias peculiares de cada indivíduo (*Idem*, 2006). Nesse sentido, pode-se pensar em identidades em processo entre as mulheres africanas, moldadas pelas negociações que vão efetuando ao longo de suas trajetórias e percursos em África e em Fortaleza que, modificaram o seu “eu” interior, seu modo de ver e de estar na vida e na sociedade.

Mulheres africanas na cidade de Fortaleza

A presença de mulheres africanas na cidade de Fortaleza na condição de imigrantes teve início na segunda metade da década de 1990, no contexto da mobilidade estudantil internacional proporcionada pelo Programa Estudantes Convênio - Graduação (PEC-G), que recebe os estudantes estrangeiros dos países em desenvolvimento no Brasil. Nesse período, dirigiam-se à cidade somente estudantes de países africanos de língua portuguesa para se integrar em universidades públicas do Estado do Ceará ao abrigo desse convênio (LANGA, 2014, 2017).

Conforme Mourão (2009), nos anos 2000, os africanos participantes desse convênio estudantil internacional se autodenominavam “comunidade africana em Fortaleza”, um contingente constituído majoritariamente por jovens bissau-guineenses e cabo-verdianos, então unidos e voltados para questões comuns como adaptação e resolução de problemas cotidianos.

Na primeira década do século XXI, houve um aumento significativo do número de estudantes dos países africanos de expressão portuguesa residentes na cidade, majoritariamente vinculados a faculdades privadas com contratos firmados em seus países de origem, a partir de publicidade e vestibulares realizados por instituições de ensino superior (IES) particulares fortalezenses nessas nações (LANGA, 2014).

A investida de instituições privadas brasileiras em nações africanas como Guiné-Bissau, Cabo-Verde e São-Tomé e Príncipe em busca de mercado estudantil constitui um fenômeno marcante na migração de africanos para a cidade de Fortaleza, considerando a proximidade geográfica desses países da África Ocidental com o Nordeste do Brasil, distando cerca de seis a oito horas de voo de avião. Por outro lado, a ausência de instituições de ensino superior (IES) e a fraca qualidade do mesmo nesses países africanos, a instabilidade político-militar e particularmente, os golpes de estado que tem ocorrido na Guiné-Bissau nos últimos vinte anos, constituem outros fatores que contribuem para a migração africana com fins educacionais.

Atualmente, a comunidade africana em Fortaleza é constituída por mais de três mil indivíduos de ambos os sexos oriundos de mais de dez nações dentre as quais, Angola, Cabo-Verde, Camarões, Congo-Kinshasa, Congo-Brazzaville, Gabão, Guiné-Bissau, Moçambique, Níger, Nigéria, São-Tomé e Príncipe, Senegal, Togo, etc. São jovens-adultos com idades compreendidas entre os dezoito e trinta e cinco anos, de diferentes grupos etnolinguísticos *bantus*, que professam distintos credos religiosos cristãos, muçulmanos, africanos e rastafáris. É um contingente constituído majoritariamente por indivíduos do sexo masculino, mas com uma presença cada vez maior de mulheres (LANGA, 2014, 2016).

De acordo com Marinucci (2007), tal mudança no perfil dos migrantes reflete o fenômeno da *feminização da migração* em contextos de mobilidade internacional e temporária, sendo por isso interpretado com o aumento numérico de mulheres migrantes a partir da inclusão do enfoque de gênero, bem como com as transformações no perfil da mulher migrante.

Por outro lado, os estudos sobre comunidades de imigrantes de origem africana e populações diaspóricas têm focado nos indivíduos do sexo masculino, negligenciando a condição das mulheres negras locais ou em trânsito, sejam elas imigrantes ou refugiadas, como também tem ignorado suas demandas de educação, trabalho, gênero, sexualidade, etc. Por essas razões, coloco questões analíticas no meu estudo: que mudanças a experiência de migração na cidade de Fortaleza produz nas vida e identidades destas jovens

mulheres? Que lugares ocupam na estrutura social? Como se dá a inserção dessas mulheres em uma sociedade racializada que se assume branca e ocidental?

Aportes teóricos: teorias da diferença

Green (2011) chama atenção à necessidade de mudança de paradigmas nos estudos de migração, de homens para mulheres para gênero. Esta autora apela para a necessidade de reescritura da história do gênero e migração, propondo uma fusão entre “a história das mulheres e a história do gênero a fim de entender melhor a história da migração em si” (p. 37). Assim, a autora propõe questões investigativas, quais sejam: como o gênero tem causado impacto na migração; como a migração influencia as relações de gênero; como os períodos de ausência e mudança nos papéis de trabalho afetam famílias ou definem novas identidades para migrantes solitários? Também levanta, ao longo do texto, diversas questões retóricas interessantes ao estudo que estou a desenvolver, dentre as quais: “o que acontece quando homens e mulheres migram?”; “como a migração afeta os papéis de gênero e a interação entre homens e mulheres?”; “em termos culturais – assimilação ou retenção de etnia – o que se diz sobre o impacto diferencial em homens e mulheres e nas relações entre eles”?

Já Spivak, uma autora diaspórica, feminista e pós-colonialista, discute as experiências de homens e mulheres da Índia sob domínio e influência colonial britânica, a partir de categorias como gênero, discurso hegemônico, violência epistêmica e subalternidade. Spivak (2010) considera como subalternos, particularmente, as mulheres pobres e negras do Terceiro Mundo, confrontando as mulheres feministas do Primeiro Mundo, acerca da condição e situação das primeiras. Na sua ótica, as mulheres do Terceiro Mundo não podem falar, e quando o fazem, não encontram meios para se fazerem ouvir. Sua reflexão enfatiza esta tripla condição de opressão vivenciada por esses sujeitos subalternos silenciados, por serem mulheres, pobres e negras, oriundas do chamado Terceiro Mundo, diante do mundo capitalista, cuja situação nem de perto, nem de longe pode ser comparada com as mulheres do Primeiro Mundo (SPIVAK, 2010).

Por último, destaco a contribuição de Brah (2006, 2010), ao abordar as identidades das mulheres diaspóricas explorando as categorias de diferença, diversidade, diferenciação, raça, gênero, classe, sexualidade, etnia, negro, geração, entre outras. A autora – cuja própria vida familiar e profissional é marcada pela vivência na diáspora – teve *lares* em quatro dos cinco continentes, primeiro na Ásia, depois em África, em terceiro na Europa e por último,

nos EUA. Tais experiências de deslocamento e dispersão tornaram as questões como diferença, solidariedade e identidade, fundamentais na a sua vida e obra.

Brah (2006) considera que *raça* ainda atua como um marcador de diferença social fundante, mas critica o modo como o termo *negro* tem sido empregado – restrito apenas à África Subsaariana e suas diásporas – pois nega a especificidade cultural desses diversos grupos. Desse modo, a autora afirma que a diferença racial está ligada à diferenças e antagonismos organizados em torno a outros marcadores sociais.

Esta autora aponta para a existência da questão da aparência física e da nomeação/auto identificação com apenas uma identidade no *sanduíche colonial* criado pela colonização europeia em África. Demonstra que na realidade, as mulheres são “muitas coisas” ao mesmo tempo e que, ao se autodeclararem e se identificar com uma e única identidade, ignorariam todas as outras categorias identitárias como a de gênero, casta, religião, grupo linguístico, geração, etc. Na sua ótica, a racialização dos corpos dos indivíduos configura um aspecto importante para os regimes de poder coloniais e pós-coloniais e para a constituição dos diferentes tipos de racismos. Tal poder opera a partir dos corpos, não apenas entre as classes dominantes, mas também entre os dominados (BRAH, 2011).

Já algumas africanas morando na diáspora como Somé (2009) chamam atenção às transformações no *espírito da intimidade* vivenciadas pelas gerações de jovens africanas por conta dos processos como migração, êxodo dos jovens para as cidades e exposição desses jovens às mídias de massa, cujas consequências seriam a importação de novas ideias relativas ao romance e à privacidade. Para esta autora, os processos coloniais e a vida urbana mudaram a vida das gerações mais jovens que, passaram a ver o mundo de forma diferente dos mais velhos. Ela chama atenção ao contexto espiritual dos relacionamentos íntimos dos relacionamentos afetivos que, na sua ótica devem estar conectados. Na sua ótica, um relacionamento afetivossexual deve estar conectado ao relacionamento espiritual, caso contrário, torna-se perigoso.

Ser mulher, africana, negra e imigrante

Neste tópico trago as experiências de deslocamento de três mulheres emblemáticas que vivenciavam a condição de serem negras, africanas e imigrantes nessa diáspora em uma sociedade que se pensa branca com resquícios coloniais e bastante hierarquizada, conforme a raça, sexo, classe e grau de riqueza. Desse modo, verifiquei os discursos das

imigrantes africanas acerca do pertencimento, interseccionando com as temáticas de educação, trabalho e inserção na sociedade fortalezense. Dentre as imigrantes, duas eram da Guiné-Bissau, pertencentes às etnias *pepel de Biombo* e *balanta-brassa* e, outra oriunda de Cabo-Verde pertencia ao grupo social *badio*.

Por questões éticas e de modo a proteger as identidades dessas três interlocutoras utilizei nomes fictícios africanos, mais especificamente, moçambicanos, designando-as de *Nanana*, *Nyelete* e *Xiluva*, respectivamente. À época das entrevistas *Nanana* tinha vinte e quatro anos, *Nyelete* tinha vinte e sete anos e *Xiluva* tinha trinta e um anos de idade, sendo as duas primeiras bissau-guineenses e a última cabo-verdiana. Ao longo do texto, apresentarei os seus depoimentos nessa ordem. Em seus discursos, percebi uma demarcação de identidades, com destaque para a nacionalidade, grupo étnico, religião, orientação sexual e pertencimento racial. O curso que fazem e o trabalho são outros marcadores importantes nas suas vidas. Analisemos a forma como se apresentaram:

Meu nome é *Nanana*, tenho 24 anos, solteiríssima, sou da Guiné-Bissau. Sou da etnia *Pepel de Biombo*. Sou estudante na faculdade privada. Eu sou da religião católica. Sou hétero e sou raça negra. Aqui no Brasil trabalho por conta própria, vendendo minhas coisas, vendo bolsa, calcinha, sapatos, essas coisas. Eu compro em São Paulo e venho vender aqui (*Nanana*, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Meu nome é *Nyelete*, tenho 27 anos de idade, sou solteira. Sou da Guiné-Bissau, sou enfermeira. Sou enfermeira não, sou técnica de enfermagem. Eu sou protestante, sou da Igreja Batista Peniel. Eu já frequentava essa igreja na Guiné-Bissau. Em Guiné-Bissau eu não sou rica, nem sou pobre, mais ou menos classe média. Eu nasci em Bissau, capital da Guiné-Bissau, no bairro *Nistra*. Eu sou negra. Eu sou negra. Lá na Guiné-Bissau eu também me considerava negra sim (*Nyelete*, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Meu nome é *Xiluva*, mais conhecida por *Xi*, tenho 31 anos, sou solteira. Sou de Cabo-Verde. Em Cabo-Verde, nós não temos etnia, mas nós somos divididos em duas etapas: *Barlavento* e *Sotavento*. Eu sou de *Sotavento*. Eu sou pura mulher mesmo, eu sou pura feminina. Eu estudo e trabalho aqui no Brasil, estudo Administração e também trabalho na área de Administração. Eu sou da religião católica (*Xiluva*, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Diante da alteridade na cidade de Fortaleza e das distintas formas de discriminação e de inclusão que vivenciam no cotidiano, ocorrem processos de interpelação raciais e de ressignificação identitárias na vida das mulheres imigrantes, nos quais, estas passam a se assumir negras, heterossexuais, estudantes, trabalhadoras e pertencentes às diferentes igrejas cristãs. Essas ressignificações identitárias são fruto do encontro com a diversidade

racial, sexual, de gênero, mas também das relações de classe, *status* e de prestígio no Brasil. Nesses processos, cabe destacar a adesão às diferentes igrejas evangélicas como uma forma de inserção social e de diminuição da vulnerabilidade por parte das imigrantes africanas. Algumas vezes, tais filiações abriam oportunidades de emprego, escolaridade e até de casamentos.

As mulheres africanas eram minoria entre os imigrantes africanos. Tal situação reflete a existência de sistemas patriarcais e de desigualdades de gênero em suas sociedades de origem, nas quais as famílias preferem investir na educação dos filhos do sexo masculino em detrimento das mulheres, por questões de herança e continuidade da linhagem familiar. Em diversas sociedades africanas rurais particularmente com populações islamizadas, o acesso de mulheres à educação e emprego ainda é bastante restrito (LANGA, 2017).

Na Guiné-Bissau, eu estudei até 11ª classe, eu nunca trabalhei lá. Atualmente estudo, aqui no Ceará, eu faço Relações Internacionais no Oboé. Aqui no Brasil trabalho por conta própria, vendendo minhas coisas, vendo bolsa, calcinha, sapatos, essas coisas. Eu compro em São Paulo e venho vender aqui. Eu vim estudar aqui no Ceará. Assim, levaram a informação do curso lá na Guiné-Bissau, aí eu participei, passei e fiz a minha documentação e vim para cá (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Bom, eu vim aqui como estudante. Eu soube da oportunidade de estudos aqui no Ceará através dos meus amigos, aí fiz a matrícula, o menino fez a matrícula e enviou o documento pra mim, aí eu pedi o visto e vim aqui estudar. Eu estou aqui no Brasil, vou completar quatro anos no mês de Junho. Lá em Guiné eu estudei até a 11ª classe. Eu trabalhava com vendas numa loja. Atualmente, aqui, agora não estou a estudar porque eu já terminei de fazer o curso técnico e estou sem dinheiro pra fazer a faculdade, que é muito cara. A mensalidade é de 800 reais, 750 reais, depende da faculdade. Tem de 600 reais. Eu quero entrar no curso superior, fazer faculdade, que agora eu fiz o curso técnico (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Lá em Cabo-verde eu estudei até segundo grau, terminei só o segundo grau, na classificação de lá equivale ao 12º ano daqui do Brasil. Eu já trabalhei, eu era supervisora de ônibus. Quando eu vim pra cá, eu estava trabalhando. Aqui no Brasil, eu estudo na FAECS, fazendo administração. Eu terminei o curso tudininho, licenciatura. Agora eu trabalho na Secretaria de Justiça, eu trabalho pela Secretaria de Justiça na unidade prisional IPPO II. Eu consegui esse emprego através de um amigo que me indicou. Eu queria estudar, aí eu vim parar aqui no Ceará porque eu queria estudar, eu fui na embaixada brasileira pedir visto por que eu queria estudar. Aqui eu sempre estudei na faculdade particular aqui no Brasil (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Apesar das dificuldades, as imigrantes africanas demonstram interesse por oportunidades de educação e de trabalho, procurando informações e se candidatando às vagas existentes, da forma que podem. Nessa diáspora, para além da desigualdade econômica, no acesso à educação, discriminação sexual e de gênero, as mulheres africanas sofrem particularmente com o racismo nas ruas, instituições de ensino e nos locais de trabalho, ainda que nem sempre explicitamente reconhecido como forma de opressão. Observemos:

Aí também tem umas coisas que o povo fala na rua. Eles veem a gente, não sabem como é que a gente está aqui. Aí, fala assim: - ah meu Deus, é coisa do Lula mesmo trazendo esse povo pra cá e a gente morrendo de fome. Eles falam isso esquecendo que a gente tá ajudando, a gente tá pagando imposto aqui. [...] Como às vezes, a gente ficou na esquina ali onde eu moro conversando aí, parou um bocado de carros achando que a gente era prostituta. Aí é meio difícil porque, acho que a classe negra é bem desqualificada, aí a gente já foi confundida um bocado de vezes. Muitas vezes. Eles ficam pensando que eu sou puta porque eu moro no Centro, e é onde ocorrem essas putarias. Às vezes a gente tá no Centro sentado em frente da casa conversando de noite assim, aí um carro para, buzinando. Ninguém responde, por que se fossemos garotas de programa, íamos dirigir. Aí eles passam, pedem desculpas não sei o quê, aí... a gente diz: - beleza (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

A relação com a escola técnica era boa, um pouco boa. Não! Era um pouco boa, às vezes. Assim, com preconceito na sala de aula né, mas os professores são bons, tem alguns que são um pouco assim... Preconceito por parte de colegas, também alguns professores. Com a direção estava tudo ok. Às vezes, as pessoas ficam olhando assim como se fosse uma coisa do outro mundo que ele nem conhece. Aquela admiração. Às vezes, eu sinto algum preconceito. Mas eu não tô nem aí. Eu fico na minha porque eu sei o que é que eu quero na vida. Não vou ficar com a pessoa só fazer preconceito comigo não. Problema é dela, ela é que sabe (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Aqui no Brasil, no Ceará eu me sinto normal porque aqui tem muitos morenos também, eu sou morena clara, mas aqui eu me sinto normal, falo português normal, me sinto normal. Só que tem pessoas que tem discriminação, que tem racismo, mas normalmente aqui, os meninos são legais. [...] Eu já sofri com o preconceito, discriminação. Normalmente, mesmo no trabalho, tem hora que eles dizem assim: - ah, só por causa ela é estrangeira, tem um emprego melhor do que nós. Eles dizem: - ah só porque ela é estrangeira tem mais prioridade aqui dentro. Não é questão de prioridade, eu respeito as pessoas e gosto de ser respeitada também. Não me lembro de outras situações (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Ao abordar a condição das mulheres negras, Hill Collins (2016) argumenta que diferentes formas de opressão estão intimamente ligadas às suas histórias familiares e que poucos teóricos estão dispostos a pensar a realidade, além das suas experiências pessoais. Na sua ótica, muitas mulheres negras trabalham em situações de opressão conforme a raça, gênero, orientação sexual, nacionalidade, idade e etnia, por longos períodos e sem acesso a recursos, nas sociedades onde se encontram inseridas. De acordo com a autora, é necessário fomentar o empoderamento de mulheres negras, documentar a existência de distintas opressões e traçar seus contornos.

Educação e mercado do trabalho

As mulheres entrevistadas estavam inseridas em faculdades particulares e tinham empregos instáveis. A profissão ou o trabalho em que estavam inseridas estavam muito presentes nos seus discursos, ocupando uma dimensão central de suas vidas. Durante as conversas, elas anunciavam o curso que faziam ou o trabalho remunerado que desenvolviam: técnica de enfermagem, vendedora, sacoleira, administradora, etc. Na diáspora, as condições objetivas da vida condicionam a inserção dos imigrantes africanos na sociedade fortalezense, sobretudo as mulheres, conforme as narrativas acerca de seus modos de sobrevivência:

Como eu me mantenho aqui no Brasil? Meu pai manda dinheiro e, também vivo do meu negócio [Venda de roupas, bolsas e calçados entre Brasil e Guiné-Bissau]. Graças a Deus que eu tenho o meu dinheiro. Para pagar as contas é assim... É assim, depende, tipo... todo o mundo sabe que eu recebo no final do mês, aí quando meu dinheiro eu pago as contas. E aí depois quando meu pai manda, eu vou no shopping (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Atualmente, aqui, agora não estou a estudar porque eu já terminei de fazer o curso técnico e estou sem dinheiro pra fazer a faculdade, que é muito cara. A mensalidade é de 800 reais, 750 reais, dependendo da faculdade. Tem de 600 reais. Eu quero entrar no curso superior, fazer faculdade, que agora eu fiz o curso técnico. [...]. Agora eu não trabalho, estou no estágio. O estágio não é remunerado. Eu gosto do meu trabalho, gosto muito. Da minha área eu gosto (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Eu me mantenho no Brasil trabalhando. Eu recebo uma parte do dinheiro da minha família, eu tenho apoio dos meus irmãos, do meu pai e do meu namorado. Esse dinheiro é para pagar faculdade e está incluso o dinheiro para pagar kitinete. Quando demora sair meu salário, aí eu ligo pra minha família e digo que está faltando dinheiro, aí eles me ajudam. O dinheiro que eu confio mais é aquele que

eu trabalho. O dinheiro da família é complementar. Eu estou aqui no Brasil há 5 anos (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Como vemos, as mulheres recebiam ajuda de parentes, pais ou irmãos, para sobreviver, se alimentar, bem como para se locomover na cidade, pagar mensalidades das faculdades e despesas cotidianas com aluguel, água, energia, gás de cozinha, etc. A vida destas jovens era permeada de tensões por conta de dificuldades econômicas e de sobrevivência, deslocamento para as aulas nas faculdades, insegurança nos ônibus e nas ruas por contas de roubos e assaltos.

Também apresentavam estresse constante por conta de preocupações com a saúde, dificuldades de acesso aos postos de saúde e hospitais do Sistema Único de Saúde (SUS), bem como por não possuírem planos de saúde privados. Outras preocupações eram as suas inserções precárias no mercado do trabalho: o ritmo intenso muitas das vezes sem tempo para lazer, as duras jornadas nos dias normais de expediente, as jornadas de trabalho aos sábados, domingos e até aos feriados, situações que ocupavam a maior parte de seu tempo. Além disso, as mulheres africanas tinham que criar, educar e sustentar os filhos sem a presença dos homens, ora porque estavam separadas ora porque estes estavam ausentes ou mesmo porque estes não cumpriam com os papéis de pais e provedores.

No tocante ao emprego e trabalho, havia grande rotatividade das mulheres africanas no mercado de trabalho devido aos contratos precários, salários baixos e até ausência de pagamento de salários. Trocavam de trabalho constantemente, demitiam-se ou eram demitidas, davam um tempo e depois voltavam, entre outras situações. A condição de imigrantes é algo que impede as mulheres de reclamar melhores salários e seus direitos trabalhistas às autoridades brasileiras, optando assim, pelo trabalho irregular, pois, nem sempre seus vistos estudantis as permitem trabalhar legalmente no Brasil. Outro fator que inibe essas mulheres de recorrer às autoridades trabalhistas em caso de algum litígio é a existência de racismo institucional que, quase sempre atua em desfavor das imigrantes.

Eu vim pra aqui quando tinha 20 anos, eu tô com 24 anos, tô mais inteligente, tô mais esperta, tô sendo independente e mais responsável. Lá na Guiné, eu dependia do papá pra viver. Eu não sabia como é usar uma coisa, agora eu sei, porque eu tenho que trabalhar, eu sei como é que eu consegui aquela coisa, tem que dar mais valor, né. Não é como lá em Guiné-Bissau que chegava tudo na mão, aí gastava como eu quisesse. Agora não (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Depois de eu chegar aqui no Brasil mudou tudo, principalmente assim o ritmo, a cultura diferente, o ritmo de viver diferente, maneira de ser diferente. Ai, ai mudou tudo mesmo. Mudou muita coisa na minha vida, eu não sei explicar, mas mudou. A vantagem do Brasil é porque aqui tem melhor escola, melhor estudo, isso aí é vantagem, mas a parte negativa são as condições de vida que são bem difíceis, muito bem difíceis. Lá em Cabo-verde eu teria possibilidade de pagar uma faculdade, mas só que é assim, quando você estuda fora do país, eles dão-te mais valor (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Antes de vir morar aqui no Ceará, a minha vida não era difícil não. Eu acho que era fácil porque aqui parece que, aqui eu vivi sem mãe, sem pai, sem ninguém. Lá eu estava com meu pai e não tinha preocupação com essas coisas, com coisas de comer, pagar luz, pagar outras coisas, meu pai pagava e minha mãe e meu irmão pagavam (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Ainda assim, as mulheres mostravam-se resilientes e a migração para o Brasil era vista por elas como uma *experiência vivida*, nos termos de Turner (2005), etapa única e significativa sentida de forma intensa. Viagem que formava e transformava a vida e as trajetória dessas jovens mulheres. Quase sempre, a experiência migratória era ressignificada de forma positiva, entendida como oportunidade de formação. Por outro lado, também era interpretada como uma mudança no modo de ser e estar na vida por conta das dificuldades econômicas, em conseguir trabalho e em pagar contas pessoais.

Acerca da noção de *experiência*, Turner (2005) a define utilizando expressões como “tentar, aventurar-se, correr riscos”, onde experiência e perigo derivam da mesma raiz. Este antropólogo distingue três tipos de experiências: a *experiência cotidiana* que diz respeito à experiência simples, passiva, de aceitação dos eventos cotidianos; *experiência vivida*, experiência única que acontece ao nível da percepção como a dor ou o prazer que podem ser sentidos de forma mais intensa e; *experiências formativas* que se distinguem de eventos externos e reações internas a elas, como a iniciação a novos modos de vida, aventuras amorosas, que podem ser pessoais ou partilhadas. No segmento seguinte analiso vida afetiva das mulheres e os seus espaços de sociabilidade.

Afetividades e relacionamentos

Nanana tinha um namorado baiano residente na cidade de Salvador, na Bahia e estava no início de uma gravidez. Ela não tinha uma boa relação com o pai de seu futuro filho, apresentando desentendimentos constantes. Além de não se entenderem por viverem em mundos diferentes, o pai da futura criança queria que ela se mudasse para

Salvador. *Nanana* temia perder sua autonomia e ficar economicamente dependente do namorado, visto que trabalhava como autônoma e tinha seu próprio negócio: além de vender calcinhas, bolsas e sapatos, também trabalhava durante alguns dias por semana num quiosque localizado numa Praça no Centro da Cidade.

Ela sonhava em morar nos Estados Unidos da América num futuro próximo. De fato, nesse período, os EUA constituíam um destino de muitos imigrantes africanos residentes no Brasil, num contexto em que o Brasil servia de país de trânsito por quatro ou cinco anos, antes destes embarcarem em outra jornada migratória rumos aos *States*. Ao longo de minha vivência durante sete anos com a migração africana em Fortaleza, contabilizei cinco jovens imigrantes que migraram de Fortaleza para os EUA, sendo uma mulher e dois homens bissau-guineenses e, dois cabo-verdianos de ambos os sexos. Todos estes tinham familiares nos EUA. Entretanto, também presenciei o caminho inverso: jovens africanos que moraram por mais de cinco anos nos EUA e migraram rumo a Fortaleza para cursar o ensino superior.

Já Nyelete namorava um jovem cabo-verdiano que residia fora do Brasil, em Amsterdam na Holanda. Seu namorado trabalhava na área portuária, deslocando-se para Fortaleza durante as férias ou em períodos em que estava sem trabalho. A relação entre os dois parecia estável, ainda que com diversos episódios de ciúmes por parte dele. Ela recebia apoio financeiro do namorado que, enviava dinheiro via sistema bancário da *Western Union*. Quando o namorado estava em Fortaleza, ela apresentava outro padrão de vida, com roupas, presentes e jantares em restaurantes. Mas quando este estava fora, apresentava dificuldades para compra de gás doméstico e pagamento das mensalidades da faculdade privada onde estava matriculada.

Por último, Xiluva namorava com um cabo-verdiano que morava em outro município, na região metropolitana de Fortaleza, distante cerca de 23 quilômetros de sua casa. Ela tinha um filho de 11 anos de idade que vivia na sua terra natal, em Cabo-Verde com seus avós paternos. Por serem oriundos do mesmo país, pareciam ter certa sintonia e mais entendimento, apesar de ser uma relação velada, não assumida em público. Recentemente, ela terminara um relacionamento com um homem brasileiro que durara menos de um ano.

Todas as mulheres moravam sozinhas em quitinetes localizadas no Centro da Cidade e arredores. A maior parte dos encontros com os namorados era feito à distância, por telefone ou pela internet, via redes sociais informacionais *WhatsApp* e *Facebook*. Assim, postagens de fotografias em festas e bares eram motivos de ciúmes de seus namorados,

gerando conflitos. Dentre as imigrantes, Xiluva era bastante assediada por seus vizinhos para relações fugazes pois tinha poucos amigos e nenhum familiar nessa Diáspora. Já Nanana, bem como Nyelete, tinha irmãos residentes no Brasil, sendo um em Salvador e outro em Fortaleza.

Acerca da vida afetiva das mulheres no Brasil, Berquó (1987) chama atenção para a existência de um maior quantitativo de mulheres negras morando sozinhas no Brasil, na condição de viúvas, solteiras e separadas. Já Silva Souza (2008) e Pacheco (2013), ao abordarem histórias, trajetórias e escolhas afetivossexuais de mulheres negras em dois contextos distintos nas cidades de São Paulo e Salvador, designam metaforicamente esse fenômeno de *solidão da mulher negra*. Tal solidão deve-se principalmente à subjetividade e preterimento afetivo de mulheres negras, por parte de homens negros e brancos, numa sociedade brasileira racialmente hierarquizada.

Eu namoro, tenho namorado. Nós nos conhecemos em Salvador, na Bahia, é baiano. Ele mora lá em Salvador. A família dele me conhece, a irmã. Meu namorado morava aqui e era legal. Agora que ele está lá eu sempre vou lá. Eu namorava um cearense, aí a gente terminou. Aí conheci o menino lá porque meu irmão mora em Salvador. Mas sempre que eu vou lá, eu passo um mês, um mês e meio, volto. Fiquei seis meses nas férias. A conversa tem que ser boa né, carinho, sexo, também, tem que ser. Tudo faz parte, é um elemento completo (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Algumas falas das mulheres mostram proximidade com o ideal de relacionamento íntimo africano descrito por Somé (2009), no qual, o relacionamento afetivossexual deve estar conectado ao relacionamento espiritual, sob risco de exposição a perigos e tornar-se sem fundamento.

Quando um relacionamento é tirado do seu contexto espiritual, fica exposto a muitos perigos. Uma desconexão profunda é criada, não só no plano espiritual, mas também no plano pessoal. Pessoas envolvidas em um relacionamento puramente sexual, por exemplo, carregam dentro de si um gigantesco buraco energético, de mágoas da tenra infância, que as isola completamente do seu verdadeiro ser. Sua esperança é que a pessoa com quem estão envolvidas possa lhes dar a conexão que anseiam. Frequentemente, elas também não estão conectadas com o ser. Assim, temos duas pessoas desconectadas tanto no nível espiritual quanto no nível pessoal. O relacionamento não tem qualquer tipo de força que lhe dê fundamento ou solidez. (SOMÉ, 2009, p. 30.)

Entretanto, aos poucos, as mulheres africanas vão se adaptando às diferentes realidades nos relacionamentos com africanos e brasileiros nessa diáspora, em relações marcadas pela distância geográfica, com ausência de carinho, bem como a prática como “ficar”. Senão, vejamos:

Minha relação com os homens brasileiros..., eu já namorei dois brasileiros. Um, durou uns 6-7 meses, o outro durou um ano e poucos meses. Me desculpe dizer isso aí, os africanos normalmente não dão carinho como os brasileiros. Os brasileiros são mais carinhosos, mais atenciosos. Esse é o meu ponto de vista. Mas só que os africanos assim, não ligam, não ficam com você muito tempo, essas coisas, porque é cada um por si. Atualmente eu não tenho namorado, mas tô ficando. Nós nos conhecemos na festa. É africano. A família dele não me conhece, os amigos sim, me conhecem. Às vezes nos vemos duas vezes por semana. Acredite ou não, duas vezes por semana, às vezes uma, desde a semana passada que não vejo ele não, é muito tempo sem lhe ver. Mas também é porque ele mora longe, ele mora em Maracanaú. Nós nos vemos no máximo, duas vezes por semana. Todos os dias ele me liga, me manda mensagem, todos os dias, aí fica aquela saudade (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Sim, eu namoro com meu namorado. É namorado. Nós nos conhecemos em África, na Guiné-Bissau, há cerca de cinco anos. A família dele me conhece mais ou menos. O carinho é ótimo. Ele é ótimo. A gente se ama. A gente não se vê por que ele está longe há cerca de cinco meses, ele está na Holanda. Ele mora lá, trabalha lá. As pessoas sabem que nós somos namorados. Ele me assume e eu assumo ele. [...] Eu recebo apoio dele, só dele, dinheiro, presentes, ele me ajuda a pagar aluguel. Costumo sair com ele para festas, passear, praia, curtir. Nunca namorei nenhum brasileiro, guineense também nunca namorei. Somente meu namorado, o cabo-verdiano. Ele é o único namorado que eu tive. Estamos juntos há seis meses, ele voltou ficou dois meses, aí voltou pra Holanda (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Nos relacionamentos afetivos das mulheres verificavam-se diversas formas de arranjos, desde namoros com africanos, seja do mesmo país e etnia e, algumas vezes como com homens brasileiros. Seus relacionamentos às vezes encarnavam nítidas relações de submissão a envolver dependência econômico-financeira. As moças africanas costumavam relacionar-se, particularmente, com homens que contribuíssem para seu equilíbrio financeiro. Nesse cenário, percebo que as mulheres negras, particularmente as africanas, ocupam o último lugar em termos de preferências afetivas em Fortaleza. Tal situação pode ser reflexo da representação histórica, existente sobre a mulher negra na estrutura social da sociedade brasileira que, por sua vez, parece ser incorporada pelos homens africanos e brasileiros (LANGA, 2014).

Diante desse preterimento afetivo, além dos passeios aos *shoppings centers* aos finais de semana, as idas aos bares e festas, bem como o espaço doméstico representavam os poucos espaços e momentos de lazer e de afetividades que as mulheres imigrantes dispunham. As festas ocorriam regularmente, em média duas vezes a cada mês, em clubes noturnos e boates de Fortaleza, constituem momentos privilegiados de interações e negociações identitárias entre as mulheres e homens africanos e brasileiros.

Contudo, a festa não tinha mesmo significado para homens e mulheres africanos, pois, a posição das africanas nessas festas era um tanto ambígua: eram elas quem cozinhavam, lavavam a louça, limpavam e organizam o espaço. Mas, no final eram as mulheres brasileiras que se davam bem com os homens africanos e brasileiros, levando vantagem nesse mercado afetivo multinacional. Assim, as mulheres africanas não mostravam o mesmo entusiasmo que os homens diante da festa, demonstrando certo mal-estar. Vejamos seus relatos:

Eu costumo ir pouco aos eventos africanos porque eu evito e, tenho meus motivos que eu não quero falar. Costumo ir de vez em quando aos eventos organizados por brasileiros com minhas amigas (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Eu costumo ir às festas, às calouradas às vezes, nem sempre. Vou a algumas festas organizadas por brasileiros e outras por africanos. Quando tem dança, quando os africanos organizam algum evento, eu costumo ir divertir. É difícil eu sair para outros lugares. Eu só saio quando os africanos organizam alguma festa, aniversário, eu costumo ir. Só festa africana. É difícil eu ir a eventos organizados por brasileiros (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Eu vou às festas africanas. Todas não, mas sempre que posso, eu vou. Também vou às festas organizadas pelos brasileiros. Festa “africana” é uma coisa legal. Eu tiro todo o stress, fico alegre, naquele momento eu sou eu, tô ocupando meu momento mesmo (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

De fato, os casais interracialis constituídos por mulher africana e homem brasileiro eram raros nesses eventos, o mesmo não acontecendo com os relacionamentos interracialis e interracialis constituídos por mulher brasileira e homem africano, ou mulher africana e homem africano. Para enfrentar essa desvantagem, as mulheres africanas apresentavam diversas estratégias, como o investimento e valorização na aparência pessoal, por meio de roupas ousadas e “abrasileiradas”, saias e *shorts* curtos, roupas africanas coloridas, diversos acessórios como óculos, pulseiras, colares, tranças africanas ousadas, extensões e mechas

ocidentais nos cabelos. Também frequentavam academias de musculação e de ginástica, mantendo uma preocupação com o corpo e estilos de vida “saudáveis”.

Em seus relatos afetivos, as mulheres africanas apontavam diferenças significativas nas suas interações com homens africanos e brasileiros, nos quais, os últimos aparecem como mais carinhosos menos algozes que os africanos. Nesses relacionamentos, percebi suas preferências por homens que fossem sensíveis à sua condição financeira e que contribuíssem para “ajudar” e dividir as despesas cotidianas. Nessas afetividades, é necessário destacar a infidelidade e a violência doméstica que parecem permear e estruturar as suas relações afetivas com homens africanos e brasileiros. De fato, são notórias as queixas de mulheres africanas sobre a violência nos seus relacionamentos com homens africanos e brasileiros, conforme mostram as narrativas abaixo:

Os homens brasileiros são muito carinhosos, entendem sabe, muito compreensivos. Mas o único defeito é o ciúme. As mulheres brasileiras hiii..., são doentes de ciúmes também! O que é diferente nos homens brasileiros, não tem muita diferença não. São gatos que nem os nossos neguinhos. A diferença é que eles são muito mais carinhosos. Os africanos, eles são uns gatos, não tem como não ver, esse corpaço também, meu Deus! Todo o mundo sabe né. [...] Namorar um brasileiro é preciso ter um coraçãozão pra aguentar. Além de ter cultura diferente, maneira diferente, eles são ciumentos e, aí a gente tem que adaptar a isso. Você vê aqui, todo o mundo brinca, se abraça, mas sem segundas intenções, aí eles não entendem isso desse jeito. Eu entendo que deve ser a cultura deles e tal. A gente brinca, dança, se abraça, oi meu amor e tal. Mas é brincadeira de amigo, nada a ver, não tem que ter alguma coisa (Nanana, entrevista, 19/03/2012, Fortaleza).

Deixa os brasileiros com as safadezas deles. As meninas brasileiras dizem que os homens brasileiros são safados, mas são carinhosos, foi o que eu vi. Os africanos não são carinhosos, são muito brutos, batem as mulheres. A maioria são brutos. Eles não ajudam. Só o meu namorado ajuda. Mas ele é africano de Cabo-Verde. Não é isso não. Tem uns meninos africanos de Guiné-Bissau que são bons. Eu tô falando da maioria dos homens africanos. Eu vivo lá na África, Guiné-Bissau, meu país eu conheço. Eu tô falando da maioria que não presta, que batem as mulheres sem fazer nada, ficam grossos com as mulheres. E aqui no Brasil, aquela lei do brasileiro (Maria da Penha) eu acho boa. Às vezes as pessoas perdoa, que a pessoa já acostumou de ser grosso, é grosso mesmo sem parar. Você pode tentar ajeitar a pessoa para deixar de ser grosso. Os brasileiros são mais carinhosos. Mas eles também têm uma coisa na cabeça, aqueles ciúmes bestas. Eles não assim, mas que eles gostam de matar, meu Deus do céu (Xiluva, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

O que me atrai é porque os homens e mulheres brasileiras, eles são muito românticos, isso eu percebo. A diferença dos africanos e brasileiros, é que os homens brasileiros são românticos, mas os homens africanos gostam de ajudar

as mulheres, ajudam as mulheres, não só, mas ajudam. Eles se preocupam contigo, eles perguntam se você já comeu, se você já pagou aluguel, já pagou a luz, essas coisas (Nyelete, entrevista, 13/03/2013, Fortaleza).

Na diáspora em Fortaleza, as moças africanas apresentam escolhas afetivas que revelam preferências por categorias como classe, raça, grupo étnico, revelando a existência de atração por homens com características étnicas próximas ou semelhantes, ou seja, tendendo à homogamia social. Desse modo, as mulheres africanas revelam preferência por homens do mesmo tom de pele, do mesmo país e, se possível da mesma etnia.

As escolhas afetivas das mulheres africanas aproximavam-se à realidade descrita por Crenshaw (2002) como *interseccionalidades*, por se fundarem em determinadas características físicas, fenotípicas, sociais e econômicas atraentes ou discriminatórias que, podem se sobrepor ou intersectar, juntando diversos marcadores e conexões complexas. Tais preferências demonstram escolhas políticas inconscientes ou não, moldadas no contexto da migração e vivência na cidade de Fortaleza. As interseccionalidades afetavam mais as mulheres africanas do que aos homens, apresentando dificuldades de inserção na sociedade de acolhida. Tais escolhas, longe de serem fruto da coincidência, do acaso, da paixão ou mesmo do amor, revelavam escolhas criteriosas de parceiros conforme a classe social, ocupação, etnia, país de origem e mesmo a raça.

Considerações finais

O texto analisou o cotidiano de mulheres da migração africana em uma cidade do nordeste brasileiro. Tal mobilidade nasce do desejo de imigrar voluntário, legitimada por convênios acadêmicos entre o Brasil e países africanos, impulsionada por discursos governamentais de aproximação com o continente africano na primeira década e meia do século XXI. A televisão, as mídias virtuais, a presença de empresas brasileiras e de igrejas evangélicas neopentecostais nas nações africanas também desempenham papel de destaque nessas mobilidades. Nesse contexto migratório, a distinção parece ser a característica marcante, assim como as identidades heterogêneas, multiculturais que marcam suas vidas na cidade de Fortaleza, negociadas enquanto mulheres, africanas, negras e imigrantes. As mulheres ocupam uma condição peculiar nesse deslocamento, apresentando experiências e inserções diferentes das dos homens. Sua condição de negras e imigrantes as coloca numa posição de subalternidade distinta dos homens no tocante à educação, trabalho, relações de gênero e mercado afetivo, apresentando menores

oportunidades de inserção no mercado da educação e do trabalho. Um exemplo disso é o fato de a maioria delas conseguir terminar os cursos de graduação e não conseguir cursar a pós-graduação. Além desse fato, existe uma dependência econômica em relação às famílias de origem, mas também diante dos companheiros na sua vivência no Brasil.

Mesmo diante de dificuldades, elas apresentam suas estratégias e táticas, como a escolha de namorados sensíveis à sua condição financeira e social. Diante da alteridade, das distintas formas de discriminação e de inclusão, ocorrem processos de interpelação raciais e de resignificação identitárias, nos quais, as africanas passam a assumir-se negras, heterossexuais, estudantes e trabalhadoras e pertencentes às diferentes igrejas cristãs. Tais resignificações identitárias são fruto do encontro com a diversidade racial, sexual, de gênero e de classe no Brasil.

Referências

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 2004.

BERQUÓ, Elza. *Nupcialidade da População Negra no Brasil*. Campinas: NEPO-UNICAMP, 1987.

COSTA, Claudia. Feminismo e Tradução Cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. *Portugueses Cultural Studies*, 4 Fall, p. 41-65, 2012.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.10, n.001, jan. 2002, p. 171-188.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In _____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. (Org.) SOVIK, Liv. 1ª ed. atual. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 25-48.

GONÇALVES, Marco; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia. Introdução. In: (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 9-17.

GONÇALVES, Marco. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p.19-39.

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

GREEN, Nancy. Mudando paradigmas em estudos de migração. De homens para mulheres para gênero. Trad. Andréia Veríssimo, Rev. de Litiane Macedo. In: AREND, Silvia et al., (Orgs.) *Diásporas, Mobilidades e Migrações*. Florianópolis: Editora Mulheres. 2011, p. 35-46.

LANGA, Ercílio. Migração Estudantil Internacional: experiências de inserção de africanos no contexto universitário brasileiro. Terceiro Milênio: *Revista Crítica de Sociologia e Política*, vol. 8, n. 1, jan./jun. p. 230-254, 2017.

_____. O lugar das mulheres e a questão dos direitos humanos: um olhar sobre experiências, dramas e interseccionalidades de mulheres africanas na cidade de Fortaleza-CE. In: ROCHA, Marcos (Org.). *Direitos Humanos, Sociedade e Política*. (Coleção Outros Olhares). Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016, p. 129- 152.

_____. Diáspora Africana no Ceará: representações sobre as festas e as interações afetivossexuais de estudantes africanos(as) em Fortaleza. In: *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 2, n.1, p. 102-122, 2014.

MARINUCCI, Roberto. Feminization of Migration? REMHU – *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Contextualização Ano XV, n. 29, p. 5-22, 2007.

MOURÃO, Daniele. *Identidades em Trânsito: África “na pasajen”* identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas. Campinas: Arte escrita, 2009.

PACHECO, Ana Cláudia. *Mulher Negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre a maneira de se relacionar*. São Paulo: Odysseus, 2009.

SOUZA, Claudete. *A Solidão da Mulher Negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro em São Paulo*. 2008, 185 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

SPIVAK, Gayatri. *Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Print.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner. (Trad.) RODRIGUES, Herbert, (Rev.) DAWSEY, John. *Revista Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, p. 177-185.

Recebido em 11 de julho de 2019.

Aceito em 17 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

“Surto importado”: migrações de crise no Brasil na década de 2010

Ana Carolina Santos da Costa Maia

Doutoranda em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social – IMS/UERJ

Rogério Lopes Azize

Doutor em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRRJ
Professor Adjunto no Instituto de Medicina Social – IMS/UERJ

RESUMO

Este artigo discute aspectos da economia da distribuição da diferença entre migrantes chegados ao Brasil a partir de dois casos emblemáticos da década de 2010: os haitianos e os venezuelanos. O material empírico analisado são reportagens jornalísticas sobre a chegada desses migrantes no país, nas quais são veiculadas percepções de gestores, políticos, organismos internacionais/ONGs e da própria população brasileira, com foco especial em supostos riscos que estes fluxos migratórios oferecem à saúde no Brasil. Tanto o fluxo de haitianos como o de venezuelanos no país - que atingiram seu auge em momentos distintos, mas que guardam entre si similaridades - são “bons para pensar” a produção de fronteiras simbólicas a partir da mobilização de alguns marcadores da diferença presentes na construção da imagem desses migrantes. A partir da observação de uma repetição nas reportagens de certa retórica associada ao perigo sanitário que essas populações representariam, buscamos analisar a dimensão de contágio que se reflete nestas menções a patologias e metáforas de perigo acionadas na descrição do maciço fluxo de migrantes. Os termos escolhidos para qualificar a chegada dessas pessoas ao país - “invasão”, “colapso”, “catástrofe” - constituem um ponto de inflexão, sobretudo a partir do caso venezuelano, na construção de um discurso hegemônico sobre o Brasil como acomodador exemplar de diferenças raciais, étnicas e culturais.

Palavras-chave: Migração; Refúgio; Saúde; Nação.

“Imported outbreak”: crisis migrations in Brazil in the 2010’s

ABSTRACT

This paper aims to analyze the economy of distribution of differences among migrants in Brazil in the 2010’s. To that end, we analyze the case of the Haitians and Venezuelans. The empirical material consists of news reports regarding the arrival of these people in Brazil, in which perceptions of policy makers, politicians, NGOs and Brazilians themselves are shown, especially the ones focusing on alleged risks that these migrants bring to health in Brazil. Both the Haitian and Venezuelan flows in the country are good empirical examples of the production of symbolic boundaries constructed within the image of these migrants. The association between some nationalities and certain pathologies, along with the metaphors of danger used when describing the mass of migrants - “invasion”, “collapse”, “catastrophe” – constitute a turning point in the construction of a hegemonic discourse about Brazil as an exemplary accommodator of racial, ethnic and cultural differences.

Keywords: Migration; Refuge; Health; Nation; Race.

“Brote importado”: migraciones de crisis en Brasil en la década de 2010

RESUMEN

Este artículo analiza aspectos de la economía de la distribución de la diferencia entre los migrantes que llegan a Brasil a partir de dos casos emblemáticos de la década de 2010: los haitianos y los venezolanos. El material empírico analizado son informes periodísticos sobre la llegada de estos migrantes al país, en los que se transmiten las percepciones de los gerentes, políticos, organizaciones internacionales/ONGs y la población brasileña, con un enfoque especial en los supuestos riesgos que estos flujos migratorios ofrecen a la salud en Brasil. Tanto el flujo de haitianos como de venezolanos en el país, que alcanzaron su punto máximo en diferentes momentos, pero que tienen similitudes entre ellos, son “buenos para pensar” en la producción de fronteras simbólicas basadas en la movilización de algunos marcadores de diferencia presentes en la construcción de la imagen de estos migrantes. Con base en la observación de una repetición en los informes de cierta retórica asociada con el peligro para la salud que estas poblaciones representarían, buscamos analizar la dimensión del contagio que se refleja en estas referencias a patologías y metáforas de peligro desencadenadas en la descripción del flujo masivo de migrantes. Los términos elegidos para calificar la llegada de estas personas al país - “invasión”, “colapso”, “catástrofe” - constituyen un punto de inflexión, especialmente del caso venezolano, en la construcción de un discurso hegemónico sobre Brasil como un acomodador ejemplar de diferencias raciales, étnicas y culturales.

Palabras clave: Migración; Refugio; Salud; Nación.

Introdução

Em termos globais, 70,8 milhões de pessoas foram forçadas a se deslocar de seus países de origem ao final do ano de 2018, de acordo com relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (UNHCR, 2019). As últimas décadas do século XX alçaram a retórica dos direitos humanos para o centro do debate sobre o gerenciamento de trânsitos de migrantes dentro de Estados-nação. Localmente, o período de redemocratização brasileiro inscreveu no discurso público das elites brasileiras que governaram o país imediatamente ao pós-ditadura o arcabouço dos direitos humanos (FACUNDO NAVIA, 2019). Ademais, a expansão econômica experimentada nos governos petistas nos anos 2000 e parte dos anos 2010, aliada a um reposicionamento geopolítico do país como uma liderança regional criaram as condições para que o país se tornasse um destino atrativo para migrantes. Um documento publicado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, por exemplo, atesta que o órgão assiste atualmente mais de 420 mil pessoas que se encaixam em uma dessas categorias na América Latina (ACNUR, 2019). Considerando que, até 02 de janeiro de 2019, havia pouco mais de 161 mil solicitações da condição de refugiado em trâmite no Brasil e que mais de 61 mil eram de venezuelanos (BRASIL, 2019), pode-se perceber um crescimento significativo dos fluxos de deslocados.

No que se refere ao debate sobre refúgio, migração, deslocamentos forçados, os números são sempre bastante expressivos e, sem dúvida, necessários para que se tenha um panorama quantitativo do quadro atual. Ao mesmo tempo, são também necessários investimentos de caráter qualitativos, etnográficos ou não, que sigam pistas no sentido de uma melhor compreensão de como este fenômeno tão heterogêneo é representado. Trata-se de uma tentativa de compreender como os recentes fluxos migratórios para o Brasil tem provocado, afetado e convocado os atores envolvidos no refúgio no âmbito global e local, como agências humanitárias, governos nacionais, sociedade civil e os próprios grupos de migrantes.

Neste artigo, pretendemos analisar as metáforas e representações em jogo na construção da imagem dos migrantes que vêm para o Brasil a partir de reportagens jornalísticas veiculadas sobre as duas nacionalidades que mais chegaram ao Brasil na década de 2010: haitianos e venezuelanos. Nossa proposta é elaborar uma reflexão sobre a economia da distribuição da diferença que caminha *pari passu* ao processo de acomodação (ou não) dessas populações no país de destino, lançando mão de algumas noções constitutivas da identidade nacional discutidas por autores do pensamento social

brasileiro. A partir de reportagens de veículos de comunicação de massa que problematizam especialmente, mas não exclusivamente, questões relacionadas ao campo da saúde, discutimos a construção da imagem desses migrantes geradas a partir da percepção de que sua vinda condensada durante a década de 2010 se tornaria uma constante, e não apenas algo esporádico e situado.

O investimento deste artigo nasce de um incômodo e de uma sensibilidade. Ao construir uma pesquisa que tinha como objetivo compreender como profissionais de saúde, gestores ou membros de equipes de saúde da família, construíam um fluxo de atendimento e cuidado para uma população migrante no Rio de Janeiro (Maia, 2018), percebemos que alguns fluxos migratórios para o Brasil geravam significativa produção midiática. Não procuramos, entretanto, lançar mão de uma busca exaustiva por reportagens que tratassem de haitianos e venezuelanos. Buscamos, ao invés, refletir sobre um aspecto que se mostrou repetitivo no material: um tom que parece remeter a uma noção de contágio e perigo (Douglas, 1976), seja ele explícito de forma mais evidente na possibilidade de trânsito de doenças, de demandas excessivas ao sistema de saúde pública, seja ele de caráter mais simbólico.

Migrante ou refugiado: quando o borramento da fronteira é produtivo

A concessão do estatuto do refúgio está flagrantemente relacionada, no Brasil, à violação de direitos humanos, na figura da lei 9.474/97. Esta funciona como dispositivo que produz uma “exegese operante que classifica e organiza as pessoas” (FACUNDO, 2014, p. 106) e almeja produzir duas categorias distintas alocadas dentro de uma economia moral: a do migrante econômico, que deixa seu país de forma mais ou menos planejada para buscar prosperidade no país de destino, e a do refugiado, que é repentinamente obrigado a emigrar e teme voltar ao país de origem.

A nível internacional, o primeiro grande marco do refúgio data da Convenção de Genebra, de 1951, aprimorada posteriormente pelo Protocolo de Nova York, de 1967. O ponto de tensão era o fato de que Convenção de 1951, fruto do pós-Segunda Guerra, contemplava apenas eventos ocorridos em data anterior a 1º de janeiro de 1951 no continente europeu. Tais limitações foram modificadas pelo Protocolo, que sustou suas limitações geográfica e temporal da Convenção. No contexto latino-americano, temos na Declaração de Cartagena de 1984 a cristalização da compreensão de que experiências de violação de direitos humanos relacionadas aos períodos ditatoriais que a região atravessou

podem dilatar o número de sujeitos contempláveis pelo estatuto, que se encaixariam exemplarmente na categoria “refugiados”. A Declaração criou as condições para que alguns países latino-americanos - Argentina, Belize, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Paraguai, Peru e Uruguai - a incorporassem em seu ordenamento jurídico via legislação interna.

A partir das narrativas acionadas nas reportagens, procuraremos demonstrar que os maciços fluxos de haitianos e venezuelanos provocaram um borramento da fronteira entre “refugiado” e “não refugiado”. Em outras palavras, houve um certo esvaziamento formal da atual compreensão da categoria do refúgio, que passou a ser concedida de forma ambígua para haitianos e venezuelanos. A exemplo das mudanças no escopo das categorias de proteção provocadas pelo contexto de pós-Segunda Guerra na Europa e de ditaduras na Latinoamérica, sustentamos que a ambiguidade da figura do “refugiado ambiental” haitiano e do refugiado venezuelano que não detém formalmente o estatuto do refúgio, tem o efeito de reposicionar o que se entende como tipo ideal de refugiado. Outros caminhos jurídicos são traçados para endereçar tanto a chegada de haitianos quanto de venezuelanos; de forma similar, o Estado brasileiro reorganiza suas redes de atenção para os que ficaram de fora da concessão do estatuto formal do refúgio.

A vinda haitiana, causada sobretudo pelo terremoto que devastou o país na tarde do dia 12 de janeiro de 2010 e atingiu 7 graus na escala Richter, deslocou a percepção de que haitianos eram apenas migrantes econômicos e abriu caminho para a emergência da categoria de “refugiado ambiental” (CLARO, 2015). As consequências do desastre ambiental no Haiti confrontaram as autoridades brasileiras, já que não havia até aquele momento uma categoria jurídica que endereçasse especificamente esse tipo de migração de crise no Direito Internacional. O caso haitiano fugia do escopo dos dois principais marcos regulatórios do refúgio: a Convenção de Genebra, de 1951, e o Protocolo de Nova York, de 1967, não entendem que causas ambientais podem produzir um refugiado. De acordo com a autora (CLARO, 2015), foi-se criando o entendimento jurídico de que a terminologia “refugiado” não é exclusividade do Direito Internacional dos Refugiados, e que outras categorias de refugiados podem coexistir nesse campo. Dessa forma, a autora defende que o que se convencionou chamar de “refugiados ambientais” são “refugiados não-convencionais”, ainda não percebidos pelos organismos internacionais e autoridades migratórias como o tipo ideal de refugiado.

Em relação aos venezuelanos, são os que atualmente mais solicitam o estatuto do refúgio e os que menos têm seus pedidos deferidos (BRASIL, 2019). Durante o ano de

2018, por exemplo, foram pouco mais de 61 mil solicitações de refúgio contra apenas 5 concessões do estatuto pelo Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), órgão deliberativo que se encarrega de decidir quem ganha ou não o estatuto (BRASIL, 2019). Em junho de 2018, o governo brasileiro reconheceu a situação venezuelana dentro do registro de violação de direitos humanos, acionando mecanismos de facilitação da tramitação das solicitações de refúgio. Os efeitos de tal medida parecem ambíguos: ainda que supostamente pareça mais fácil que venezuelanos consigam o estatuto, na prática isso não se confirma.

De acordo com um recente relatório intitulado “Perfil Socioeconômico dos Refugiados no Brasil”, publicado em maio de 2019 e referente ao ano de 2018, há um total de 5.314 refugiados reconhecidos no Brasil. Declaram-se “pardos” ou “negros” 58,74% deles, enquanto 40% se declaram brancos. A utilização de serviços públicos brasileiros por essas pessoas é significativa no relatório: 91% utilizam ou já utilizaram serviços de saúde, enquanto 41% já utilizaram recursos educacionais. São beneficiários de políticas de seguridade social 17,8% deles, sendo a maioria absoluta destes (83%) beneficiários do Bolsa Família.

É verdade que o número de migrantes (refugiados ou não) no Brasil é ínfimo se comparado à realidade de países como os Estados Unidos ou europeus como Alemanha, França ou Itália - nos quais a proporção de migrantes em relação à população nacional varia entre 8% e 15%. No entanto, grande parte da retórica de crise acionada nas duas ondas migratórias foi amplificada a partir das experiências de pequenas cidades que receberam em um primeiro momento haitianos e venezuelanos: Brasileia, no Acre, e Pacaraima e Boa Vista, em Roraima, tiveram números que se aproximaram das taxas dos grandes países receptores de migrantes do mundo. Dessa forma, o termo “refugiado” adentra o vocabulário político brasileiro e culmina como assunto nos debates presidenciais de 2018, já que as administrações estaduais demandavam ajuda do governo federal para fomentar seus serviços públicos, sobrecarregados pela chegada dos migrantes.

Percebe-se, ao longo da exposição, uma certa indefinição na forma como utilizo a categoria “refugiado”. Em termos práticos, é razoável afirmar que nos casos de haitianos e venezuelanos, a polissemia tensionada do conceito abriu a possibilidade de que mais se incluam do que se excluam os interessados. Uma certa ambiguidade estratégica do conceito permite que, ainda que não detenham o estatuto legalmente, sejam percebidos e tratados como tal. Tanto o desastre ambiental que devastou o Haiti quanto o incremento da pobreza na Venezuela forneceram o ancoramento moral para que fossem vistas como

vítimas despossuídas, tipos ideais de refugiados - mesmo que não contassem com a proteção formal do refúgio.

O ponto que se quer fazer aqui é que esses exemplos contundentes demonstram que o ordenamento jurídico voltado para o manejo de populações deslocadas, tanto no âmbito internacional como no âmbito regional e nacional, é com frequência esgarçado para endereçar fluxos específicos.

O caso haitiano

A chegada de haitianos ao Brasil teve seu auge no ano de 2014, quando 16.779 pessoas solicitaram o refúgio (BRASIL, 2019). O desastre natural ocorrido em 2010 fomentou a emergência de uma ferramenta específica para endereçar a chegada haitiana, que passou ao largo do estatuto do refúgio: o visto humanitário, adotado pelo Estado brasileiro como resposta à chegada dessas pessoas. Embora não sejam oficialmente refugiados, os sentidos conferidos à sua emigração do país de origem inscrevem-se em uma chave de migração forçada, ainda que não sejam resultado direto “perseguição política”.

Os haitianos entraram no país principalmente pelo Acre, que passou por desafios no manejo da população refugiada:

Acre sofre com invasão de imigrantes do Haiti

(O Globo, 01/01/2012)

Migração em massa de haitianos deixa Brasiléia, no Acre, em “situação de colapso”

O governo do Acre considera que o município de Brasiléia (AC), de 21 mil habitantes, na fronteira com a Bolívia, já enfrenta uma “situação caótica e de colapso” em decorrência da presença de 1,2 mil imigrantes do Haiti na cidade. (...) “Até aqui a população tem sido solidária para com os haitianos, mas na verdade a situação agora é caótica e de colapso. A cidade inteira está com medo de doenças. O serviço de saúde, que deveria atender aos moradores, está concentrado agora no atendimento de haitianos”, disse o secretário de Justiça e Direitos Humanos do Acre, Nilson Mourão.

(Isto É, 04/01/2012)

Em uma mesma curta reportagem, “colapso”, “caótica”, “medo de doenças” são termos que compõem um campo semântico de perigo, contágio e inviabilidade para a recepção destes sujeitos, temperado pela condicionalidade de que “até aqui a população

tem sido solidária”, o que desenha um possível horizonte de tensão logo à frente. A visibilização dos haitianos deu-se, em alguma medida, a partir da associação entre essas pessoas e a chegada do vírus do ebola. O surto, que afeta a África Ocidental naquele momento, causou situações de discriminação em que haitianos foram tomados como africanos. Coube tanto aos haitianos quanto aos africanos residentes no Paraná e no Acre manejarem suas identidades nacionais de modo a negociar o estigma:

Após suspeita de ebola, haitianos enfrentam preconceito em Cascavel/PR

Segundo Polícia Federal, cerca de 2 mil estrangeiros vivem na região oeste.

Preconceito não é pela cor da pele, mas pela nacionalidade, diz haitiano.”

“O presidente da associação dos haitianos na cidade diz que muitos foram procurá-lo para pedir ajuda. ‘Os haitianos estão com medo, vários vieram falar comigo e pediram para explicar a diferença entre haitiano e africano e que não temos epidemia de ebola no nosso país. Peço para eles ficarem mais quietos, enquanto o medo das pessoas não passa, para não falarem muito’, diz. Ele faz um programa de rádio e aproveitou para divulgar mais sobre a doença. ‘É preciso divulgar que o Haiti fica na América Central e não na África e explicar sobre os sintomas e como é a transmissão.

Para o haitiano, o preconceito não é pela cor da pele, mas sim por causa da nacionalidade. ‘Eu já morei nos Estados Unidos, e aqui no Brasil o preconceito não é muito exagerado como lá. Tem pouco preconceito com relação ao negro. O maior preconceito é por sermos estrangeiros’, conta (...).

(G1, 14/10/2014)

O presidente da associação dos haitianos da cidade de Cascavel postula que o preconceito que enfrentam deve-se à nacionalidade, não à cor da pele. Para justificar essa percepção, se ancora na experiência que teve morando nos Estados Unidos. A este respeito, Oracy Nogueira (2007) propõe uma distinção analítica entre “preconceito de marca” e “preconceito de origem”. O primeiro, que ele atribui à experiência brasileira, tem como critério classificador o fenótipo; o segundo, parte da experiência americana, está relacionado à ascendência, e coloca as características físicas em segundo plano na classificação racial.

Isso ocorre porque a formação racial brasileira em muito difere da do país norteamericano, onde raça é uma categoria nativa classificatória central. Collins (2015), ao discorrer sobre que chaves são eleitas para interpretar desigualdades, postula existir uma estreita relação entre projetos de saber e formações raciais. A distribuição da diferença nos corpos acaba por estruturar sistemas classificatórios raciais, à moda de um “quadro de povos”. Nos Estados Unidos, a formação racial foi, nas palavras de Collins, “color

conscious”; não se nasce nos EUA sem ser adscrito a uma categoria como “negro”, “branco” ou “latino”. No Brasil, por outro lado, tivemos uma formação racial distinta, já que o projeto de saber que teve grande eficácia e que passa a reconfigurar a formação racial brasileira a partir dos anos 1930 é a ideologia da mestiçagem.

O que se desenhava nas primeiras décadas do século XX era um projeto de saber que ancorava as desigualdades em determinantes biológicos, o chamado racismo científico. Deste ponto de vista, algumas raças eram naturalmente superiores às outras. O corpo carregava em si um substrato físico-moral; era o reflexo de um universo metafísico. A obsessão por classificar e impedir quaisquer misturas entre as raças que compunham os territórios coloniais era tal porque se acreditava que qualquer raça pura é superior à mistura delas, numa equação que igualava mestiçagem à impureza. O diagnóstico desses teóricos era o da inviabilidade de uma nação coesa no Brasil.

O projeto de saber que vem se contrapor ao racismo científico tem na figura de Gilberto Freyre um de seus principais teóricos. Em sua tensionada relação com os teóricos da metrópole, Freyre aposta na viabilidade da nação brasileira justamente pelo que as teses racistas tomavam como nossa maior fraqueza: a miscigenação. Há um deslocamento de sentido: se a miscigenação era até então encarada como a causa da alegada inferioridade biológica e moral dos brasileiros, agora a marca da nação é justamente a mistura, em uma equação que iguala raça à nacionalidade. Refunda-se a nação e refunda-se o sujeito dessa nação: a raça brasileira. Sérgio Costa (2002) defende que Casa Grande & Senzala e Gilberto Freyre são as expressões maiores da afirmação de uma “brasilidade mestiça” como pré-requisito da constituição da comunidade política nacional.

É verdade que havia uma alquimia necessária para uma mestiçagem orientada no sentido do embranquecimento: o que Giralda Seyferth (1995) chama de “ciência das raças” na sua versão brasileira” redefine a identidade nacional a partir de uma integração hierarquizada no sentido do embranquecimento. Os mestiços, portanto, estão alocados em um quadro classificatório que lhe concedem ou retiram valor na medida em que seu fenótipo se aproxima ou se afasta dos brancos. Nos EUA, a miscigenação não criou categorias intermediárias entre o branco e o não-branco: um mestiço é necessariamente não-branco.

Decorre disso o fato de que no Brasil emergem categorias raciais intermediárias - sintetizadas na figura do mestiço - que, segundo Seyferth (1995), “serviram de modo admirável para reforçar o mito da inexistência de preconceito racial arraigado no Brasil”. Dessa forma, a formação racial brasileira é “color blind”, no sentido de que suprime a

categoria raça do debate público. É interessante que o haitiano da reportagem acima mobilize sua experiência anterior nos EUA para defender que o preconceito sofrido por ele não é de marca, na medida em que frisa que sua origem não é africana. Parece que, para os moradores de Cascavel, a cor da pele é menos importante do que a nacionalidade do migrante. Isso parece colocar em xeque a ideia da sociedade brasileira como uma em que a ideia de origem emula, em alguma medida, marcas raciais. Isso também permitia que africanos do Senegal se passassem por haitianos no Acre, na tentativa de evitar discriminação por origem:

Por causa do ebola, africanos no Acre dizem ser haitianos

"Dissemos que somos haitianos. Se dissemos que somos do Senegal, volta todo mundo", disse à Folha um jovem de 29 anos que pediu para não ser identificado. (Folha de SP, 15/09/2014)

O caso venezuelano

Se os migrantes haitianos conseguiram ser mais ou menos incorporados ao Brasil via visto humanitário, o caso dos venezuelanos talvez represente um ponto de inflexão na história recente do país pelo volume sem precedentes da entrada dessas pessoas. De acordo com a 4ª edição do dossiê “Refúgio em Números”, publicado pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública em julho de 2019 e referente a todo o ano de 2018, o número de venezuelanos em deslocamento forçado ultrapassa 4 milhões em todo o mundo. Eles compuseram 77% do total de solicitações de refúgio para o Brasil em 2018, sendo que Roraima é o estado da federação com o maior número de solicitantes (63%), passando com folgas o segundo e terceiro lugar nesse quesito (Amazonas com 13% e São Paulo com 12%).

No tocante ao reconhecimento do estatuto refugiado, todavia, os venezuelanos foram a nacionalidade com menos refugiados reconhecidos no ano de 2018: apenas 5. Em junho de 2018, ao classificar a situação venezuelana como “grave e generalizada violação de direitos humanos”, o CONARE inaugura um movimento aparentemente paradoxal: inscreve o deslocamento venezuelano em um registro de violência que legitima o tratamento excepcional dado pelo Estado brasileiro a esses fluxos, ao mesmo tempo em que reserva a categoria moral “refugiado” para outros tipos de migrantes. Para fins de comparação, basta observar que 36% dos refugiados atualmente reconhecidos no Brasil são da Síria e 15% da República Democrática do Congo, ao passo que apenas 4% são venezuelanos. Foram também os venezuelanos que mais tiveram processos de solicitação

de refúgio extintos em 2018, fundadas em desistências da parte dos solicitantes ou autorização de residência no país pelo governo brasileiro (BRASIL, 2019). Aqui se vê como permeabilidade da fronteira entre migrante e refugiado pode ser produtiva. Em sendo a fronteira que separa o migrante do refugiado uma demonstração de poder - o Estado brasileiro determina, via legislação, quem detém o estatuto -, fechá-la nem sempre é estratégico. Tem-se um número ínfimo de venezuelanos reconhecidos como refugiados; no caso venezuelano, entretanto, é difícil afirmar que essa diferença - imigrante vs. refugiado - impacte na proteção que essas pessoas recebem do Estado brasileiro. Ainda que haja um marco jurídico específico que regula o sujeito do refúgio, criou-se em Roraima uma espécie de regime de excepcionalidade: ainda que não se tratem de refugiados por direito, o são de fato, já que há um movimento de reorganização das redes de atenção provocada desde 2017.

O aumento de solicitações, que atinge seu pico em 2018 (o país recebeu 80.057 solicitações nesse ano, contra 33.866 do ano anterior), deve-se quase que inteiramente à maciça chegada de venezuelanos no Brasil, sobretudo pela cidade de Pacaraima, no extremo norte de Roraima. Em resposta, é criada em 2017 a Operação Acolhida, garantida operacionalmente via Medida Provisória do governo federal e que tem três estágios: ordenamento da fronteira - que envolve vacinação obrigatória -, criação de abrigos de refugiados e interiorização dessas pessoas para outros estados da federação. Diversos atores estão envolvidos no endereçamento dos fluxos migratórios venezuelanos no país em Roraima: Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, Organização Mundial da Saúde, algumas pastas - Ministério da Saúde, Casa Civil, Ministério da Justiça e Ministério do Desenvolvimento Social -, universidades federais, exército brasileiro, governos estaduais e municipais.

A chegada dos venezuelanos ganhou visibilidade também a partir da ocorrência de casos de sarampo entre venezuelanos, patologia já eliminada àquela altura no Brasil. O primeiro deles foi o caso de um bebê de 1 ano diagnosticado em uma praça no centro de Boa Vista em fevereiro de 2018, que motivou imunizações diversas na capital:

Surto de sarampo importado da Venezuela faz Saúde de RR antecipar campanha de vacinação tríplice viral
(G1, 05/03/2018)

A partir disso, acionou-se um comando interministerial de operações integradas em casos de desastres e emergências em saúde no âmbito da Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS). Equipes técnicas emergenciais foram enviadas à fronteira em Pacaraima, bem como a Boa Vista, e são atualmente coordenadas por equipe técnica ligada à SVS, em uma tentativa de coordenar processos de trabalho dos diferentes atores institucionais que endereçam a questão da migração venezuelana para o estado. Soma-se às metáforas de perigo já mencionadas a ideia de um “surto importado”.

Visto que o Brasil possuía certificado de eliminação do sarampo e que o último caso registrado no estado datava de 2015, a secretaria de saúde do estado disponibilizou 100 mil doses de vacina contra essa patologia e acionou o Ministério da Saúde, que cedeu 420 mil doses - o suficiente para imunizar quase a totalidade da população do estado. Na mesma reportagem do site G1, a coordenadora geral de vigilância em saúde do estado divulga intenção de se construir um cordão sanitário em resposta aos casos reportados:

"O Ministério da Saúde entendeu que deveríamos antecipar porque é mais fácil trabalhar isso aqui, já que a população fica em torno de 500 a 600 mil pessoas, do que isso adentrar o país. Então, os olhos estão voltados para Roraima, para que a gente consiga estancar esse surto e ele não adentre outros estados".

No campo das associações negativas ligadas aos venezuelanos, temos também uma espécie de reatualização da guerra biológica do mundo bipolar dos anos 1980:

É #FAKE texto que diz que nova dipirona importada da Venezuela contém vírus mortal

Mensagem tem se espalhado na web. ANVISA esclarece que texto que circula em aplicativos de mensagens e redes sociais é falso.

“Notícia importante. Vírus contido em medicamento importado da Venezuela para o Brasil. Rádio Nacional de Venezuela. Aviso urgente. Cuidado, não tomem o novo dipirona que vem escrito S/500. É um novo dipirona importado da Venezuela muito branco e brilhante. Os médicos provam que contém vírus Marburg, considerado um dos vírus mais perigosos do mundo e com alta taxa de mortalidade. Alerta sua família e seus amigos. Por favor, partilhe essa mensagem para todas as pessoas e familiares e salve vidas das mesmas. Eu fiz a minha parte e agora é a sua vez. Lembre-se de que Deus ajuda quem ajuda aos outros. Fiquem atentos, irmãos. Repassem.”

(G1, 06/08/2018)

Parecia, no entanto, que a viabilidade da conformação desses imigrantes ao estado, a partir de uma intervenção educativa e sanitária bem orientada, poderia sanar a situação em Roraima. Acertados os termos da acolhida, parecia que a situação dos venezuelanos teria desfecho parecido com os migrantes do Haiti e que uma espécie de “nação Roraimense”, alinhada aos novos fluxos migratórios Sul-Sul, acomodaria esses migrantes.

O marcador de classe é central para que se entenda o escalonamento da percepção negativa dos venezuelanos em Boa Vista e Pacaraima. Há uma confluência entre o incremento substancial do fluxo de migrantes para Roraima justamente no momento em que o investimento em serviços e políticas públicas, à moda de um “proto-Estado de Bem-Estar Social” que vinha ganhando forma nos últimos ciclos, estão em franca decadência. Chefes do executivo dos níveis estadual e municipal se manifestaram acerca da situação de sobrecarregamento dos serviços públicos do estado, que viu sua população crescer em 10% com a chegada dos venezuelanos, uma proporção explosiva para o estado menos populoso do país.

É verdade que a campanha vitoriosa da extrema-direita nas eleições presidenciais brasileiras de 2018 mobilizou um nacionalismo peculiar que se mostrou eficaz: uma narrativa que exclui a esquerda política da nação brasileira projetada e que confere a essa esquerda, por contraste, um status de nação inimiga. Isso criou as condições para que a percepção que tinham os brasileiros da entrada maciça de venezuelanos no país estivesse diretamente atrelada, ao menos entre uma classe média baixa empobrecida que acumulava sentimentos antissistêmicos, a uma certa resistência ao governo venezuelano. A esquerda política é unificada sob a insígnia do “comunismo” e “Virar uma Venezuela”, para os ideólogos da direita que conseguiram tornar este discurso eficaz, é o espantinho que se deve a todo custo evitar, sinônimo do pior produto possível da aplicação dos preceitos esquerdistas no país. “Ditadura”, “judiciário corrompido”, “eleições fraudadas”, “prisões sumárias e injustificáveis de opositores do regime”, “país miserável”, essas seriam algumas das expressões utilizadas para descrever o regime e a situação da Venezuela desde o governo de Hugo Chávez (1999-2013). A realidade se impõe: o número de imigrantes venezuelanos no mundo ultrapassa 3 milhões sob a batuta de seu sucessor político. No entanto, ao compararmos os governos Chávez e Maduro, há razões para acreditar que o êxodo maciço de venezuelanos desde 2017 se deva menos a um suposto regime ditatorial e mais a uma profunda crise econômica - em parte provocada, é verdade - que vem corroendo os ganhos sociais do governo antecessor. É nesse ponto que a classe entra em cena: cria-se uma situação em que a população nacional, crescentemente empobrecida, se vê em uma competição com os venezuelanos por serviços públicos cada vez menos

presentes devido às políticas de austeridade que diminuiram gastos sociais em saúde e educação:

“Eu não sei mais o que fazer”, diz Teresa Surita, prefeita de Boa Vista, sobre chegada de venezuelanos

[Em resposta à questão “Os venezuelanos demandam muitos serviços públicos?”] Sim. Hospitais, vacinas, escolas e limpeza pública. Eles procuram os serviços assim como os brasileiros. Quando chegam nos postos de saúde, por exemplo, vão entrar na fila com os brasileiros. Os brasileiros hoje são minoria e sentem que estão perdendo seus direitos. Os brasileiros vão esperar mais tempo na fila, as escolas estão lotadas, e, se continuar nesse ritmo, vamos entrar com déficit em 2019. E aí entra a dificuldade com o governo federal.
(Época, 26/08/2018)

O clima de animosidade entre brasileiros e venezuelanos teve seu ponto alto em 18 de agosto de 2018 em Pacaraima, quando cerca de 1,2 mil venezuelanos cruzaram a fronteira de volta para a Venezuela após sofrerem ataques nos quais seus acampamentos foram queimados e vandalizados por cerca de um grupo de mil brasileiros, que se organizaram por redes sociais após o relato de que um venezuelano teria agredido e assaltado um comerciante brasileiro. O ameaçador “até aqui a população tem sido solidária”, destacado por nós mais acima em uma reportagem sobre o caso haitiano, confirma-se como horizonte possível de violência e tensão, ainda que em outro contexto. Alguns vídeos gravados na ocasião mostram os moradores cantando o hino nacional brasileiro enquanto os venezuelanos cruzavam a fronteira.

"Foi um ato de vandalismo, mas foi preciso que acontecesse. Várias vezes pedimos ajuda às autoridades, mas não nos ouviram. Aqui não tem segurança. A população chegou ao seu limite e fez isso para que alguma atitude fosse tomada", relatou Kátia Souza da Silva, moradora de Pacaraima.
(G1, 19/08/2018)

A associação entre “comunismo” e “perigo” é flagrante dentro desse nacionalismo mobilizado pelo presidente brasileiro e que encontrou eco em parte significativa do eleitorado. O presidente brasileiro, a respeito das eleições presidenciais na Argentina que apontam uma provável vitória do campo progressista, espelha a retórica utilizada a respeito dos venezuelanos no norte do país para se referir à fronteira sul do Brasil:

Bolsonaro diz que RS pode virar Roraima se 'esquerdalha' vencer na Argentina

Bolsonaro disse que o Rio Grande do Sul pode se transformar em Roraima caso Cristina Kirchner volte ao poder, comparando a Venezuela de Maduro à Argentina. (...) “Vocês [gaúchos] podem correr o risco de, ao ter uma catástrofe econômica lá, como teve na Venezuela, ter uma invasão da Argentina aqui. Não queremos isso para os nossos irmãos”, afirmou, ao ser questionado por jornalistas.

(Folha de SP, 12/08/2019)

A retórica de que o Brasil poderia vir a se tornar “uma Venezuela” se replica aqui no outro extremo do país: agora é a Argentina que pode virar uma Venezuela, o Rio Grande do Sul pode virar Roraima, vizinhança pode virar invasão.

Em 21 de fevereiro de 2019, a fronteira entre Venezuela e Brasil é fechada por ordens de Maduro, que retaliava uma ação do líder opositor Juan Guaidó. Este articulava, junto aos governos de Estados Unidos, Brasil e Colômbia, a entrada de carregamento de alimentos e remédios na Venezuela. A iniciativa foi vista por agências humanitárias como a Cruz Vermelha e organismos internacionais como a ONU como uma tentativa de “politizar o conflito”:

Cruz Vermelha diz que terá ‘acesso livre’ para distribuir ajuda humanitária à Venezuela

Presidente da Federação Internacional da Cruz Vermelha afirmou que não aceitará interferência política, mas já admitiu a possibilidade de usar parte da ajuda que está retida nas fronteiras

(G1, 29/03/2019)

ONU pede a Maduro e Guaidó que parem de politizar assistência humanitária na Venezuela

(O Globo, 28/03/2019)

Alguns trabalhos como o de Mirian Ticktin (2011) e Anker e Lufkin (2003) apontam para a questão da padronização da ação humanitária, que se encarregaria de intervir “descontaminada pela bagunça da política” (TICKTIN, 2011, p. 253) em áreas de conflito. Há um esforço para desvincular a ação humanitária da geopolítica dessas regiões, o que é expresso no desvencilhamento de agências internacionais da entrada de ajuda na Venezuela - que foi provida, principalmente, pelos Estados Unidos. A fronteira foi reaberta em 10 de maio de 2019, após 78 dias. A gestão estadual que tomou posse em janeiro de 2019 mantém a mesma retórica de crise da gestão antecessora: o atual

governador do estado, Antonio Denarium, compareceu a uma audiência no Senado Federal no mesmo mês de maio, em que expôs dados da situação dos serviços de saúde e educação no estado. Segundo ele, mais de 5 mil filhos de venezuelanos estão matriculados em escolas estaduais; na saúde, 50% dos leitos hospitalares estão ocupados por venezuelanos.

Considerações finais

Entre 2011 e 2019, haitianos e venezuelanos foram os grupos de migrantes que mais solicitaram o estatuto do refúgio no Brasil, constituindo os dois maiores fluxos migratórios para o Brasil na década de 2010. Ainda que do ponto de vista dos números absolutos não pareça significativa se comparada ao trânsito migratório na Europa ou nos Estados Unidos, essas duas ondas migratórias colocam em xeque algumas noções do pensamento social brasileiro.

A migração haitiana - e os efeitos de sua presença maciça em pequenas cidades do Acre e Paraná - parece perturbar algumas percepções de Oracy Nogueira a respeito do “preconceito de marca” que seria a marca da sociedade brasileira. A associação entre ebola e africanos cria uma outra espécie de marca, a patologia ligada à origem, que é alçado à condição de elemento definidor da diferença entre haitianos e senegaleses naquele contexto. Ao mesmo tempo, via visto humanitário, cria-se um meio alternativo para conceder residência aos haitianos no Brasil, ao largo da categoria do refúgio. O caso venezuelano em Roraima, por sua vez, foi epicentro do corrosivo encontro entre, de um lado, contração do gasto público e piora de indicadores sociais e, de outro, a crescente utilização dos serviços públicos brasileiros pela vulnerabilizada população que cruza a fronteira. Ao mesmo tempo, uma reatualização do “perigo comunista” encarnado no espantinho da “Pátria Grande” parece se configurar com os novos alinhamentos de governos Latinoamericanos aos interesses norteamericanos - estes supostamente neutros.

No campo da biomedicina, as associações e metáforas de contágio e perigo acionadas na descrição de haitianos e venezuelanos reforçam a ideia da saúde como dispositivo atualizador de fronteiras diversas.

Inúmeros desafios se colocam para o Brasil e a América Latina nessa nova configuração dos fluxos migratórios no Sul Global. A crescente chegada de migrantes a partir do início da década de 2010 tem desafiado a organização das redes de atenção brasileiras e o tema já ganhou a arena pública. Mais do que encerrar o debate, este trabalho

se propôs a levantar questões acerca dos sentidos e significados em jogo no “novo quadro de raças e povos” que se configura nesse momento no país.

Referências

ANKER, Deborah E. [e] LUFTIN, Paul T. (01/03/2003), *Gender and the Symbiosis Between Refugee Law and Human Rights Law*. Migration Policy Institute, Migration Information Source. Disponível (on-line) em: <http://www.migrationpolicy.org/article/gender-and-symbiosis-between-refugee-law-and-human-rights-law>

ACNUR. *Protegendo refugiados no Brasil e no mundo*. 2019.

BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. *Refúgio em números*. 4ª edição. 2019.

CLARO, Carolina. *A proteção dos “Refugiados Ambientais” no Direito Internacional*. 2015, p.71. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2135/tde-08042016-155605/pt-br.php>> Acesso em: 10 de agosto de 2019.

COLLINS, Patricia Hill. *Intersectionality's definitional dilemmas*. Annual review of sociology, 41, pp.1-20, 2015.

COSTA, Sérgio. *A construção sociológica da raça no Brasil*. Estud. afro-asiáticos. [online]. 2002, vol.24, n.1, pp.35-61. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100003>>.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: Uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. São Paulo, Perspectiva, 1976.

FACUNDO NAVIA, Angela. *Êxodos e refúgios: Colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil*. Tese (doutorado), PPGAS, UFRJ, 2014.

FACUNDO NAVIA, Angela et al (orgs.) *Pessoas em movimento: práticas de gestão, categorias de direito e agências*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa: 7Letras, 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Como trabalhar com “raça” em sociologia*. Educação e Pesquisa, Vol. 29, nº 01, pp. 93-108, 2003.

MAIA, Ana Carolina. *Saúde em trânsito: o fluxo de assistência aos refugiados na Atenção Primária em Saúde no município do Rio de Janeiro*. Dissertação (mestrado), PPGSC/IMS/UERJ, 2018.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*. 2017. pp. 287-308

SEYFERTH, Giralda. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

TICKTIN, Miriam. The Gendered Human of Humanitarianism: Medicalizing and Politicizing Sexual Violence. *Gender and History*, v. 23, n.2, pp. 250-265, 2011.

UNHCR. *Perfil socioeconômico dos refugiados no Brasil*. (Resumo executivo) 2018.

_____. *Global Trends: forced displacement in 2018*. The UN Refugee Agency, 2019. Acessado em 10 ago 2019. Disponível em: www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5943e8a34/global-trends-forced-displacement-2016.html

Recebido em 26 de agosto de 2019.

Aceito em 18 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Rosa dos ventos no peito: mulheres, viagens e contracultura

Leon Kaminski

Doutor em História – UFF

Professor do Departamento de Ciências Sociais - UFSJ

Danusa Vieira

Mestra em Relações Internacionais – Université Jean Moulin

Lyon 3

RESUMO

Nas décadas de 1960 e 1970, era possível ver jovens viajando de carona, com mochilas às costas. Eram os tempos da contracultura, em que parte da juventude procurava construir estilos de vida alternativos, e viajar era visto como uma prática que permitia “cair fora” do sistema. Neste artigo, procuramos analisar a presença das mulheres no universo das viagens contraculturais, discutindo as relações de gênero implicadas no contexto da vida estradeira e de suas práticas. A partir de uma perspectiva histórico-antropológica, utilizamos fontes jornalísticas e narrativas de viagem. As viagens contraculturais entre as mulheres subvertiam normas sociais e estereótipos do feminino. Ambivalentes, suas práticas refletiam e rompiam com o sexismo existente no ambiente estradeiro.

Palavras-chave: Viagens; Gênero; Contracultura; História; Antropologia.

Wind Rose in the heart: women, travel and counterculture

ABSTRACT

In the 1960s and 1970s, it was possible to see young people hitchhiking with backpacks. These were the days of counterculture, when part of the youth sought to build alternative lifestyles, and travel was seen as a practice that allowed them to "drop out". In this article, we seek to analyze the presence of women in the universe of countercultural travel, discussing the gender relations implicated in the context of road life and its practices. From a historical-anthropological perspective, we use journalistic sources and travel narratives. Countercultural travel among women subverted social norms and stereotypes of the feminine. Ambivalent, their practices reflected and broke with the existing sexism in the road universe.

Keywords: Travel; Gender; Counterculture; History; Anthropology.

Rosa de los vientos en el pecho: mujeres, viajes y contracultura

RESUMEN

En las décadas de 1960 y 1970, era posible ver a jóvenes haciendo autostop con mochilas. Estos fueron los días de la contracultura, cuando parte de la juventud buscó construir estilos de vida alternativos, y los viajes fueron vistos como una práctica que les permitió "drop out" del sistema. En este artículo, buscamos analizar la presencia de mujeres en el universo de los viajes contraculturales, discutiendo las relaciones de género implicadas en el contexto de la vida y sus prácticas. Desde una perspectiva histórico-antropológica, utilizamos fuentes periodísticas y narrativas de viajes. Los viajes contraculturales entre mujeres subvirtieron las normas sociales y los estereotipos de lo femenino. Ambivalentes, sus prácticas se reflejaron y rompieron con el sexismo existente en el ambiente de las carreteras.

Palabras clave: Viajes; Género; Contracultura; Historia; Antropología.

Introdução

- Ó mãe, me explica, me ensina, me diz o que é feminina?
- Não é no cabelo, no dengo ou no olhar, é ser menina por todo lugar.
- Então me ilumina, me diz como é que termina?
- Termina na hora de recomeçar, dobra uma esquina no mesmo lugar.
Costura o fio da vida só pra poder cortar
Depois se larga no mundo pra nunca mais voltar.

(JOYCE, 1980)

Nas décadas de 1960 e 1970, em diferentes continentes, era possível ver jovens viajando de carona, com mochilas às costas. Viviam-se um momento de intensas transformações culturais, tanto em razão do desenvolvimento tecnológico, do surgimento da indústria cultural, quanto oriundas de mudanças comportamentais que se contrapunham aos valores e aos costumes tradicionais. Críticas que se direcionavam a instituições como a família e a igreja, ao Estado e à sociedade de consumo, ao mesmo tempo que também se buscava romper com os padrões estabelecidos de gênero. Eram os tempos da contracultura, período em que parte da juventude procurava construir estilos de vida alternativos. Nesse contexto, *viajar*, em seu sentido de deslocamento pelo espaço geográfico, era visto como uma prática que possibilitava romper, mesmo que temporariamente, com a sociedade, que permitia “cair fora” do sistema.

O termo *contracultura*, a partir das publicações de Theodor Roszak (1969), passou a ser empregado para designar os movimentos juvenis de contestação que eclodiram internacionalmente na década de 1960 e que vislumbravam uma revolução cultural. Tratava-se de uma oposição que não se realizava pelas formas tradicionais de militância, mas por meio de um modo de vida que forjava “um corpo de ideias e signos de identidade como atitudes, condutas, linguagens próprias, modos de ser e de vestir, e, sobretudo, uma mentalidade e uma sensibilidade alternativas às do sistema” (VIRASORO, 2008, p.128).

Em consonância com essa revolução dos costumes, formou-se um *estilo de viagem contracultural*, como contraposição ao turismo de massa. Tratava-se da incorporação de formas de viajar nas quais os dispêndios financeiros fossem os mais baixos possíveis, permitindo se deslocar inclusive sem dinheiro e por longos períodos. Esse estilo de viagem, que teve como um de seus desdobramentos o desenvolvimento de um nicho específico do mercado turístico, o do “*mochilão*”. Numa perspectiva mais radical, jovens abandonaram família, estudos e trabalho e foram viver em constante deslocamento,

conhecendo o mundo. Outras pessoas utilizavam-se desse estilo de viagem para aproveitar as férias, para se desligarem temporariamente das pressões e repressões da vida cotidiana. No Brasil, que vivia uma ditadura militar promotora de um terrorismo de Estado, incutindo o medo no cotidiano da população, a estrada acabava sendo vista como espaço de liberdade, de exílio interno ou externo.

Ao mesmo tempo, os anos 1960 e 1970 representam um momento de grande avanço do feminismo, de luta pelos direitos e por igualdade. Tanto a epígrafe quanto o título deste artigo são trechos de canções de Joyce Moreno, uma das raras mulheres a conquistar espaço como compositora na música popular brasileira durante o período (SAAR, 2014). Muitas de suas composições espelham o sentimento dessa geração de jovens que estava viajando e experimentando outros modos de viver. A expressão “*rosa dos ventos no peito*”, verso da canção “Meus 20 anos” (uma parceria com Ronaldo Bastos), alude ao contexto de viagens e liberdade que caracterizam a época em que a música foi gravada, no começo dos anos setenta (ANGELO; JOYCE, 1972). Por outro lado, “Feminina”, lançada em 1980 e que nos serve de epígrafe, remete a uma possível reflexão da autora sobre o que significa ser mulher numa perspectiva intergeracional, sinalizando suas contradições, mas também nos abrindo o viés libertário de se largar no mundo “pra nunca mais voltar” (JOYCE, 1980).

A estrada, enquanto espaço predominantemente masculino, também passaria por transformações. As mulheres, até então pouco vistas nesse universo, passavam lentamente a conquistar também o direito de viajar, de ver nas estradas caminhos para a liberdade, para conquistar o protagonismo de suas próprias vidas. Mas não sem contradições. Feminismo e liberdade sexual feminina conviviam com o sexismo presente na sociedade, dos motoristas e mesmo dos próprios companheiros de jornada. Problema que ainda se faz presente. Atualmente, um número cada vez maior de mulheres viaja, de forma independente, através do mundo. Contudo, ainda convivem com a insegurança e com o machismo que cerceiam uma maior liberdade no ambiente estradeiro. Situação que ganhou visibilidade em 2016 com o desaparecimento e assassinato de duas viajantes argentinas no Equador (PISCITELLI, 2017).

Neste artigo, nosso objetivo é analisar a presença das mulheres no universo das viagens contraculturais das décadas de 1960 e 1970, discutindo as relações de gênero implicadas no contexto da vida estradeira e de suas práticas. Através de fontes jornalísticas e de narrativas de viagem, traçamos uma perspectiva histórico-antropológica das práticas contraculturais de viagem, procurando entender quem são essas mulheres brasileiras que

estavam viajando, suas motivações para “cair” na estrada, assim como suas táticas específicas. Buscamos também compreender a conjuntura brasileira que possibilitou que essas mulheres transgredissem os estereótipos do feminino em sua época, sendo ao mesmo tempo agentes e reflexos de uma sociedade que sofria profundas transformações, tanto sociais quanto comportamentais.

O estilo de viagem contracultural

A contracultura também se expressou através de práticas alternativas de viagem, em oposição às formas convencionais de deslocamento e ao turismo, seja ele de elite ou de massa. Desenvolvia-se o *estilo de viagem contracultural*, adotado como forma de resistência ao sistema. A estrada e determinados lugares eram compreendidos e vividos como espaços de liberdade. Em diálogo com os estudos de Judith Adler (1985, 1989), entendemos que surgiu naquele período um “estilo de viagem” específico, caracterizado por particularidades expressas em itinerários, discursos, rituais, métodos e formas de ver diretamente relacionados ao imaginário da contracultura e às práticas de automarginalização da juventude. Um traço marcante do estilo de viagem contracultural era a procura por gastar o mínimo de dinheiro possível, realizando a jornada de forma precária.

O imaginário da contracultura e suas práticas de viagem promoveram mudanças na relação que parte da juventude, tanto homens quanto mulheres, tinham com seus espaços de vivência e com as pessoas que viriam a conhecer através de seus deslocamentos. Há um processo de diferenciação e distanciamento em relação às viagens e ao turismo tradicionais, aproximando-se muito mais daquelas praticadas pelas classes marginalizadas – que, apesar de não produzirem um grande volume de narrativas e estudos, também viajavam (ADLER, 1985; CLIFFORD, 1999). Certos elementos das práticas contraculturais de viagem, que podem ser considerados como alguns de seus símbolos – a *mochila*, a *carona* e o *saco de dormir* –, nos ajudam a compreender algumas mudanças referentes ao espaço vivido por parte da juventude.

A *mochila*, diferente das malas de então – antiquadas, sem rodinhas e difíceis de carregar –, proporcionavam uma grande mobilidade, que se traduzia em independência e liberdade de locomoção. E, além disso, representa o processo de progressivo desapego dos bens materiais, visto que, como relatou o viajante contracultural Joel Macedo,

conforme se amplia o tempo de percurso na estrada, o volume da bagagem costuma diminuir:

Minha mochila que no início pesava 25 kg foi baixando de peso, chegou a 4 kg e acabou dando lugar a um embornal onde eu só levava uma calça e uma camisa extra, pasta e escova de dente (...). O viajante experimentado odeia carregar peso. Ele quer estar apto a correr de um lado para o outro sem grilos de bagagem e sentir a liberdade indescritível de não ter nada para tomar conta ou se preocupar além de seu próprio corpo (MACEDO, [ca. 1971], p.31).

Os bens materiais, como lembra Marshall Sahlins (2007), podem ser opressivos, conforme tenham de ser carregados. Para o autor, que escreveu na mesma época que nossos viajantes, “mobilidade e propriedade são contraditórios”, e a riqueza acaba por tornar-se sobrecarga. Pensamento que vai ao encontro com as práticas contraculturais que apontavam para uma vida mais simples e menos consumista. Parte do imaginário da contracultura tinha como referência a cultura de sociedades tribais cuja acumulação de riquezas não lhes era central. Na década de 1960, enquanto o teórico da comunicação Marshall McLuhan (s/d) falava da “aldeia global” e de processos de retribalização da juventude por meio da tecnologia, o antropólogo e poeta beat Gary Snyder defendia o retorno à natureza e à vida tribal como forma de “cair fora” do sistema (WATTS et al, 2008). O mesmo Gary Snyder que inspirou Jack Kerouac na famosa passagem de *Os Vagabundos Iluminados*, de 1958, onde profetizava uma “revolução das mochilas” entre a juventude, libertando-se da lógica trabalho-produção-consumo:

Um mundo cheio de andarilhos de mochilas nas costas, Vagabundos do Dharma que se recusam a concordar com a afirmação generalizada de que consomem a produção e portanto precisam trabalhar pelo privilégio de consumir, por toda aquela porcaria que não queriam, como refrigerantes, aparelhos de tv, carros, (...) desodorantes e coisas em geral que a gente acaba vendo na lata do lixo depois de um semana, todos eles aprisionados em um sistema de trabalho, produção, consumo, trabalho, produção, consumo, tenho a visão de uma grande revolução das mochilas, milhares e até mesmo milhões de jovens americanos vagando por aí com mochilas nas costas, subindo as montanhas para rezar, fazendo as crianças rirem e deixando os velhos contentes (...) por serem gentis e também por atos estranhos inesperados vivem proporcionando visões de liberdade para todo mundo e todas as criaturas vivas (KEROUAC, 2011, p.102).

A literatura da chamada *geração beat*, do qual faziam parte Kerouac, Snyder, Allen

Ginsberg, Lawrence Ferlinghetti e William Burroughs, além de Diane di Prima, uma das poucas mulheres do grupo a ganhar alguma visibilidade, tiveram papel importante na construção de um imaginário contracultural e de suas práticas de viagem. O livro *On the Road*, de Kerouac (2009), publicado em 1957, tornou-se um ícone da contracultura.

As *caronas* eram uma das principais formas de se deslocar pelo território. Conseguir alcançar um destino almejado ou apenas vencer uma etapa do percurso sem gastar nada além do tempo à beira da estrada com o polegar elevado, contando somente com a solidariedade alheia, era considerado vitória ou mesmo uma necessidade. Viajar de carona podia ser uma experiência frustrante, ficar horas parado sem ninguém que se dispusesse a levá-los adiante. A sugestão recorrente era a de se ter paciência. Com experiência, aprendiam-se as melhores técnicas para se conseguir caronas. Técnicas que eram repassadas a iniciantes por viajantes com maior rodagem. Delineou-se, internacionalmente, uma “cultura das estradas” que se criou e desenvolveu, “com rituais, um vastíssimo código de ética e toda uma linguagem que nenhum viajante com mais de três meses de estrada tem condições de ignorar” (MACEDO, [ca. 1971], p.31).

Além dessa forma gratuita de viagem, quando não era possível pedir carona e se tornava necessário pagar pelo transporte, elegiam-se as opções mais baratas: a segunda, terceira ou quarta classes em trens ou barcos. Não apenas pelo baixo custo, mas também em função da possibilidade de um contato mais direto e intenso com as populações pobres e marginalizadas, experiência vista como mais prazerosa e enriquecedora do que viajar com turistas na primeira classe. Nesse sentido, costumam ser bastante lembrados o famoso “trem da morte”, para quem atravessava a Bolívia rumo à Machu Picchu (XAVIER, 2011), e o barco à vapor que subia o rio São Francisco (ASPAHAN; GODINHO, 2013).

Contudo, se as formas gratuitas ou baratas de viajar eram valorizadas e almejadas, não podemos perder de vista que a contracultura não era homogênea e que o ideal de viver na estrada poderia ser realizado de diferentes maneiras. O carro tornou-se um símbolo de liberdade, através do qual as pessoas que o possuísem poderiam se deslocar para onde quisessem, de forma independente. Nos Estados Unidos, por exemplo, os automóveis eram mais acessíveis economicamente, o que permitia que jovens os adquirissem e os utilizassem em suas viagens e, inclusive, oferecendo caronas. As *kombis* da Volkswagen, pintadas em estilo psicodélico, se tornaram um ícone do movimento hippie.

O *saco de dormir* foi também um símbolo das práticas contraculturais de viagem. Utilizando-se desse objeto, jovens podiam, em muitas oportunidades ao longo de seus

percursos, acomodar-se e dormir em qualquer canto que lhes fossem disponibilizado. Se hotéis baratos e albergues se configuravam como opções mais econômicas, dormia-se também em comunidades alternativas, barracas ou até mesmo ao relento. Praias e praças em diferentes lugares do mundo tornaram-se acampamentos e pontos de encontro entre viajantes da contracultura, hippies ou não. Em 1972, um viajante observou na França a seguinte cena: “inúmeros jovens deitados no jardim com acolchoados de campanha e mochilas ao lado; tanto rapazes quanto moças. Esses não precisam de hotel” (CARDOSO, 1989, p.29). Dormir em espaços públicos, principalmente nas estações mais quentes, era uma tática recorrente, sendo que vários desses lugares eram também ambientes de sociabilidade da juventude contracultural. O número de jovens dormindo em um parque de Amsterdam chegou a dois mil em uma noite do verão de 1971, com uma média de 541 pessoas por noite (HAVE, 1974).

Na década de 1970, em terras brasileiras, a imprensa noticiava a presença de jovens com seus acampamentos em praças e praias em diferentes regiões do país, de norte a sul do país (KAMINSKI, 2018). No Brasil, as regiões litorâneas eram de grande atração para viajantes da contracultura. A orla em áreas urbanas ou lugares de difícil acesso tornava-se espaço privilegiado para o sono de andarilhas e andarilhos, seja em acampamentos com barracas ou tendo apenas a areia macia como local de repouso. Mesmo em cidades como o Rio de Janeiro havia pessoas acampadas nas praias. No litoral sul, como na catarinense Garopaba, as barracas eram vistas durante o verão, desaparecendo durante o inverno em razão do frio, enquanto que no Nordeste do país, a costa era um atrativo durante o ano inteiro. O frio, no entanto, não era um impeditivo para a realização da prática de dormir ao relento. Durante os festivais de inverno de Ouro Preto, por exemplo, havia uma grande quantidade de jovens que, na falta de um local de hospedagem para se proteger do frio, dormiam nas ruas, nos adros das igrejas barrocas e até mesmo em cemitérios da cidade (KAMINSKI, 2012).

No caso específico do Brasil, vivia-se sob um regime ditatorial no qual a repressão se fazia presente em diferentes esferas da vida cotidiana. Repressão essa representada pela metáfora do “sufoco”, recorrente nas fontes do período, pois ela provocava uma sensação de asfixia, de falta de ar (VIEIRA, 2007). Nesse contexto, uma parcela da juventude viu o viajar como espaço de liberdade e fuga, ao menos temporária, tanto das repressões estatais quando da família e da sociedade. Parte seguiu para o autoexílio no exterior, sendo que aqueles ligados às práticas contraculturais buscaram destinos como Londres, Amsterdam ou arriscavam viagens mais longas até o Oriente, para a Índia ou ao Nepal.

Dentro do próprio país também viveu-se exílios internos. Jovens procuraram se apropriar de certos espaços construindo-os como *territórios de liberdade*. Liberdade essa que era relativa, pois embora neles fosse possível se sentir livre, “respirar”, não estavam imunes à repressão policial. Lugares como Arembepe (BA), Garopaba (SC), Ipanema (RJ) e Ouro Preto (MG) foram alguns desses espaços de liberdade e destino de muitas/os jovens viajantes. Enquanto cidades como Rio de Janeiro e Salvador eram consideradas enquanto as capitais da contracultura no país, localidades litorâneas como Garopaba, Arembepe e Trancoso eram vistas como “paraísos contraculturais”, distantes dos males da modernidade e da ditadura (KAMINSKI, 2018).

Embora seja comum se ressaltar um caráter individualista da contracultura, a esfera coletiva de suas práticas não pode ser desprezada, visto que era um de seus principais elementos. O âmbito coletivo das viagens contraculturais possuía uma dimensão bastante ampla. Entendemos que existia a convergência de duas tendências a princípio antagônicas: a busca individual pela liberdade e independência, e o impulso coletivo de solidariedade baseado em um senso identitário de pertencimento a uma comunidade jovem internacional. O conceito de *communitas*, formulado pelo antropólogo Victor Turner (1974), ajuda a compreender esse senso identitário presente entre a juventude.

Para Turner, uma *communitas* é um tipo de coletividade espontânea, intensa e temporária formada por pessoas que se encontram em condição de liminaridade, ou seja, marginalizadas em relação à estrutura sociocultural dominante. Nesse sentido, uma *communitas* possui um caráter subversivo, anti-hierárquico e anti-estrutural, pois surge nos interstícios, não integrando a estrutura ou o sistema. No caso do nosso tema de pesquisa, podemos perceber que o surgimento dessas relações entre as/os jovens é oportunizado pela própria característica que envolve a viagem contracultural, que é a da marginalização voluntária, quando jovens, ao menos temporariamente, despojavam-se de seus vínculos familiares, sociais e hierárquicos. O estabelecimento de *communitas* contraculturais foi um componente importante das próprias dinâmicas dessas viagens nas décadas de 1960 e 1970, pois facilitavam os deslocamentos e possibilitavam abrigo e alimentação ao longo das jornadas, além da interação social e cultural entre jovens de diferentes localidades.

Um tipo de local no qual a *communitas* contracultural costumava se realizar era a praça, em diferentes pontos do Brasil e do mundo, onde podiam ser erguidos acampamentos e feiras de artesanato. Espaços de convivência e de sociabilidade que permitiam o encontro entre viajantes e jovens locais. Essas praças tornavam-se o que seria chamado por James Clifford (1999) de “zonas de contato”, onde tanto objetos, mensagens

e mercadorias circulam quanto pessoas se movimentam, se fazem presentes, realizando trocas culturais de forma recíproca. O surgimento espontâneo desses espaços através do deslocamento de jovens através do país foi um dos pontos-chaves para a circulação e apropriação do imaginário e das práticas da contracultura rumo ao interior, não se restringindo às grandes capitais da região Sudeste e não sendo um simples fruto da indústria cultural (KAMINSKI, 2019).

Corpos que circulam: mulheres, feminismo e pé na estrada

No fim dos anos 1960, a realidade norte-americana foi marcada pelos movimentos de libertação de mulheres que abriram novas perspectivas para elas, favorecendo a busca de experiências que fossem além do ideal de domesticidade apregoado para as sujeitas femininas da época. Uma das precursoras desses movimentos foi Betty Friedan, que esteve no Brasil em 1971, a convite da célebre escritora feminista brasileira Rose Marie Muraro. A vinda de Friedan fomentou polêmicas e intensos debates na imprensa sobre o feminismo, o comportamento e a sexualidade das mulheres, com uma extensa cobertura, incluindo uma entrevista repleta de zombaria sexista (SOIHET, 2005) com a autora de *A Mística Feminina* no famoso periódico de esquerda *O Pasquim*.

Essas discussões começam a ganhar fôlego no Brasil e os movimentos especificamente feministas alcançaram maior força na segunda metade dos anos 70, com a formação de grupos políticos de mulheres e importantes periódicos, como o Centro da Mulher Brasileira, fundado em 1974, o Movimento Feminino pela Anistia, de 1975, os jornais *Brasil Mulher* e o *Nós Mulheres*, publicados a partir de 1975 e 1976, respectivamente, só pra citar alguns. O ano de 1975 tem caráter emblemático por conta das repercussões no país do Ano Internacional da Mulher, data declarada oficialmente pela ONU. Entretanto, os movimentos de emancipação das mulheres nos anos 70 se inscrevem em um processo contínuo, onde as próprias manifestações daquele ano específico expressam o amadurecimento das lutas pelos direitos das mulheres no país (MONTENEGRO, 1981).

Frequentemente retratado como um movimento de classes médias, é preciso interpretar a construção do(s) feminismo(s) brasileiro(s) não somente através de suas narrativas escritas, sejam em publicações ou relatos de época, mas de maneira mais abrangente enquanto “movimentos de mulheres” (SARTI, 2004). Levar em consideração, por exemplo, os contextos multifacetados de ação política e social de mulheres de diferentes classes sociais, que se articulavam em associações de bairro e outros

movimentos populares, como o Movimento do Custo de Vida (mais tarde, Movimento contra a Carestia), mobilizado por mulheres de periferia, onde estas se manifestavam contra o aumento do custo de vida, os baixos salários, e a falta de creches para mães trabalhadoras.

Muitas dessas mulheres tiveram contatos com feministas vinculadas a grupos políticos de esquerda ou ao trabalho paroquial, e começaram a se sensibilizar com seus problemas específicos, agravados pela precarização progressiva das condições de vida e trabalho (TELES, 1999). Ressaltamos também que a presença das mulheres na luta armada nos anos 1960 e 1970 foi responsável por uma importante transgressão do que era considerado próprio às mulheres nessa época, ao pegar em armas e assumir um comportamento sexual que colocava em questão as instituições da virgindade e do casamento (SARTI, 2004).

Nesse sentido, é possível entender o engajamento ativo de mulheres em práticas de viagem contraculturais no Brasil no espectro mais amplo de condições materiais que possibilitaram a emancipação social das mulheres, não só oriundas da classe média, mas também de classes populares, embora as experiências destas últimas sejam muito menos documentadas. Um importante recorte a ser feito quando falamos de práticas de viagem contraculturais e procuramos entender como os corpos circulam nesses espaços comunitários, é perceber que a experiência de viajar nunca foi concebida de maneira neutra do ponto de vista de gênero: “A demarcação da ‘viagem’ por gênero, classe, raça e cultura é muito clara... A ‘boa viagem’ (heroica, educativa, científica, aventureira, enobrecedora) é algo que homens fazem/devem fazer. Mulheres estão impedidas de viajar de maneira séria” (CLIFFORD, 1992).

Historicamente, segundo Sylvain Venayre (2013), o viajar desenvolveu-se como uma prática predominantemente masculina, sendo que a aventura se tornaria um signo de virilidade. Quadro que foi lentamente modificado ao longo do século XX, quando viagens e aventuras foram cada vez mais protagonizadas por mulheres. No século XIX e começo do século XX, um espectro de virilidade acabava por se projetar sobre a figura das mulheres que se aventuravam pelo mundo, ocultando sua feminilidade. O mesmo ocorria em relação a homossexuais, com a suposta virilidade da aventura eclipsando a homossexualidade dos rapazes.

Diferentes estudos mostram que, no período pesquisado, o número de mulheres que viajavam por meio das práticas contraculturais era minoria em relação aos homens. Em seus levantamentos, Paul Ten Have (1974) aponta que dois terços da juventude

errante em Amsterdam eram homens, enquanto Jane Teas (1988) observou que de cada 37 ocidentais em Kathmandu, somente cinco eram mulheres. A maioria masculina nas estradas também é mencionada por Chandra Mukerji (1978) em relação aos Estados Unidos e por Linda Mahood (2014) para o caso canadense. Assim como em outros países, a maior parte das pessoas que viajam nesse estilo no Brasil eram homens, o que pode ser explicado pelo machismo estrutural que caracteriza o espaço estradeiro nesses diferentes contextos.

No ocidente moderno, o ideal de feminilidade se constituiu baseado em valores ligados à casa e à vida doméstica, enquanto o de masculinidade remete à vida pública e à viagem. Podemos, dessa maneira, conceber a estrada enquanto “espaço generificado”. Alexandra Ganser (2006) evoca esse conceito da geografia cultural de forma a instrumentalizarmos a categoria de espaço para interpretar articulações culturais de um ponto de vista crítico. Nesse sentido, entendemos a construção de espaços generificados como a persistência de estruturas de poder que regulam o domínio do espaço na medida que reiteram continuamente modelos normativos de feminilidade, ligados à casa e ao lar, característicos do ocidente (GANSER, 2006). Histórias de viagem deixam claro que mulheres não tinham o mesmo acesso à estrada que os homens (WOLFF, 1993).

Dessa maneira, os escritos de viagem, sendo em sua maioria publicados e publicizados por homens brancos de classes privilegiadas ou médias, corroboram para a construção de um imaginário que reforça essa norma e que, por sua vez, se refletem nessas narrativas. No caso de relatos de viagens contraculturais o cenário não é muito diferente. Tanto na América do Norte quanto no Brasil, as publicações de viajantes dos anos 1970 têm prevalência masculina, branca e de classe média e assim se constituiu o imaginário da viagem contracultural baseado nessas narrativas.

Apesar disso, os corpos que compunham essas comunidades transcendem essa imagem, sendo formadas por uma pluralidade de sujeitas e sujeitos, sendo, no caso brasileiro, mulheres e homens negras/os, não-brancas/os (DUNN, 2016; KAMINSKI, 2018) e oriundas/os de classes trabalhadoras (WEBER, 2004). Sendo impossível, entretanto, no escopo de um artigo, abordar todos os recortes possíveis, nos concentramos aqui em entender como corpos generificados, em especial corpos femininos, se materializam e transgridem o ideal regulatório heteronormativo (BUTLER, 1999) no contexto das práticas de viagem contraculturais.

A fim de compreender como a estrada enquanto espaço generificado se dá no âmbito da contracultura, é importante ver esse estilo de viagem como uma performance

de gênero inteiramente corporificada (MAHOOD, 2014). Essa performance era corporificada em um estilo de se vestir e de se comportar, que permitia que sujeitos e sujeitas trocassem as amarras de identidades normativas de classe e gênero por um status estradeiro relativamente independente.

Podemos, desta forma, perceber como a agência de caroneiros e caroneiras, na materialização da performatividade, subvertem ideais de gênero e colocam em questão a força hegemônica da norma regulatória (BUTLER, 1999). Por um lado, aspectos comportamentais, como usar roupas coloridas, cabelos compridos, não ter um emprego ou bens materiais, violavam noções hegemônicas de respeitabilidade masculina, além de transgredir códigos tradicionais da masculinidade bem-sucedida na sociedade capitalista orientada ao consumo nos anos 1970. Por outro lado, o caráter subversivo de mulheres viajantes, que buscavam demonstrar resistência a uma série de estereótipos sexistas sobre mulheres e mobilidade, era materializado no uso de mochilas, roupas andróginas, e na recusa em usar produtos de beleza convencionais, maquiagem ou sutiã.

Para as mulheres, conforme Linda Mahood (2014), a viagem contracultural tinha uma peculiaridade duplamente transgressora. Por romper com a esfera patriarcal de forma a não seguir rumos pré-determinados em direção ao casamento e a uma vida de dona de casa, e também por ocupar o espaço estradeiro predominantemente masculino. No que se refere a este último ponto, é possível observar o caráter ambíguo do estilo de viagem contracultural para as sujeitas viajantes (MAHOOD, 2014). A realidade do viajar pegando carona para as mulheres é que seu corpo era uma forma de moeda de troca no contexto patriarcal das estradas. Mesmo as mulheres que se vestiam de forma andrógina, com roupas tipicamente masculinas, descobriram que certos motoristas presumiam que dar carona a uma mulher significaria uma forma de consentimento para o sexo.

Nessa perspectiva, era mais fácil ver o estilo de viagem contracultural como um rito de passagem para os homens do que para as mulheres, pois essas transgrediam muito além do ideal de respeitabilidade feminina, assumindo comportamentos que colocariam em questão sua reputação de forma mais definitiva, ou em outras palavras, “arruinando seu futuro”, de acordo com a moral vigente na época (MAHOOD, 2014; GREENLEY; RICE, 1974).

Fugas e protagonismo feminino

As narrativas femininas acerca das viagens contraculturais na década de 1970 são

parcas, contudo, outras fontes permitem entrever, mesmo que brevemente, algumas personagens que encararam, à revelia dos costumes e valores tradicionais, da família e do Estado, viajar de mochilas às costas, pegando carona pelas estradas do país. Tanto a imprensa tradicional quanto a alternativa nos auxiliam a observar como elas eram vistas e representadas, e como, mesmo buscando o protagonismo de suas próprias vidas, eram retratadas como personagens passivas.

Ao analisar a imprensa nacional na transição dos anos 1960 para os 1970, Claudio Novaes Pinto Coelho (2005) observou que as primeiras notícias publicadas sobre o surgimento de um movimento hippie brasileiro vinham acompanhadas de informações acerca da repressão ao mesmo. A revista *Veja* dava a notícia de que a Polícia Federal, ao compreender que o “amor livre esconde o proxenetismo, a paz é um slogan da subversão e a flor tem o aroma dos entorpecentes”, ordenou “campanha rigorosa contra os jovens de colar no pescoço e cabelos compridos” (HIPPIES..., 1970, p.70), o que acarretou a prisão de centenas de pessoas em todo o país. Viviam-se o período de maior violência durante a ditadura militar e a contracultura, assim como a revolução dos costumes, era vista como inimiga do regime, como arma comunista para enfraquecer a juventude e a sociedade, e por isso devia ser combatida, através de prisões e da censura (LONGHI, 2015; KAMINSKI, 2016).

Ao nos debruçarmos mais atentamente nas primeiras publicações sobre o movimento hippie brasileiro na imprensa, podemos perceber que, de certa forma, elas trazem informações sobre mulheres viajantes, mais especificamente jovens que fugiam de casa e pegavam a estrada ou que eram presas como hippies, figurando por isso nas páginas policiais.

Em julho de 1968, a polícia procurava por Maria Luiza, de vinte anos, conhecida como Cigana. Segundo um jornal da época, em Santana do Livramento, cidade gaúcha na fronteira com o Uruguai, “tudo transcorria normalmente naquela família interiorana, eis que surgem na cidade quatro rapazes de aparência extravagante: cabeludos, barbudos, roupas berrantes e sujos” (POLÍCIA..., 1968, p.8). A partida dos jovens, após polêmicas com as autoridades locais, “fez com que a jovem também tomasse uma decisão extrema e saiu de seu lar, abandonando tudo, para acompanhar os ‘hippies’ em suas andanças”. Em agosto de 1969, as curitubanas Maria do Rosário e Norma Sílvia, uma delas filha de um delegado, foram encontradas em Porto Alegre, juntas a um grupo de hippies acusados de as terem raptado. As garotas alegaram que os acompanharam por vontade própria (HIPPIES..., 1969, p.8).

Em outubro de 1969, as cariocas Rosângela, 16 anos, e Sandra, 13 anos, juntaram-se a um grupo que estava vivendo nas praias do Rio e partiram para uma viagem em direção ao que seria um “congresso hippie”, que aconteceria em Salvador. Com repercussão na imprensa, promoveu-se uma caçada aos hippies, acusados de sequestro. O grupo não chegou ao seu destino, foram encontrados no interior de Minas Gerais. Os rapazes foram presos e espancados. As garotas, submetidas a exames que comprovaram “que não foram violadas” (POLÍCIA..., 1969, p.16). Elas, porém, diziam ter partido pela curiosidade de participar do festival hippie na Bahia. Evento esse que, inclusive, levaria o Serviço Nacional de Informações (SNI), principal órgão de espionagem da ditadura, a emitir o parecer que gerou a onda de repressão a hippies em todo o país, citada acima pela revista *Veja*, indicando que deviam ser enquadrados por vadiagem (KAMINSKI, 2018). Segundo o documento, as menores teriam sido seduzidas pela “‘filosofia’ de marginais que se diziam ‘hippies’”¹.

Outra notícia, também de outubro de 1969, traz o caso de duas garotas de Porto Alegre presas ao pedirem comida a um delegado em Curitiba. Beatriz e Marlene, de 18 e 19 anos, que estavam indo para a Bahia, disseram que já haviam estado em várias capitais do país, sempre viajando de carona e que achavam que o “amor livre é divino” (DUAS..., 1969, p.10). Elas, no entanto, em função da permissão dos pais, foram liberadas para continuar viagem. Em São Paulo, encontrariam com outras seis garotas e seguiriam para Salvador.

Na maioria dos casos acima, a polícia foi acionada e os rapazes passavam a ser procurados pelo rapto das garotas. O que permite entrever também a questão de gênero envolvida nessas situações, onde descendentes homens e mulheres recebiam tratamentos diferentes. De uma forma geral, os homens possuíam maior liberdade de movimentos, apesar de possíveis repreensões da família. Enquanto, muitas vezes, às mulheres era-lhes restringida a liberdade de circulação e o contato com o diferente. Quando fugiam de casa, os garotos normalmente eram tratados com condescendência, como algo aceitável e natural da idade. Por sua vez, quando eram as moças, podia virar caso de polícia, pois mancharia a honra delas e da família. Contudo, eram essas formas de enquadramento social um dos motivos para o abandono da residência familiar, em busca de uma vida mais livre.

Cair na estrada, nessa perspectiva, era fugir da vida “careta”, da imposição do espaço doméstico, da posição de passividade e de relações opressoras, que muitas vezes essas mulheres identificavam em suas famílias (MAIA, 2000). A própria maneira de se

vestir e de se portar, impondo de maneira contundente suas opiniões², demonstra que essas mulheres procuravam romper ativamente com o que a sociedade esperava delas. Seguir os passos de suas mães era uma opção, contudo, havia um momento de mudanças comportamentais decisivas e as sendas por onde caminhariam essas mulheres sedentas por independência eram elas mesmas que abririam. Tal dinâmica de inerente ambiguidade entre valores consolidados e aqueles trazidos pelas transformações sociais é característica dessa época, se manifestando ora no repúdio em relação ao movimento feminista por algumas mulheres (DIAS, 2003), ora na relativização da liberdade sexual experimentada nas comunidades contraculturais (MAIA, 2000; KEHL, 2005).

Independente dessas contradições, por terem que enfrentar barreiras de gênero, as mulheres que caíam na estrada estavam longe da imagem de passividade e infantilidade, segundo o qual frequentemente eram caracterizadas nos meios de comunicação, como “garotinhas” inocentes seduzidas por jovens hippies malucos a abandonarem família e amigos em prol de uma vida errante. Esse tipo de interpretação mais uma vez retira a agência de sujeitas/os não-hegemônicas/os, invisibilizando aquelas narrativas e reforçando estereótipos essencialistas. Como as próprias fontes levantadas acima permitem observar, havia protagonismo daquelas jovens na escolha de pegar a estrada.

As mulheres não são tipicamente tomadas como pessoas aventureiras, já que isto se opõe diametralmente ao ideal regulatório da feminilidade e sua suposta aptidão para o confinamento doméstico. Portanto, se a decisão de adotar um estilo de vida nômade nem sempre era uma escolha longamente refletida, certamente ela envolvia riscos demais para ser encarada apenas como uma série de atitudes levianas. O peso da sociedade machista brasileira nesse período impunha desafios materiais às que ousavam se contrapor aos ideias normativas de gênero, e a “geografia do medo”, que marca o corpo feminino no espaço público como vulnerável sexualmente e suscetível a ameaças de abuso sexual (GANSER, 2006), era constantemente atualizada pelos assédios sofridos nas estradas (TEIXEIRA JÚNIOR, 1969a; SOARES; NÓBREGA, 2000).

Em torno da política sexual da carona

Joel Macedo, que teve experiências de viagens de carona por diferentes continentes, publicou diversos textos sobre o tema, tanto na imprensa alternativa da época quanto em *Tatuagem: histórias de uma geração na estrada*, livro independente de 1971, reeditado recentemente (MACEDO, 2019). No periódico *A Pomba*, Macedo ([ca. 1971], p.32) fala

sobre a existência de um “código de ética” delineado ao longo dos anos sessenta e compartilhado entre viajantes de diversos países. Nesse mesmo sentido, o pesquisador Jay W. Vogt (1976, p.34) observou a existência de um “código da estrada” (“*code of the road*”), desenvolvido entre as pessoas que se deslocavam através de caronas. Para Joel Macedo ([ca. 1971], p.32), tratavam-se basicamente de princípios de solidariedade e respeito entre quem viajava, tais como dar “comida a quem tem menos dinheiro, jogar no primeiro carro aquele que vai mais longe, respeitar ordem de chegada quando são muitos na mesma estrada esperando carona”.

Esse conjunto de princípios compartilhados reunia também práticas que auxiliavam no objetivo de pegar caronas e na proteção entre caroneiras e caroneiros. Um desses pontos é a prática de se viajar em grupos, mas que necessitava de certas formas de organização, visto que os automóveis possuem um limite de passageiros e quanto mais pessoas pedindo carona num mesmo local, mais difícil era deles pararem. Desta forma, grupos maiores se diluíam e formavam duplas, marcando previamente pontos de reencontro ao longo da rota. Era comum as duplas ou grupos se formarem ao longo da viagem, com a intenção alcançar algum destino ou de superar um trecho específico, e depois se separavam.

Na descrição dessas dinâmicas de carona é impossível não nos atermos às questões de gênero envolvidas em tais práticas, como pode ser observado na descrição realizada por Joel Macedo:

As mulheres têm um *papel meio de sacrifício* nesse código de ética. Mas elas o cumprem com alegria. Parte-se da premissa de quem está viajando no dedo (pegando carona) não tem pressa. As mulheres quando estão em dupla *têm sempre que ajudar* se por acaso encontram dois caras juntos. Para duas mulheres fica extremamente fácil, mas para dois homens, extremamente difícil. Trocando, formando dois casais, fica equilibrado. Quando para um carro para um dos casais tenta-se uma transação para colocar os dois homens dentro e as mulheres ficam para depois (que será logo em seguida) mas se não der marca-se mesmo um encontro no caminho para as duas duplas originais se reencontrarem e seguirem juntas (MACEDO, [ca. 1971], p.32, grifo nosso).

Se, por um lado, se apresenta o caráter coletivo da dinâmica de pegar caronas, da *communitas* turneriana, com ajuda mútua entre as pessoas que viviam em deslocamento, por outro, transparecem certas permanências das relações de gênero hegemônicas na sociedade e as contradições presentes entre as/os próprias/os viajantes. As mulheres, ao

mesmo tempo em que buscavam romper, através de seu estilo de vida e comportamento, com o machismo presente no mundo das viagens, acabavam tendo que conviver com esse mesmo sexismo para exercer a almejada liberdade nas estradas.

Em razão dos padrões hegemônicos de gênero era mais fácil para as mulheres fazer com que os carros parassem e conseguir carona, como apontado na citação. Elas eram vistas como pessoas mais frágeis, logo se entendia que ofereciam menos riscos – de realizar um assalto, por exemplo – e que deviam ser protegidas dos perigos da estrada. Aspectos que se misturavam numa determinada compreensão do feminino e que facilitavam que motoristas lhes dessem carona. Outro ponto é o do interesse sexual dos motoristas. Na realidade das caroneiras, seus corpos acabavam sendo vistos por muitos homens como uma espécie de moeda de troca, concluindo que o simples fato de estarem pedindo carona era abertura para uma eventual relação sexual. Nesse sentido, a preocupação com um possível abuso era uma constante, mas que, no entanto, não tornava um impeditivo para muitas mulheres que procuravam exercer sua liberdade.

Aspecto machista da vida na estrada que se faz presente na própria visão de alguns viajantes homens no começo dos anos 1970, como no relato abaixo:

Eu procuro sempre viajar com uma garota que é para garantir carona mais fácil, as mulheres que me desculpem. É muito mais fácil para os dois porque o homem também é uma proteção para ela. (...) De noite é perigoso viajar sozinho, e mulher sozinha tem de abaixar as calcinhas mesmo. O cara pega, leva pro matinho e traça (AS PESSOAS..., [197?], p.38).

As fontes, majoritariamente vozes masculinas, apontam que a tática de se formar duplas mistas – compostas por uma mulher e um homem – seria uma via de mão dupla, na qual as mulheres facilitariam o objetivo de conseguir caronas, enquanto a figura masculina, teoricamente, lhes garantiriam uma maior segurança.³

Vemos, assim, como as práticas de viagem contraculturais eram marcadas por contradições. A intenção era celebrar o anti-materialismo e a independência, mas a estrada como espaço de liberdade tinha suas próprias restrições. No contexto patriarcal da estrada, o corpo era permanentemente visto como moeda de troca e por isso, sempre em risco. Motoristas, em sua maioria homens, frequentemente consideravam o fato de aceitar uma carona como consentimento para relações sexuais (MAHOOD, 2014), e o medo do abuso era uma constante, o que reforça a noção de “geografia do medo” cunhada por Ganser (2006), citada anteriormente.

É importante notar ainda como o patriarcado hegemônico e o sexismo influenciaram o reforço da heteronormatividade na construção das relações entre viajantes e motoristas na estrada. Na política sexual da carona, relações desiguais de poder e de gênero se encontram acentuadas, o que pode ser observado na prática recorrentemente relatada tanto na América do Norte (MAHOOD, 2014) quanto no Brasil (KAMINSKI, 2018) em que mulheres servem como “chamarizes” por grupos de viajantes em composições mistas.

Brasileiras na estrada: a dor e a delícia de ser uma mulher que viaja

De fato, assim como acontecem nos escritos de viagem masculinos, a maioria das mulheres que tiveram a oportunidade e os meios de transformar suas experiências em palavras e publicá-las são aquelas provenientes de classes médias e altas. Tal quadro é agravado pelos próprios relatos femininos de viagem nos anos 1960 e 1970 não serem tão abundantes quanto os masculinos, e as informações que conseguimos resgatar por meio de fontes jornalísticas são limitadas. Entretanto, apesar da parca representação, não eram poucas as mulheres – auto-identificadas como “hippies” ou não – que se aventuravam pela estrada. Em reportagens jornalísticas, mulheres viajantes são frequentemente referenciadas, inclusive liderando grupos de estradeiros (TEIXEIRA JÚNIOR, 1969a, 1969b, 1969c) e não raro representavam metade da composição de um caravana.

Essas mulheres, desta forma, não se encaixavam absolutamente no ideal de passividade esperado para a figura feminina naquela época. Desbravando sozinhas caminhos não-convencionais de viagem e desprovidas de roteiros pré-estabelecidos. Tratamos de um período em que os primeiros guias mochileiros ainda estão sendo editados e as informações são frequentemente escassas, acontecia até de elas mesmas terem que desenhar seus mapas de viagem, baseados nas experiências de viajantes que já tenham feito rotas semelhantes. A brasileira Rina relata a importância dos campings, onde se concentravam viajantes, para a essencial troca de informações: “A estada nos campings era muito importante. Era no convívio com as pessoas que se obtinham aquelas informações passadas de boca em boca” (SOARES; NÓBREGA, 1991, p.98).

Arlete, Cida, Rina e Sara são quatro amigas latino-americanas, três brasileiras e uma salvadorenha, que se aventuraram de Paris até o sudeste asiático por terra a bordo de uma *kombi* transformada em *motor home*, cujo relato foi publicado em forma de livro de fotografias, com algumas páginas dedicadas à narração dos caminhos percorridos por elas

(SOARES; NÓBREGA, 1991). Todas elas eram estudantes ou já tinham uma formação universitária, e com seus vinte e muitos e trinta e poucos, já trabalhavam. A ideia da viagem, como elas próprias relatam, parte de um sonho comum a jovens dos anos 1960 e 1970 de atravessar a Ásia de carro com um grupo de amigas/os. Assim, elas partem da França até à Grécia, passando pela Alemanha, Áustria, Iugoslávia e Albânia. De lá seguem para a Turquia, e então Irã, Afeganistão, Paquistão, Índia e, finalmente, Nepal.

Sem dúvidas, ver uma composição exclusivamente feminina e latino-americana a bordo de um automóvel cruzando continentes não era, certamente, uma das coisas mais comuns de se encontrar. Essa estranheza aguçava a curiosidade das pessoas por onde passavam, e Arlete relata o incômodo de serem constantemente observadas. Narra como em diferentes lugares foram molestadas e assediadas, mas que, reagindo, a agressão geralmente cessava. Podemos perceber isso também na reportagem de Antônio Teixeira Júnior (1969a), em que Vera habilmente rechaça avanços sexuais de um motorista que deu carona ao grupo com quem viajava no Brasil.

Arlete Soares testemunha como elas se percebiam em situação de vulnerabilidade, principalmente em caso de agressões mais graves em que sua segurança poderia ser ameaçada, já que não tinham levado armas consigo. Utilizavam como tática de proteção o uso de extrema firmeza e autoridade, fugindo rapidamente nos raros casos em que a situação fugia do controle.

Por outro lado, Arlete ressalta também que havia algumas vantagens em serem mulheres no ambiente estradeiro, sendo frequentemente tratadas com respeito. Pela curiosidade que suscitavam, dessa forma, muitas portas se abriam para elas. Entretanto, tinham a plena consciência que tais benefícios poderiam a qualquer momento se virar contra elas. Por isso, procuravam ser reservadas e não se utilizavam da sedução ao buscar aliados, por entenderem o caráter ambíguo e potencialmente perigoso de se aproveitar da estrutura machista. Sendo assim, essas viajantes latino-americanas assumiam as consequências de sua autonomia, e dizem não terem se privado de quaisquer planos por conta de questões de segurança ou medo.

Decerto, viajar sozinha somente com uma mochila nas costas nos anos 1960/1970 era inevitavelmente visto como uma audácia. Sair de seu país e viajar pela América Latina era ainda mais incomum, como nos conta Angela Leite Xavier (2011, p.95):

Ele se admirou muito ao ver uma mineira, do interior, viajando sozinha. De fato, até esse momento, eu só conheci rapazes viajando, com exceção de duas

argentinas em La Paz [Bolívia]. Mulheres mochileiras percorrendo a América é realmente algo raro, principalmente sendo uma mineira e do interior.

Angela Xavier (2011), em seu livro de memórias, descreve sua viagem durante meses pela América do Sul, atravessando o Brasil, e suas experiências vivendo na Bolívia e no Peru. Depois de se formar no curso de História em Belo Horizonte, movida por uma inquietação, ela decide largar seu emprego desinteressante e embarcar numa aventura pelos Andes. De início, a ideia tinha como vago objetivo estudar Antropologia em Lima, no entanto, gradativamente a própria jornada foi sendo percebida como um fim em si mesmo.

Apesar de ter partido sozinha do país, Angela está constantemente em companhia de outros/as viajantes que encontra pelo caminho, e a todo momento que estamos em contato com seus escritos, sentimos a presença pulsante da *communitas* em perpétuo movimento. Importante destacar, nesse sentido, que “viajar sozinha” para mulheres tem um significado assaz diferente, quando se trata de homens e mulheres. Duas mulheres viajando, ainda que uma acompanhasse a outra, se considera que viajam “sozinhas”, o que não acontece se são dois homens. Ou seja, viajar “sozinha” na maioria das vezes é viajar sem a companhia de um homem.⁴

Assim como Angela Xavier, Denise, citada na reportagem de Antônio Teixeira Júnior (1969c), também é natural de Minas Gerais, e saiu do interior do estado em direção a Belo Horizonte para estudar. Esse fenômeno, de mulheres vindas do interior, saindo cedo de casa e se dirigindo a capitais ou cidades maiores para estudar e trabalhar, é característico de uma mudança de comportamento social diretamente relacionado com o contexto de modernizações que estavam ocorrendo no Brasil dos anos sessenta, processo que se intensificou na década seguinte.

Como podemos ver em Alves et al. (2019), houve um salto considerável na escolaridade durante os anos 1970, sendo o número médio de anos de estudo em 1960, 1,9 ano para os homens e 1,7 para as mulheres. Em 1980, eram 3,5 anos de estudo para os homens e 3,2 anos para as mulheres. Esse aumento na escolaridade da população brasileira foi acompanhado por uma expansão do ensino superior nos anos 1970, que ampliou suas condições de acesso através da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), em 1961, quando foi estabelecida a equivalência de todos os cursos de grau médio. Assim, a conclusão do curso Normal, voltado para atuação no magistério, passava a permitir o ingresso no ensino superior, beneficiando diretamente a entrada de

mulheres nas universidades, como no caso de Angela Xavier (2011), já que estas representavam tradicionalmente o maior contingente de estudantes nesse tipo de curso.

Dessa forma, as mulheres que, em 1970, correspondiam a pouco mais de 25% das pessoas com ensino superior no país, em 1980, já eram 45,5%, ou seja, quase metade da população com ensino superior no Brasil (ALVES et al., 2019), sendo pouco menos de 50% (49,9%) em 1991. Isso denota o quanto os anos 1970 representaram um ponto de virada em termos de escolaridade feminina, principalmente universitária. Esse aumento foi beneficiado, dentro do quadro de modernização conservadora do regime militar, pela grande ampliação do número de vagas no ensino superior durante a ditadura, fruto da vitória do movimento estudantil em 1968, diante das propostas privatizantes do governo em articulação com os Estados Unidos (MOTTA, 2014).

A conjuntura de modernização da sociedade brasileira, entendida aqui no contexto de transformações sofridas pelo capitalismo de periferia, refletida na progressiva industrialização experimentada nesse período, engendrou não somente mudança abrupta no padrão de escolarização, mas também um ingresso massivo de mulheres no mercado de trabalho. As mulheres, que representavam apenas 16,5% do contingente total da população economicamente ativa em 1960, passam a ser 18,65% em 1970, saltando para 26,6% em 1980 (ALVES et al., 2019). Podemos notar, dessa maneira, que a década de 1970 foi determinante não só no aumento da escolarização, mas também no ingresso de 7,3 milhões de mulheres no mercado de trabalho⁵, o que repercutiu diretamente na independência financeira dessa parcela da população.

Associado à modernização, havia uma crescente difusão entre as jovens e os jovens de comportamentos sexuais e afetivos consideradas mais livres, questionando instituições como o matrimônio, a monogamia, a heterossexualidade. A libertação sexual feminina era uma das mais importantes discussões desse período, vindo na esteira da expansão do acesso a métodos contraceptivos, em especial a pílula anticoncepcional, que permitia o sexo fora do casamento sem a implicação de uma gravidez indesejada. A própria efervescência cultural experimentada no ano de 1968 pode ser interpretada como manifestações entre a juventude desse espírito dos tempos.

O perfil das viajantes retrata justamente essa fatia das mulheres que tiveram acesso a mais anos de escolarização, assim como, parte dela, faz parte dessa nova força de trabalho. Nesse sentido, adotar o estilo de viagem contracultural para essas mulheres se insere numa dinâmica de automarginalização permitida, sobretudo, às mulheres mais escolarizadas e de classe menos precarizadas⁶. Podemos ponderar, entretanto, que pode

ter havido processo semelhante aos escritos de viagem masculinos, em que a maioria das mulheres que tiveram a oportunidade e os meios de transformar suas experiências em palavras e publicá-las são aquelas provenientes de classes médias e altas.

Quanto às motivações que levam essas mulheres às estradas, também se pode observar uma dinâmica um pouco diferente dos jovens que se identificam com o gênero masculino. Apesar de compartilharem da inquietação e do desejo de ver o mundo também experimentado por seus companheiros de estrada (XAVIER, 2011; SOARES; NÓBREGA, 1991), existe no caso dessas mulheres uma recusa profunda em relação aos padrões de gênero do período.

Considerações finais

As viajantes contraculturais no Brasil, assim como suas companheiras norte-americanas, manifestavam um desejo de emancipação, bem como o de viver novas experiências e aventuras. Ao mesmo tempo que essas novas práticas cotidianas entravam em conflito direto com valores familiares tradicionais, de cunho autoritário e patriarcal vigentes (SARTI, 2004). Isso não as impedia de exercer sua liberdade, empreendendo viagens Brasil afora, através da América Latina (XAVIER, 2011) e indo tão longe quanto à Índia em uma composição totalmente feminina (SOARES; NÓBREGA, 1991).

No cenário atual, podemos pensar novas perspectivas para as mochileiras, herdeiras das viajantes contraculturais dos anos 1970, mas também de todas as lutas e conquistas feministas desde então. Hoje, cair na estrada se constitui como um fenômeno cada vez mais protagonizado por mulheres viajando sozinhas, em busca de afirmação enquanto sujeitas plenamente emancipadas, se caracterizando por uma experiência eminentemente individual, em contraste com uma dinâmica coletiva e compartilhada de práticas de viagem contraculturais nos “anos de chumbo”.

Dito isso, há, entretanto, uma dialética entre as experiências individuais/individualizadas e novos mecanismos de solidariedade coletiva, materializados sob a forma de comunidades on-line de caronas feministas e/ou só de mulheres. Podemos entender essa dialética a partir da reflexão de que, apesar dos avanços nas lutas de emancipação, a sociedade ocidental, em geral, e brasileira, em específico, ainda é fortemente marcada por um machismo estrutural que permeia o ambiente estradeiro. Cada vez mais presentes na vida pública, as mulheres, porém, ainda tem de resistir ao

confinamento simbólico reproduzido pela normatização do feminino, que atualiza constantemente o ideal de domesticidade.

Ao olhar para estas mulheres viajantes dos anos 1960 e 1970 procuramos evidenciar a experiência dessas sujeitas tão frequentemente sub-representadas nos relatos de viagens contraculturais. Trazer à luz as dinâmicas que permeavam as relações dessas mulheres com a *communitas* contracultural, assim como destrinchar as táticas utilizadas por elas, nos permite vislumbrar o caráter duplamente subversivo das ações dessas mulheres, que ao se engajarem em formas contra-hegêmonicas de viagem, também transgridem os estereótipos do feminino. Ao mesmo tempo, procuramos apresentar as ambiguidades que caracterizam a vivência dessas viajantes: mesmo em contextos libertadores, como no caso do ambiente estradeiro descrito, se perpetuam dinâmicas opressoras, aqui na forma de diferentes manifestações do machismo estrutural presentes na sociedade brasileira. Tais conclusões nos ajudam a refletir sobre as contradições existentes nas práticas de viagem de mochileiras no presente, buscando entender em que medida a estrada representa, ainda hoje, um espaço generificado.

Notas

¹ Departamento de Polícia Federal. *Informação n.030*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, DOPS 132, cx.851, fl.24.

² O jornalista Antônio Teixeira Júnior (1969c) faz questão de deixar bem claro que a única que ousou questionar a atitude arbitrária do delegado de polícia em Salvador foi justamente uma mulher: Vera.

³ Perspectiva que deve ser relativizada e merece investigações mais profundas, visto que a maioria das fontes da época consultadas foi produzida por homens, tratando-se, assim, da visão masculina sobre a prática das caronas.

⁴ Um terrível caso recente do assassinato de duas mochileiras argentinas no Equador, em 2016, nos mostra o quanto essa afirmação ainda representa o caráter sexista com que se interpreta o ambiente estradeiro na América do Sul. O episódio foi repetidamente noticiado pelas mídias sul-americanas como o desaparecimento de duas mulheres viajando “sozinhas”, muitas vezes ressaltando o “perigo” representado por tal prática (PISCITELLI, 2017; OYHANTCABAL, 2018).

⁵ Total PEA, em 1970: 29,5 milhões, sendo 23,4 milhões de homens e 6,1 milhões de mulheres. Total PEA, em 1980: 42,9 milhões, sendo 29,5 milhões de homens e 13,4 milhões de mulheres (IBGE,1970; IBGE, 1980).

⁶ Maria Manuela Alves Maia (2000) caracteriza o movimento contracultural no Rio de Janeiro, em parte, como um movimento de classes médias periféricas.

Referências

ADLER, Judith. Youth on the road: reflections on the history of tramping. *Annals of Tourism Research*, v.12, p.335-354, 1985.

ADLER, Judith. Travel as performed art. *American Journal of Sociology*, v.94, n.6, p.1336-1391, mai. 1989.

ALVES, José Eustáquio et al. Meio século de feminismo e o empoderamento das mulheres no contexto das transformações sociodemográficas do Brasil. In: BLAY, Eva; AVELAR, Lúcia (orgs.). *50 anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. São Paulo: Edusp, 2019, p.15-54.

ANGELO, Nelson; JOYCE. “Meus vinte anos”. In: *Nelson Angelo e Joyce*. LP. Odeon, 1972.

AS PESSOAS não transavam com o mar: depoimento de um muito conhecido viajante sobre as agruras e amarguras, alegrias e verdades das estradas. *2001*, Rio de Janeiro, ano 1, n.1, [ca. 1971], p.34-38.

ASPAHAM, Sérgio; GODINHO, Márcio. *Mochileiros nos anos de chumbo: diário de viagem de dois estudantes de jornalismo no Brasil da ditadura militar*. Belo Horizonte: Duplo Ofício, 2013.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p.151-172.

CARDOSO, Joaquim. *Um Marco Polo à brasileira dá a volta ao mundo: reminiscências de viagem*. Niterói: Cromos, 1989

CLIFFORD, James. Travelling Cultures. In: GROSSBERG et al (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p.96-116.

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.

COELHO, Cláudio Novaes Pinto. A contracultura: o outro lado da modernização autoritária. In: RISÉRIO, Antonio et al. *Anos 70: trajetórias*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2005, p.39-44.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Lucy. *Anos 70: enquanto corria a barca*. São Paulo: Senac, 2003.

DUAS garotas foram detidas ao pedirem um doce. *Diário do Paraná*, Curitiba, 26 out. 1969, 2º cad., p.10.

DUNN, Christopher. *Contracultura: alternative arts and social transformation in authoritarian Brazil*. Chapel Hill: UNC Press, 2016.

GANSER, Alexandra. On the asphalt frontier: american women's road narratives, spatiality, and transgression. *Journal of International Women's Studies*, v.7, n.4, p.153-167, 2006.

GREENLEY, James R.; RICE, David G. Female hitchhiking: strain, control, and subcultural approaches. *Sociological Focus*, v.7, n.1, p.87-100, 1974.

HAVE, Paul ten. The counter culture on the move: a field study of youth tourists in Amsterdam. *Mens & Maatschappij*, v.49, n.3, p.297-315, 1974.

HIPPIES estiveram em maus lençóis por aqui. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, 08 ago. 1969, p.8.

HIPPIES sem paz. *Veja*, São Paulo, n.78, 04 mar. 1970, p.70.

IBGE. *Anuário Estatístico do Brasil* – 1970.

IBGE. *Anuário Estatístico do Brasil* – 1980.

JOYCE. “Feminina”. In: *Feminina*. LP. Odeon, 1980.

KAMINSKI, Leon. *Por entre a neblina: os Festivais de Inverno de Ouro Preto (1967-1979) e a experiência histórica dos anos setenta*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

KAMINSKI, Leon. O movimento hippie nasceu em Moscou: imaginário anticomunista, contracultura e repressão no Brasil dos anos 1970. *Antíteses*, v.9, n.18, p.467-493, jul.-dez. 2016.

KAMINSKI, Leon. *A revolução das mochilas: contracultura e viagens no Brasil ditatorial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

KAMINSKI, Leon. Mundo afora, Brasil adentro: a circulação cultural da contracultura e suas apropriações. In: KAMINSKI, Leon (org.). *Contracultura no Brasil, anos 70: circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: CRV, 2019.

KEHL, Maria Rita. As duas décadas de 1970. In: RISÉRIO, Antonio et al. *Anos 70: trajetórias*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2005, p.31-38.

KEROUAC, Jack. *On the Road – pé na estrada*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

KEROUAC, Jack. *Os vagabundos iluminados*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LONGHI, Carla. Cultura e costumes: um campo em disputa. *Antíteses*, v.8, n.15, p.197-218, 2015.

MACEDO, Joel. A Estrada. *A Pomba*, Rio de Janeiro, n.6, [ca. 1971], p.30-34.

MACEDO, Joel. *Tatuagem: histórias de uma geração na estrada*. Rio de Janeiro: JMF, 2019.

MAHOOD, Linda. Hitchin' a ride in the 1970s: canadian youth culture and the romance with mobility. *Histoire Sociale/ Social History*, v.47, n.93, p.205-227, mai. 2014.

MAIA, Maria Manuela Alves. *Fragmentos de memória hippie no Rio de Janeiro: uma abordagem da história oral – 1968-1974*. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, s/d.

MONTENEGRO, Ana. *Ser ou não ser feminista?* Recife: Cadernos Guararapes, 1981.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As universidades e o regime militar: cultura política brasileira e a modernização autoritária*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MUKERJI, Chandra. Bullshitting: road among hitchhikers. *Social Problems*, v.25, n.3, p.241-252, 1978.

OYHANTCABAL, Laura. Cuando el viaje se siente en el cuerpo: algunas reflexiones sobre viajes, nomadismo y género. *Encuentros Latinoamericanos*, v.2, n.2, p.86-109, 2018.

PISCITELLI, Adriana. “#queroviajarsozinhasemmedo”: novos registros das articulações entre gênero, sexualidade e violência no Brasil. *Cadernos Pagu*, n.50, 2017.

POLÍCIA procura moça que fugiu com “hippie”. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, 27 jun. 1968, p.8.

POLÍCIA caça grupo que levou menores. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 12 out. 1969, p.16.

ROSZAK, Theodore. *The making of a counter culture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. New York: Anchor Books, 1969.

SAAR, Rafael. *Yorimatã*. Color, 116 min., Brasil, 2014.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p.105-152.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.12, n.2, p.35-50, jan. 2004.

SOARES, Arlete; NÓBREGA, Cida. *Caminhos da Índia*. Salvador: Corrupio, 2000.

SOIHET, Rachel. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. *Estudos Feministas*, v.13, n.3, p.591-612, 2005.

TEAS, Jane. “I’m studying monkeys; what do you do?” - youth and travelers. *Nepal. KAS Papers*, n.67-68, p.35-41, 1988.

TEIXEIRA JÚNIOR, Antônio. Hippies em festival louco. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 02-03 nov. 1969a, p.13.

TEIXEIRA JÚNIOR, Antônio. Hippies em festival louco. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 04 nov. 1969b, p.9.

TEIXEIRA JÚNIOR, Antônio. Não vale a pena ser hippie. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 09-10 nov. 1969c, p.18-19.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TURNER, Víctor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VENAYRE, Sylvain. A virilidade ambígua do aventureiro. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História da Virilidade*. v.3: A virilidade em crise? Séculos XX-XXI. Petrópolis: Vozes, 2013, p.394-423.

VIEIRA, Beatriz de Moraes. *A palavra perplexa: experiência histórica e poesia no Brasil nos anos 1970*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

VIRASORO, Mónica. Contracultura. In: BIAGINI, Hugo; ROIG, Arturo Andrés (orgs.). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p.128-130.

VOGT, Jay W. Wandering: youth and travel behavior. *Annals of Tourism Research*, v.4, n.1, p.25-41, set.-out. 1976.

WATTS, Allan et al. Drop out! In: COHN, Sérgio; PIMENTA, Heyk (orgs.). *Mai de 68*. Rio de Janeiro: Beco da Azougue, 2008, p.136-181.

WEBER, Regina. *Os rapazes da RS-030: jovens metropolitanos nos anos 80*. Porto Alegre: Ed. Ufrgs, 2004.

WOLFF, Janet. On the road again: metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies*, v.7, n.2, p.224-239, 1993.

XAVIER, Angela Leite. *Olhos de estrela: chaska ñawi*. Ouro Preto: Edição da Autora, 2011.

Recebido em 26 de agosto de 2019

Aceito em 07 de dezembro de 2019

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Migração feminina brasileira e a experiência do envelhecimento em Portugal: sexismo e outros “ismos”

Camila Craveiro Queiroz

Doutora em Ciências da Comunicação - Universidade do Minho (2018)
Bolsista CAPES no Programa Doutorado Pleno no Exterior
Professora no curso de Publicidade do Centro Universitário de Goiás
Uni-ANHANGUERA.

Rosa Cabecinhas

Professora do Departamento de Ciências da Comunicação –
Universidade do Minho
Diretora do Programa Doutoral em Estudos Culturais –
Universidade do Minho

Carla Cerqueira

Doutora em Ciências da Comunicação
Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e
Sociedade – Universidade do Minho

RESUMO

Este artigo busca compreender como migrantes brasileiras, maiores de 50 anos, residentes em Portugal, percebem os estereótipos que lhes são imputados a partir do olhar do exogrupo, neste caso, a sociedade de acolhida. Por meio de entrevistas de Histórias de Vida, as quais analisamos sob o viés interseccional e o paradigma descolonial, contextualizamos os temas de maior recorrência nas falas destas migrantes, a saber: os meta-estereótipos, o mercado laboral, o envelhecer e algumas das estratégias de agência utilizadas nas tentativas de integração.

Palavras-chave: migrantes; gênero; racismo; idadismo; interseccionalidade.

Brazilian female migration and the aging experience in Portugal: sexism and other “isms”

ABSTRACT

This article seeks to understand how female Brazilian migrants, older than 50 years of age, residents in Portugal, perceive the stereotypes that are imputed to them from the perspective of the outgroup, in this case, the host society. Through interviews of Life Stories, which we analyze under the intersectional perspective and the decolonial paradigm, we contextualize the themes of greatest recurrence in the speeches of these migrants, namely: meta-stereotypes, the labor market, aging and some of the strategies used in integration attempts.

Keywords: migrants; gender; racism; ageism; intersectionality.

La migración femenina brasileña y la experiencia de envejecimiento en Portugal: sexismo y otros "ismos"

RESUMEN

Este artículo trata de comprender cómo las mujeres migrantes brasileñas, mayores de 50 años, residentes en Portugal, perciben los estereotipos que se les imputan desde la perspectiva del outgroup, en este caso, la sociedad de acogida. A través de entrevistas de Historias de vida, que analizamos bajo la perspectiva interseccional y el paradigma descolonial, contextualizamos los temas de mayor recurrencia en los discursos de estas migrantes, a saber: metaestereotipos, mercado laboral, envejecimiento y algunas de las estrategias utilizadas en intentos de integración.

Palabras clave: migrantes; género; racismo; edadismo; interseccionalidad.

Introdução

As migrantes¹ brasileiras configuram em Portugal a tendência da feminização dos movimentos migratórios e pertencem à maior comunidade estrangeira que reside no país. Por esta razão, elas têm vindo a ser tema de diferentes estudos na academia, cujas pesquisas têm como foco principalmente as brasileiras jovens, em uma faixa etária de 20 a 40 anos (e.g. MIRANDA, 2009; CORREIA; NEVES, 2010; FRANÇA, 2012; GOMES, 2013). Entretanto, pouco se sabe acerca das migrantes brasileiras que vivenciam experiências sociais relativas ao envelhecimento (como as dificuldades no acesso ao mercado laboral, ao usufruto de benefícios sociais, ou a sensação de não-realização profissional, dentre outras). Consideramos, assim, relevante trazer para a discussão as migrantes brasileiras maiores de 50 anos, residentes há pelo menos uma década em Portugal, com o objetivo de compreender suas percepções acerca de seus percursos migratórios, dos processos de adaptação à sociedade portuguesa e dos agenciamentos desenvolvidos durante suas trajetórias migrantes².

Neste sentido, há três eixos principais que se articulam, nomeadamente: o sexismo, o idadismo e o racismo, e que vão se conjugar a outras características como o estatuto migratório, a nacionalidade e a classe social em um olhar que nos solicita uma abordagem interseccional, uma vez que as assimetrias sociais decorrentes da confluência destes eixos se imiscuem gerando constrangimentos e exclusões a estas mulheres. Abordamos o tema proposto a partir das entrevistas de Histórias de Vida realizadas, as quais analisamos sob uma perspectiva feminista, interseccional e descolonial.

Os estudos de fluxos migratórios suscitam diferentes abordagens (econômica, social, psicológica, demográfica...) que contribuem para análises específicas no campo das migrações. Nossa pesquisa privilegia a perspectiva de gênero, tanto pelo recorte definido – migrantes brasileiras – quanto por entendermos que a experiência da migração difere substancialmente para homens e mulheres (SANT’ANA, 2008). Soma-se a este fato a crescente tendência da feminização das migrações de longa distância.

Desde o ano de 2007, os registros oficiais do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras de Portugal (SEF) apontam a comunidade brasileira como a de maior população residente em Portugal, com o total de 66.354 indivíduos, sendo que o número de mulheres (34.520) já se mostrava superior ao de homens, apontando para a feminização da migração. Ainda que seja considerada uma tendência, a feminização da migração já foi anteriormente assinalada por Ravenstein (1885/1980), em finais do século XIX, em uma de suas leis da migração onde o autor ressaltava que as mulheres eram mais migrantes do que os homens.

Portanto, os números que traduzem o alto índice de feminização na comunidade brasileira em Portugal, que atingiu os 60% no ano de 2015 (SEFSTAT, 2015), devem ser lidos a partir de uma perspectiva que leve em conta tanto a relação destes deslocamentos à reunificação familiar quanto a própria relativização destes dados, uma vez que eles refletem apenas a quantidade de indivíduos que estão documentados (em situação legal) no país.

Outra consideração que se faz necessária é a de que a feminização da migração é parte de uma estrutura macro, que reflete o que Sassen (2003, p.21) denomina como “feminização da sobrevivência”. A autora atribui a presença cada vez maior de mulheres em trânsitos transfronteiriços a fatores como a alta dívida externa de países periféricos, os pacotes de empréstimos de fundos internacionais - que reduziram em grande parte as políticas sociais implementadas nestes países -, a alta inflação e o desemprego crescente. Por um lado, a feminização da sobrevivência ocasiona o deslocamento de mulheres indocumentadas para trabalhos no mercado formal e informal, no mercado do sexo e nas redes de tráfico de pessoas. Por outro lado, as remessas de divisas para os países de origem constituem-se em importantes fontes de renda para estes governos, que não se isentam de incentivar estes fluxos.

As mulheres são, indiscutivelmente, o grupo mais importante nas áreas de prostituição e na indústria do sexo e estão se tornando um grupo majoritário na migração originada pela busca de trabalho. O emprego e/ou utilização de mulheres estrangeiras abrange uma vasta gama, em crescimento, de setores econômicos, alguns ilegais e ilícitos - como por exemplo, a prostituição -, outros legais, setores altamente regulamentados como a enfermagem. (SASSEN, 2003, p.53)

A inserção das mulheres no mercado laboral se dá, em sua maior parte, em nichos de mercado considerados “femininos”, onde elas desempenham funções como as de limpeza, de cuidadoras de crianças e idosos e outros serviços relacionados à domesticidade. E a saída do país de origem ocasiona o que Hondagneu-Sotello & Avila (1997, p.548) chamam de “maternagem transnacional”: experiências migratórias de mulheres que deixam seus filhos em seus países (frequentemente, periféricos) para cuidar dos filhos de outras mulheres em países centrais, o que se configura em um deslocamento do cuidado, do carinho.

A constatação de que homens e mulheres migram por razões diferentes e que suas experiências são também diversas, fortemente marcadas pela questão de gênero, é recente

nos estudos migratórios, onde a variável gênero não aparecia como relevante até há cerca de três décadas (SANT’ANA, 2008). A desconsideração do viés de gênero pode ser explicada, de acordo com Sant’ana (2008), devido à perspectiva dos estudos migratórios, que foi orientada sobretudo pelo caráter econômico - instância em que o papel feminino parecia pouco influenciar – bem como à visão de que as mulheres eram analisadas como coadjuvantes nas decisões migratórias, cabendo-lhes o papel de esposa, viúva ou filha de migrantes.

Ao observar a ocorrência da feminização da migração, já em 2014, as Nações Unidas (UN, 2014) emitiram um relatório sobre deslocamentos populacionais, no qual expressam a preocupação com mulheres e crianças quando em fluxos migratórios internacionais. Ao salientarem as vulnerabilidades que são próprias a estes grupos, as Nações Unidas, em uma declaração de cariz paternalista, iguala mulheres e crianças, reduzindo às primeiras suas percepções e possibilidades de agência.

Nesta senda, Carneiro (2009, *apud* MIRANDA, 2009) explicita as vulnerabilidades que as mulheres frequentemente experimentam quando em contextos migratórios: “(...) as mulheres encontram-se mais expostas a violações de direitos fundamentais, designadamente em matéria de discriminação, exploração e sujeição a abusos humanos do que os seus contrapartes masculinos” (CARNEIRO, 2009, *apud* MIRANDA, 2009, p.11).

Com o aumento do número de brasileiros e brasileiras na sociedade portuguesa, ocorrido especialmente nas chamadas primeira e segunda vagas de imigração³ e a diversificação do perfil destes indivíduos, diferentes investigadores/as (e.g. CORREIA; NEVES, 2010; FRANÇA, 2012; GOMES, 2003) dedicaram-se ao estudo desta comunidade e à temática dos estereótipos relacionados à migrante⁴ brasileira. A maior parte das brasileiras que migram para Portugal pertencem a uma faixa etária jovem, de 20 a 40 anos (INE, 2011) e os vários estudos realizados têm em comum o fato de apontar a recorrente associação entre estas migrantes e o mercado do sexo e/ou a um comportamento de maior disponibilidade sexual (GOMES, 2013).

Foi por esta razão que pensamos efetuar uma pesquisa com migrantes em Portugal a partir de um recorte pouco explorado, o de mulheres acima dos 50 anos de idade, que experienciam o envelhecimento e estão há pelo menos uma década em Portugal.

Este recorte foi delimitado para a pesquisa ao entrevistarmos diferentes representantes de associações não-governamentais⁵ que lidam com temas como racismo, migração e gênero. Em suas falas repetia-se como estabelecida, no imaginário social, a associação “brasileira - jovem – prostituta”. Entretanto, ao serem questionados/as sobre

as migrantes que estão a envelhecer neste país, afirmavam que pouco se conhecia acerca de suas particularidades, e que os casos que chegam às associações remetem frequentemente a questões de trabalho e à preocupação quanto aos acessos a serviços públicos, nomeadamente, às perspectivas de reforma e do gozo de benefícios da previdência social (auxílio doença, desemprego, pensões...).

A partir da definição do recorte, demos início às entrevistas, as quais analisamos sob o viés feminista e descolonial e adotamos o conceito de corpo colonial⁶, que nos parece relevante para pensar os processos de inserção destas migrantes à sociedade de destino escolhida. Por meio das entrevistas, discutimos os estereótipos com os quais estas mulheres dizem ter-se confrontado (e algumas continuam a se confrontar), bem como as agências por elas desenvolvidas ao longo do percurso migratório na tentativa de se integrarem.

Teias que agarram: gênero, raça e idade

Walter Lippmann (1922; 2008) refere em sua obra *Opinião Pública* que os estereótipos são mapas mentais, categorias às quais recorreremos repetidamente dada nossa incapacidade de conhecer a infinidade de coisas que nos rodeiam. Como sentimos necessidade de estruturação da realidade, apoiamo-nos em certas imagens estabelecidas e que nos são disponibilizadas pela cultura envolvente.

A expressão de uma identidade nacional que se aplicaria aos brasileiros e brasileiras repercute em Portugal sob a forma de representações estereotipadas que conformam estes/estas migrantes em características como a alegria, a submissão, a simpatia e a disponibilidade sexual (MACHADO, 2003) - sendo este último enquadramento mais relacionado à mulher do que ao homem brasileiro (GOMES, 2013; PISCITELLI, 2008; RIBEIRO; CERQUEIRA, 2009).

Em alguns casos, estas características são responsáveis pela delimitação de uma espécie de reserva de mercado que se destina às migrantes brasileiras, facilmente assimiladas em postos de trabalho onde lidam com o público em geral, especialmente na área de alimentação e de vendas, por razão da propagada simpatia e alegria; em espaços domésticos, como cuidadoras e prestadoras de serviços de arrumação e limpeza - em que pesam os atributos da submissão e também da simpatia -, e no chamado mercado da “alegria” (MACHADO, 2003), onde se apresentam e fazem animações de eventos e a hipersexualidade é valorizada.

O olhar mais atento a estes estereótipos revela muito do preconceito dirigido às migrantes brasileiras, posto que é usual que estereótipos e preconceitos caminhem *pari passu*. Cabecinhas (2010, p.02) discute a definição de preconceito formulada por Allport (1954; 1979) - considerado um clássico dos estudos sobre esta temática - em que o autor o formula como “uma atitude aversiva ou hostil face a uma pessoa pertencendo a determinado grupo, simplesmente por causa da sua pertença a esse grupo, e em que se pressupõe que esta possui as características atribuídas a esse grupo” (1954; 1979, p.07).

Atualmente, nota-se uma mudança em relação aos preconceitos, a partir de normas sociais impostas com vistas ao combate à discriminação, que tendem a se configurar em atitudes sutis, veladas, por isso mesmo, mais difíceis de serem percebidas e combatidas. Muitas vezes, o que se faz não é tanto atribuir estereótipos negativos a determinados grupos, mas negar-lhes traços positivos e os homogeneizar (VALA; BRITO; LOPES, 1999).

A pertença à categoria “migrantes brasileiras” ocasiona, para além da conformação a certos nichos profissionais, a vivência de situações discriminatórias, algumas vezes sutis e, em outras, flagrantes, e se relacionam, principalmente, à dificuldade em conseguir um contrato de trabalho, aos assédios e ao tratamento desigual nos acessos aos serviços públicos (PEIXOTO et al, 2015).

Ligado ao preconceito, encontramos o racismo. Ainda que reafirmemos que raça é um construto sócio-histórico, não podemos nos descurar do fato de que o uso deste conceito permanece disseminado no imaginário social, embora seu eixo tenha se deslocado da abordagem biológica para a cultural. Fredrickson (2004) afirma que para o racismo existir há que se ter em conta dois elementos: a diferença e o poder. A diferença se sustenta na visão de que há “Nós” e o “Outro” e que esta relação é hierarquizada, reveladora de assimetrias. Por outro lado, o poder se justifica no tratamento desigual destinado aos que consideramos diferentes.

Como as migrantes brasileiras constituem o diferente, o *outsider* (ELIAS; SCOTSON, 2000), na sociedade portuguesa, muitas de suas características culturais são utilizadas no sentido de justificar o processo de racialização que sofrem, fenômeno que, de acordo com Padilla & Gomes (2012, p.07), precisa ser estudado a partir de uma “construção social e histórica, discursiva e performática, nas quais grupos humanos são classificados, inferiorizados, essencializados e naturalizados a partir de supostas características físicas, culturais e comportamentais comuns, como se compusessem uma ‘raça’” (PADILLA; GOMES, 2012, p.07).

Há muitos casos em que a aparência da migrante não remete diretamente àquilo que alguns têm como imaginário acerca da brasileira (mulata, de curvas sinuosas, andar ritmado e sensual), entretanto o sotaque e o uso da língua que, no contexto lusitano apresenta construções diferentes daquelas utilizadas no Brasil, são marcadores suficientes para associá-la aos estereótipos imputados às brasileiras (GOMES, 2013).

Falar em racismo a partir de uma perspectiva descolonial implica percebermos raça como uma construção feita pelos europeus, colonizadores, no sentido de legitimar a escravidão de outros povos. O “Nós” eurocêntrico, marcador de diferenças, é definido como o moderno, o racional, o civilizado, enquanto que os “Outros” seriam “irracionais, representantes do passado” (QUIJANO, 2005).

As consequências sociais da disseminação do conceito de raça envolveram a justificação da escravidão - reservando o trabalho assalariado ao europeu -, a imposição do cristianismo aos povos indígenas e a qualificação da mulher não-branca, colonizada, na categoria de fêmea, sexualmente disponível, aproximando-a de características animais. Quijano (2005, p.129) remete à dissociação corpo/mente cartesiana para delimitar o momento em que:

(...) o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza.

Na visão descolonial, assume-se que a mentalidade da colonialidade repercute conformando os discursos hegemônicos e as relações estabelecidas entre o eixo Norte-Sul. Para Piscitelli (2008, p.269) a nacionalidade brasileira remete diretamente à racialização e à sexualização:

(...) Independentemente de serem consideradas no Brasil, brancas ou morenas, nos fluxos migratórios para certos países do Norte as brasileiras são racializadas como mestiças. No lugar desigual atribuído ao Brasil no âmbito global, a nacionalidade brasileira, mais do que a cor da pele, confere-lhes essa condição. E essa racialização é sexualizada.

A construção e disseminação da hipersexualidade como característica da brasileira encontra eco, ainda, na imagem que foi formatada e “vendida” para o exterior, onde a

mulata é a representação principal do Brasil, um corpo colonial, portanto disponível, que sintetiza o imaginário acerca das habitantes dos trópicos e cuja sensualidade é o atributo primeiro. De acordo com Santos,

Talvez não seja demasiado especulativo relacionar esta imagem das mulheres imigrantes a um estereótipo de erotismo exótico ligado à mulher estrangeira. (...) A mesma interpretação pode ser feita em relação a mulheres provenientes de “países tropicais”, como sejam algumas nações africanas e, naturalmente, o Brasil. A ideia da mulher “quente” e “sensual” está, de certa forma, enraizada em determinadas zonas do imaginário colectivo, numa evidência clara da noção de *outro*, neste caso, *outra*. (SANTOS, 2007, p.77-78)

Embora a mentalidade colonial seja persistente nas relações que envolvem migrantes de antigas colônias com seus ex-colonizadores, há que se ressaltar o espaço de manobra que resiste, ao nível das subjetividades, para lidar com o preconceito e a discriminação. E interessa-nos, sobretudo, as formas de agência que as migrantes brasileiras têm desenvolvido no sentido de se adaptarem à sociedade portuguesa.

Butler (2001) chama agência à capacidade de resistência e procura, na psicanálise, os fundamentos para compreender a ambivalência dos mecanismos (psíquicos) de produção da subjetividade. Para a autora, “(...) sujeição [subjetivação] significa o processo de converter-se em subordinado/a ao poder e também o processo de converter-se em sujeito [de ação]” (BUTLER, 2001, p.12).

As narrativas que apresentamos adiante evidenciam muito da negociação com os mecanismos e agentes de poder, além de estratégias que, ora subvertem a lógica imposta em favor da migrante que está em posição de opressão, ora aceitam imposições e assimilações. Se há resistência - e neste contexto não há como negar, vez que as mulheres entrevistadas estão há pelo menos uma década em Portugal -, há também a produção de subjetividades feridas e de ressignificações cotidianas acerca de si e do(s) Outro(s).

A abordagem interseccional é fundamental para a compreensão das diferenças que envolvem a pertença a certas categorizações. Mais do que uma abordagem analítica, a interseccionalidade é um instrumento de luta política, que serve para “combater as opressões múltiplas e imbricadas” (HIRATA, 2014, p.69).

Ainda que o termo tenha sido cunhado apenas em 1989, por Crenshaw (1989), o conceito de interseccionalidade originou-se no contexto dos movimentos de libertação pós-coloniais, questionando o lugar de fala e a possibilidade de auto-representação das minorias (SPIVAK, 2010). Por sua vez, o movimento feminista, na década de 1970,

precisou se redesenhar teoricamente e em termos de ação política, quando ativistas negras norte-americanas sentiram que suas necessidades não eram consideradas pelo movimento ou mesmo representadas perante a sociedade.

When Kimberlé Crenshaw coined the term ‘intersectionality’, it was welcomed by many as the refreshing rearticulation of an insight that had already been put forward by several Black scholars such as Angela Davis (1981), Audre Lorde (1984) and Patricia Hill Collins (1991). They had argued that systems of domination systematically glossed over the experience of marginal groups in the US, such as Black women, by implicitly taking white, middle-class women or black men as the exemplary victims of systems of sexism or racism. (PRINS, 2006, p.278)

De acordo com bell hooks (2000), a partir do momento em que mulheres brancas, com maior grau de instrução, passaram a representar o movimento feminista no espaço da academia e a produzir conhecimento sobre ele, houve uma ruptura entre aquilo que servia apenas às mulheres brancas e instruídas e aquilo que era primordial para mulheres negras e/ou de classe considerada mais baixa.

Os estudos das categorias de articulação ou interseccionalidades se desenvolveram, então, a partir de duas abordagens, nomeadamente a perspectiva norte-americana, ou sistêmica, e a abordagem anglo-saxônica, ou construcionista (PRINS, 2006), que abrangem posições um pouco diferentes, em especial no que diz respeito ao conceito de poder e à agência dos sujeitos. Propomos uma breve síntese acerca das diferenças entre as duas abordagens, a fim de situar e justificarmos nossa afinidade teórica.

A abordagem sistêmica, representada pelos trabalhos de Crenshaw, compreende as interseccionalidades como “formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo. Essa noção de ‘interação’ entre formas de subordinação possibilitaria superar a noção de superposição de opressões” (PISCITELLI, 2008, p.267).

A interação entre as diferentes formas de subordinação, eixos de opressão, tem como consequência a produção de assimetrias sociais cada vez mais profundas e opressoras. O impacto das estruturas sobre a constituição das identidades é tamanho que resta às mulheres que se situam na confluência destes eixos pouca ou nenhuma capacidade de agência. Piscitelli (2008, p.267) cita Prins (2006) ao mencionar que os trabalhos que criticam a abordagem sistêmica “questionam o fato de que gênero, raça e classe são pensados como sistemas de dominação, opressão e marginalização que determinam

identidades, exclusivamente vinculadas aos efeitos da subordinação social e o desempoderamento”. A noção de poder, nesta abordagem, é também considerada problemática, pois o mesmo é tratado enquanto propriedade, se distanciando da noção de poder relacional foucaultiana para a qual, além de repressor, o poder é também produtor de agenciamento (FOUCAULT, 1985).

Por sua vez, McClintock, considerada representante da abordagem construcionista, na obra *Couro Imperial* (2010, p.27), clarifica a noção de poder que perpassa os trabalhos que podem ser aglutinados sob esta abordagem. Para ela,

(...) nenhuma categoria social existe em isolamento privilegiado; cada uma existe numa relação social com outras categorias, ainda que de modos desiguais e contraditórios. Mas o poder raramente é atribuído por igual – diferentes situações sociais são sobredeterminadas pela raça, pelo gênero, pela classe, ou por cada uma dessas categorias por sua vez.

Também localizada dentro da abordagem construcionista, Brah (2006) considera que é importante ampliar a lente de análise para uma perspectiva macro, que considere as diferenças sociais e as relações de poder como constitutivas de identidades e subjetividades. Portanto, em seus trabalhos, a autora elege a diferença como categoria analítica. Para Piscitelli, “essa idéia remete à análise de como as formas específicas de discursos sobre a diferença se constituem, são contestados, reproduzidos e (re)significados, pensando na diferença como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade” (2008, p.269).

Dessa maneira, Brah (2006) aproxima-se de McClintock (2010, p.37), que deseja “(...) abrir as noções de poder e resistência a uma política mais diversa de atuação, envolvendo a densa rede de relações entre coerção, negociação, cumplicidade, recusa, dissimulação, mimica, compromisso, afiliação e revolta”, ao afirmar que a diferença nem sempre produz opressão, exclusão ou remete à hierarquia, alargando o espaço para uma maior autonomia dos sujeitos e de suas capacidades de agência.

No cruzamento dos estudos migratórios e da abordagem interseccional, Magliano (2015, p.700) ressalta que:

Os estudos sobre a interseccionalidade no campo da migração internacional reconhecem o gênero como uma dimensão central para analisar experiências e percursos migratórios, embora considerando que esta não é uma dimensão

isolada, mas um dos vários processos, em intersecção com a etnicidade e a classe social, dentre outras classificações, que criam e perpetuam desigualdades sociais.

Portanto, ao investigarmos migrantes, brasileiras, com mais de 50 anos, despontam diferenças que envolvem significações acerca de gênero, de estatuto migratório, de raça/etnia, de classe, de idade, dentre outras, que se imiscuem e ocasionam assimetrias que se materializam na vivência de diferentes discriminações.

Nossa abordagem, que se aproxima mais do viés construcionista, considera a agência parte constituinte das estratégias de adaptação das migrantes brasileiras, que negociam com as diferenças e utilizam de jogos de criatividade e resiliência para o alcance de seus objetivos. Como sustenta Piscitelli (2008, p.271),

A relação dessas migrantes com a articulação entre diferenças que as sexualiza e racializa não é estável. Há movimentos de resistência e rejeição. Entretanto, situacionalmente, também assumem posições de cumplicidade utilizando aspectos das imagens sobre elas para negociar seus posicionamentos nos contextos migratórios nos quais estão em situação de desigualdade. É um jogo que reforça certos estereótipos ao passo que debilita outros.

Histórias de Vida: meta-estereótipos, envelhecimento e resistências.

Partimos do pressuposto de que a experiência da migração envolve, frequentemente, relações de subalternidade. E no caso de nosso objeto, a migrante brasileira em Portugal é representada a partir de sua origem, ou seja, de uma nação considerada periférica, miscigenada e significada atualmente em termos desabonadores (corrupção, violência, pobreza, doenças tropicais...). A migrante brasileira, ao chegar à Europa, defronta-se com as hierarquias e a posição de subalternidade é experimentada (em alguns casos, durante toda a vivência migratória).

A razão de termos escolhido a técnica das Histórias de Vida deve-se justamente à expectativa de que estas migrantes produzam conhecimento acerca de suas realidades, tornando-se sujeitos ativos no resgate de suas memórias e na construção de suas histórias, em uma intenção declaradamente descolonial de valorização destes saberes.

Apresentamos trechos de algumas entrevistas realizadas⁷, a partir de temas que surgiram como recorrentes nos discursos das entrevistadas, optando pela análise de conteúdo temática.

Bardin define a Análise de Conteúdo (AC) como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens. (BARDIN, 2011, p.48)

Embora a Análise de Conteúdo compreenda diferentes técnicas, a eleição da análise temática se faz em razão da pergunta que elencamos como importante para o alcance dos objetivos: o que dizem as entrevistadas? Moraes (1999, p.10-11) define que quando o tipo de questão se refere a “para dizer o quê?”, a análise de conteúdo constitui-se em uma análise temática, visto que “o estudo se direciona para as características da mensagem propriamente dita, seu valor informacional, as palavras, argumentos e ideias nela expressos”.

Os temas elencados são: meta-estereótipos, envelhecimento e agência, que são analisados sob o viés interseccional e descolonial adiante, nas Considerações Finais.

1) Meta-estereótipos

Os meta-estereótipos podem ser compreendidos enquanto crenças que os membros de um endogrupo partilham sobre os estereótipos que lhe são atribuídos pelos membros de um exogrupo (cf. GÓMEZ, 2002).

Podemos situar o primeiro embate como sendo o momento em que a migrante se percebe brasileira a partir do olhar português:

O início aqui foi muito difícil. Tinha vontade de vez em quando de pegar minhas malas...chorava muito. Tive muito choque. Naquela época tinha muito preconceito. Tinha aquela coisa das Mães de Bragança. E estava naquela época e o preconceito contra o brasileiro...parece que a gente tinha um letreiro na testa. Para emprego, para alugar casa, tudo foi muito, muito difícil. É um choque que eu tive muito grande. (R., 50 a, Algarve)

O episódio citado ocorreu no ano de 2003 e ficou conhecido como “Mães de Bragança” devido ao alegado envolvimento de maridos (“pais de família”) portugueses com “garotas de programa” brasileiras que haviam se instalado na cidade de Bragança. A repercussão do movimento iniciado pelas “Mães de Bragança” ganhou contornos globais

quando o tema foi capa da Revista Time na Europa (setembro de 2003) e ampliou a discussão sobre o estereótipo da brasileira como prostituta.

Já não estávamos assim bem vistos nessa altura. Pronto, já começou mal. Depois, também por ser mulher...eu nunca, não fazia a menor ideia de que as brasileiras eram mal vistas na Europa e pra mim foi um bocado assustador isso. (M., 51 a, Lisboa)

Acho que forma, acho que forma, mas uma imagem, logo que vê, conhece, parece que forma aquela imagem negativa. Depois isso muda, mas logo... porque em seguida a gente nota na pessoa que parece que ficou decepcionada por saber que é brasileira, sabe? É verdade. Pois, justamente por isso, por causa da prostituição... que aqui fora é muito, não é? Eu acho que é por isso. (N., 50 a, Braga)

É comum o espanto ao serem significadas tão prontamente a partir da associação com a prostituição, e as marcas que estas primeiras experiências acarretam perduram na memória de mulheres que estão há mais de 10 anos na sociedade portuguesa. Aparentemente, o fato de algumas entrevistadas estarem casadas com portugueses à época da chegada não foi suficiente para amenizar o preconceito a elas dirigido:

O fato de ser casada com um português, na altura, não fez muita diferença não, porque o que todo mundo acha é que, você casou com um português, é...interesse, nós, brasileiras, quando casamos com portugueses. (R., 50 a, Algarve).

2) Sobre envelhecer

Nos eixos de intersecção com os quais trabalhamos, a idade aparece como marcador importante. O fato de a mulher não ser mais considerada jovem, de lhe ver cerrar as oportunidades de trabalho, de sentir as modificações corporais e, principalmente, de perceber a invisibilização que começa a ocorrer e o preconceito com que a sociedade atualmente encara os mais velhos coloca as migrantes em uma situação de vulnerabilidade atenuada somente nos casos daquelas que conseguiram formar um círculo social forte e apoiador na sociedade de acolhida.

Em termos objetivos, a propagada obsessão com a juventude ocasiona, por exemplo, o impedimento ao acesso ao trabalho:

Então, assim, agora, eu tenho muita dificuldade pra arrumar trabalho, porque se eu mando currículo, eles não querem por causa da minha idade. Entendeu? (...) É...e ninguém quer dar trabalho pra quem tem 60 anos, entende? Então assim, é mais fácil eu conseguir trabalho através de um salão pequeno, sabe? Vou lá, me apresento, ninguém sabe da minha idade e pronto. Porque se souber, não vai, não vai...tô com 60 anos, o máximo que eu vou trabalhar é mais 5, 6 anos...né? (D., 59 a, Lisboa).

As dificuldades de inserção no mercado laboral, os postos de trabalho que são acessíveis às brasileiras, as longas jornadas, a conformidade com a não-realização profissional e, em alguns casos, a impossibilidade de reforma, devido a longos períodos de desemprego ou de trabalhos sem contrato, são narrativas que se repetem nas falas das entrevistadas.

Das longas jornadas de trabalho:

O que custou muito aqui, a princípio também foi trabalhar, né? Os trabalhos são completamente diferentes...imigrante aqui tem é que trabalhar mesmo! (...) Trabalhar no Portugal é puxado, não sei como é nos outros países, mas nós não temos sábado, não temos domingo...a gente até esquece quando é feriado, né? (R., 50 a, Algarve)

Os tipos de trabalho disponíveis:

Depois arranjei documentação e arranjei um trabalho, mas é claro que eles colocam sempre os brasileiros, eu falo por mim, sempre naqueles trabalhinhos mais idiotas: vai tirar fotocópia...Aqueles trabalhinhos que parece que você não tem inteligência pra fazer mais. Então eu fui trabalhar numa empresa durante 2 anos e durante 2 anos eu tirei fotocópias. (M., 51 a, Lisboa).

A resiliência em relação ao desenvolvimento da carreira:

(...) não completei, digamos assim, uma carreira. E com a minha idade, certamente, não vou ter uma carreira, porque não vou ter uma oportunidade de ter uma carreira. (M., 51 a, Lisboa)

O correr dos anos acentua, para as que são mães, a preocupação com os filhos, com o que ainda se é capaz de conseguir para deixá-los em uma situação mais confortável:

E o envelhecimento, sim, tem-me preocupado, o envelhecimento tem vindo também com o crescimento do meu filho, n/ é? Que ele tem agora 16 anos e é um rapaz todo sobre meu encargo, n/ é? (...) E o meu envelhecimento tem muito, e a minha sustentabilidade, tem muito, tá muito ligada ao crescimento do meu filho. Realmente, quero vê-lo... - antes de eu envelhecer completamente, quero ver essa questão resolvida, sabe? Quero ver a sustentabilidade do meu filho resolvida. (M., 50 a, Lisboa).

Para muitas que não conseguem, mesmo após longo tempo em terras portuguesas, se sentirem pertencentes, o envelhecimento fortalece o desejo de retorno:

E nós, não, nós vamos ser sempre imigrantes. Por isso que eu digo, por isso também que eu falo que minha velhice eu quero tá na minha terra, eu quero me sentir em casa. A gente não se sente em casa nunca. Por mais anos que passe, vamos ser sempre imigrantes. (R., 50 a, Algarve)

3) Resistir

As agências, ou estratégias de resistência, ocorrem de diversas maneiras, mas segundo dois objetivos delineados: o primeiro se refere ao desenvolver da resiliência necessária que as faz permanecer por mais de uma década na tentativa de cumprir com o plano migratório inicial e se sentirem de fato integradas à sociedade portuguesa; o segundo tem por intuito claro o retorno ao país de origem em uma situação financeira confortável, ainda que para isso tenham que se submeter a situações que envolvem lidar com discriminações várias.

Quando conheci meu segundo marido, eu tinha desconstruído a minha base. Voltar pro seu país de origem pra quem desconstrói uma base?...8 meses? Sim! Eu deixei um emprego, eu desconstruí uma casa, eu deixei um casamento...foram todas as frentes, eu só não mudei de nome – como diz a minha mãe. Eu só não mudei de nome! Não, chegar lá não é possível assim. (M., 50 a, Lisboa)

Para Garcia (2007, p.381), tais estratégias são inerentes à condição de estrangeira, vez que “(...) viver a condição de estrangeira convida a uma releitura das experiências passadas descoladas do contexto cultural onde se realizaram. Ou se sucumbe, ou se aprende a manejar situações entre poderes assimétricos, racismo e discriminações”.

A atitude de saber se impor perante tais situações é também uma fala recorrente:

É, eles não brincam comigo, não, que eu mando vir mesmo, pra valer. E ensino à minha filha também. Não tem nada que calar pra essa gente! Não é? Não é porque você é brasileira que tem que deixar que eles te humilha, ou que te discrimine, ou que faça qualquer coisa só pra poder te magoar porque você é brasileira! (N., 50 a, Braga)

Eles hoje em dia, se calhar, tem mais respeito. Primeiro porque eu sei dar as respostas certas nas horas certas. (M., 51 a, Lisboa)

Mulher migrante, brasileira, em Portugal...tem que ser guerreira mesmo e saber se impor, senão não fica. Saber se impor, senão não fica. (D., 59 a, Lisboa)

Considerações Finais

A faixa etária mais representativa de migrantes brasileiras que entram em Portugal se situa entre os 20 e 44 anos (SEFSTAT, 2015). Quando escolhemos investigar brasileiras com mais de 50 anos nos guiamos tanto por uma vontade de perceber nuances diferentes das que são examinadas nos estudos até então realizados, que frequentemente apontam para a brasileira jovem e a associação à prostituição, quanto por considerar que a intersecção com a categoria de idade nos permitiria uma ampliação dos fenômenos relativos aos preconceitos.

Portanto, a análise das categorias temáticas (meta-estereótipos, envelhecimento e resistência) suscitadas nos permite, por ora, avançar com algumas proposições à guisa de conclusão.

A primeira delas é a intersecção entre a migração e alguns marcadores, como os de gênero, raça/etnia, idade e classe social. Há que ressaltar que a classe social é uma pertença identitária fundamental na análise da ampliação ou da restrição da margem de manobra das migrantes, que condiciona a intensidade da vulnerabilidade experimentada, objetiva e subjetivamente.

Como vimos em algumas das narrativas, fazer parte de uma classe social mais baixa ocasiona a necessidade de a migrante se submeter a diferentes situações pelo caráter de

urgência que é próprio à sobrevivência: aceitar trabalho sem contrato, fazer jornada de trabalho de 12 horas seguida, ser considerada mão-de-obra pouco qualificada, barata e precária.

Quando à intersecção das demais categorias acrescentamos o marcador de idade, aqui definido como a partir dos 50 anos, percebemos ainda que o envelhecimento nem sempre é sinônimo de adaptação mais facilitada, e que o processo de envelhecer geralmente acarreta consigo impedimentos diversos, como o próprio acesso ao mercado de trabalho, o desenvolvimento/consolidação de uma carreira, e mesmo o retorno ao país de origem - tanto pelo não-alcance de objetivos financeiros, quanto pelo desfazimento de laços sociais que dantes existiam, mas que o passar do tempo trata de inviabilizar.

Os discursos destas migrantes são pontuados por reflexões acerca da solidão, da saudade das amigas que ficaram no país de origem, de uma ausência de laços mais profundos. E também de um receio, uma insegurança, com relação ao envelhecer.

Esta insegurança, que está associada ao mercado laboral e a uma redução de oportunidades, se faz notar grandemente na fala daquelas que estão desempregadas ou que recebem remunerações mínimas. Há uma vontade de conseguir construir um patrimônio que possa ser deixado para as/os filhas/os, principalmente na forma de uma casa própria, que conflitua com o receio de que o mercado as expulse antes que isto se materialize.

O olhar do exogrupo também deixa marcas profundas nas subjetividades, quando analisamos os meta-estereótipos pelos quais as migrantes brasileiras relatam serem percebidas. A hipersexualização, como pontuado nas falas das entrevistadas, é recorrente. O corpo colonial (GOMES, 2013), entendido como disponível - seja em uma conotação sexual ou de exploração servil, no ambiente de trabalho -, é definidor das relações estabelecidas com o exogrupo.

As associações à prostituição, a suscitação da desconfiança quanto ao comportamento moral, são cotidianamente vivenciadas em atitudes discriminatórias dirigidas às migrantes brasileiras.

Entretanto, fato é que mesmo com as dificuldades e discriminações relatadas, estas migrantes optam por ficar, em um exercício mental cotidiano onde pesam o custo-benefício das suas condições: elas mencionam o sistema de saúde (e, com o envelhecimento, o acesso à saúde é cada vez mais uma prioridade), a segurança, a boa alimentação, enfim, a qualidade de vida que julgam não encontrar no Brasil.

Notas

1. A Organização Internacional para as Migrações define um migrante como qualquer pessoa que se move ou se moveu através de uma fronteira internacional ou dentro de um Estado fora do seu local habitual de residência, independentemente de (1) o estatuto jurídico da pessoa; (2) se o movimento é voluntário ou involuntário; (3) quais são as causas do movimento; ou (4) qual é a duração da estadia. (IOM, 2011).
2. Este artigo é um recorte da tese de doutoramento, defendida no ano de 2018, na Universidade do Minho, intitulada “Os estereótipos também envelhecem? Uma análise descolonial das intersecções entre racismo, sexismo e idadismo, a partir das vivências de migrantes brasileiras em Portugal”.
3. A primeira vaga de imigração brasileira teria ocorrido em final da década de 1980 e início de 1990 e ficou conhecida pela inserção de brasileiros/as em áreas de alta qualificação profissional. A partir do final da década de 1990, a chamada segunda vaga se refere à entrada “maciça” de migrantes brasileiros/as de perfil diversificado e menos especializados/as (GÓIS et al, 2009).
4. Seguindo a orientação de Faria (2015) que, ao discorrer sobre a tendência da globalização dos fluxos migratórios (UN, 2014), aponta para a difícil tarefa de definir países de origem, de trânsito e de destino, atualmente, utilizaremos o termo “migrante”, sem uso de prefixos (e-, i-).
5. Em especial a Associação SOS Racismo, a UMAR (União de Mulheres Alternativa e Resposta) e a Casa do Brasil de Lisboa.
6. “Corpo colonial” é um corpo construído como alvo da opressão dos colonizadores, em uma intersecção de raça, gênero, sexualidade e classe (exploração do trabalho). O “corpo colonial” é, sobretudo, um corpo visto como disponível (GOMES, 2013, p.48).
7. As entrevistas de Histórias de Vida decorreram ao longo dos anos de 2016 e 2017, nas regiões do Minho, Porto, Grande Lisboa e Algarve. A amostragem ocorreu por meio da técnica de bola de neve (*snowball sampling*), de maneira que cada uma das participantes foi indicando potenciais entrevistadas dentro de sua rede de contatos.

Referências

- ALLPORT, Gordon. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1979 (1954).
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Trad. Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 2011 (1977).
- BIGGS, Simon. ‘Age, gender, narratives, and masquerades.’ *Journal of Aging Studies*, 18(1), 2004, pp. 45–58. <http://doi.org/10.1016/j.jaging.2003.09.005>

BRAH, Avtar. 'Diferença, diversidade, diferenciação', *Cadernos Pagu* (26). Campinas: Unicamp, 2006, pp.239-376.

BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder - teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

CABECINHAS, Rosa. 'Expressões de racismo: mudanças e continuidades'. In A.C.S MANDARINO. & E. GOMBERG (Eds.), *Racismo: Olhares Plurais*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2010. pp. 11–43.

CORREIA, Cristina, & NEVES, Sofia. 'Ser Brasileira Em Portugal – Uma Abordagem às representações, preconceitos e estereótipos sociais'. *Actas do VII Simpósio Nacional de Investigação em Psicologia Universidade do Minho*, Portugal, 2010, pp. 378–392

CRENSHAW, Kimberlé. 'Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics'. *University of Chicago Legal Forum*. Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. [<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>, acesso em abril de 2017].

CRENSHAW, Kimberlé. 'Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero'. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.10, n.1, 2002, pp. 171-188.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FARIA, Maria Rita. *Migrações Internacionais no plano multilateral. Reflexões para a política externa brasileira*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2015.

FRANÇA, Thais. 'Mulheres Brasileiras em Portugal: o que esconde um sorriso?' *VII Congresso Português de Sociologia*. Porto: Associação Portuguesa de Sociologia, 2012. [http://www.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP0779_ed.pdf, acesso em abril de 2017].

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, Vol. I, Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREDRICKSON, George. *Racismo. Uma breve história*. Porto: Campos das Letras, 2004.

GARCIA, Loreley. 'Mulheres transnacionais'. In *Imaginário*, vol. 13, n° 14, 2007, pp.379-398.

GÓIS, Pedro et al. 'Segunda ou terceira vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal'. *Revista Migrações - Número Temático Migrações entre Portugal e América Latina*, 5, 2009, p.111–133.

GOMES, Mariana. *O Imaginário Social <Mulher Brasileira> em Portugal: Uma Análise da Construção de Saberes, das Relações de Poder e dos Modos de Subjetivação*. Tese de doutoramento, Escola de Sociologia e Políticas Públicas. Instituto Universitário de Lisboa – IUL, 2013.

GÓMEZ, Ángel. 'If my group stereotypes others, others stereotype my group... and we know. Concept, research lines and future perspectives of meta-stereotypes'. *Revista de Psicología Social*, 2002, 17 (3), pp. 253-282.

HIRATA, Helena. 'Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais'. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 26, n. 1. São Paulo: USP, 2014, pp.61-73.

HONDAGNEU-SOTELO, Pierrete & AVILA, Ernestine. 'Im here, but I'm there'. The Meanings of Latina Transnational Motherhood'. *Gender and Society*, v. 11, n. 5, 1997, pp. 548-571.

hooks, bell. *Feminism is for everybody*. South End Press (Vol. 1), 2000. Acedido em [https://excoradfeminisms.files.wordpress.com/2010/03/bell_hooks-feminism_is_for_everybody.pdf, acesso em março de 2017].

INE. Instituto Nacional de Estatística. 'Censos. Resultados Definitivos Portugal' 2011. [http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_d et&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=73212469&PUBLICACOESmodo=2&selTab=tab1&pcensos=61969554, acesso em março de 2017].

IOM. Glossary on Migration, International Migration Law Series No. 25, 2011. [https://www.iom.int/key-migration-terms, acesso em fevereiro de 2017]

MACHADO, Igor José. *Cárcere público - processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de doutoramento. Antropologia, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2003.

MAGLIANO, Maria José. 'Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos'. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 23(3), 2015, pp. 691–712.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MIRANDA, Joana. *Mulheres Imigrantes em Portugal: Memórias, Dificuldades de Integração e Projectos de Vida*. Observatório da Imigração. Lisboa: ACIDI, 2009.

MORAES, Roque. ‘Análise de conteúdo’. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, 1999, pp. 7-32.

NEVES, Sofia & MIRANDA, Joana (eds.). ‘Dossier: Género e Migrações’. *Ex-aequo*, 24, Vila Franca de Xira, 2011.

PADILLA, Beatriz & GOMES, Mariana. ‘Racismo contra as mulheres brasileiras em Portugal? Algumas reflexões’. *Livro de atas do VII Congresso Português de Sociologia*. 2012. [http://www.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP0271_ed.pdf, acesso em março de 2017].

PEIXOTO, José et al (orgs.). *Vagas Atlânticas. Migrações entre Brasil e Portugal no Início do Século XXI*. Lisboa: Editora Mundos Sociais, 2015.

PISCITELLI, Adriana. ‘Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras’. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez.. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2008, pp. 263-274

PRINS, Baukje. ‘Narrative Accounts of Origins: a blind spot in the intersectional approach?’, *European Journal of Women's Studies*, 13; 277, 2006. DOI: 10.1177/1350506806065757.

QUIJANO, Aníbal. ‘Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina’ in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005, pp. 227-278.

RAVENSTEIN, Ernst. ‘As leis da migração’ in H. MOURA (org.). *Migração interna, textos selecionados: teorias e modelos de análise*. Fortaleza: BNB, 1980 (1885).

RIBEIRO, Máira & CERQUEIRA, Carla.. ‘As imigrantes brasileiras no jornalismo impresso regional’. *Actas do 8º Congresso LUSOCOM*, 2009, pp.1901–1924.

SANT’ANA, Helena. *Migrantes Hindus em Portugal: Trajectos Margens e Poderes*, Tese de doutoramento. Sociologia, Lisboa: ISCTE, 2008.

SANTOS, Clara. 2007. ‘Mulheres Imigrantes na Imprensa Portuguesa’ in *Imigração e Etnicidade – vivências e trajetórias de mulheres em Portugal*. Lisboa: SOS Racismo, 2007. pp.51-62.

SASSEN, Saskia. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Queimada Gráficas, 2003.

SEFSTAT. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, 'Relatório Estatístico Anual 2007'. [www.sefstat.sef.pt/relatorios.aspx, acesso em maio de 2017].

SEFSTAT. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, 'Relatório Estatístico Anual 2015'. [www.sefstat.sef.pt/relatorios.aspx, acesso em maio de 2017].

SPIVAK, Gaiatry. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Almeida, Marcos Feitosa e André Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

UNITED NATIONS. 2014. 'Resolution adopted by the General Assembly on 19 December 2014'. *International migration and development*. [http://www.iom.int/sites/default/files/UN_Documents/69th_Session/N1471371.pdf, acesso em março de 2017].

VALA, Jorge; BRITO, Rodrigo e LOPES, Diniz. *Expressões dos racismos em Portugal*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 1999.

Recebido em 30 de maio de 2019

Aceito em 18 de dezembro de 2019

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo***Fazendo a linha cdzinha: performance transidentitária de crossdressers brasileiras em Lisboa/PT¹***

Pietra Azevedo

Travesti Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFRN
Integrante do Grupo Gênero, Corpo e Saúde – GCS/UFRN
Integrante do Grupo de Estudos Culturais – GRUESC/UERN**RESUMO**

Cdzinha é uma palavra que representa o *abrasileiramento* da expressão *crossdresser*. Assim, este texto etnográfico baseia-se na observação participante e na participação observante realizada entre janeiro e agosto de 2017 na cidade de Lisboa/PT, junto a três cdzinhos brasileiras. O objetivo é compreender como se dá o processo de performatização da transidentidade delas. Neste sentido, refleti sobre questões como: as motivações da *montação*, o manejo sobre o corpo, o trânsito e fluidez entre os gêneros, a transidentidade performatizada a partir da alteridade com as travestis e as *drag queens* e o universo dos encontros das cdzinhos com seus parceiros sexuais-afetivos pensando o desejo por meio das resistências e dos assujeitamentos.

Palavras-chave: Cdzinha; Crossdresser; Performance; Transidentidade.

***Cdzinha*: transidentity performance of Brazilian crossdresser in Lisbon/PT**

ABSTRACT

Cdzinha is the Brazilian word that shares meaning with the term crossdresser. Thus, this ethnographic work is based on participant observation and observant participation held between January and August 2017 in the city of Lisbon/PT with three Brazilian *cdzinhos*. The purpose of his article is to understand how their process of transidentity performatization takes place. Therefore, I reflected on issues such as the motivations of crossdressing, how they deal with their body, the transition, and gender fluidity, the trans identity performatized from the alterity with travestis and the drag queens and the meeting universe of the *cdzinhos* with their sexual-affective partners, reflecting upon the desire through resistances and subjections

Keywords: *Cdzinha*; Crossdresser; Performance; Transidentity.

***Cdzinha*: performance transidentidad de *crossdressers* brasilenãs en Lisboa/PT**

RESUMEN

Cdzinha es una palabra que representa el *abrasileiramento* del término *crossdresser*. Así, este texto etnográfico se basa en la observación participante y la participación observante, realizada entre enero y agosto de 2017 en la ciudad de Lisboa/PT, junto a tres *cdzinhos* brasileñas. El objetivo es comprender como se produce el proceso de performatización de su transidentidad. En este sentido, reflexioné sobre temas como: las motivaciones de *montação*, la gestión sobre el cuerpo, el tránsito y fluidez entre géneros, la transidentidad performatizada de alteridad con las travestis y las *drag queens* y el universo de encuentros de *cdzinhos* con sus parejas sexuales-afectivas pensando el deseo a través de resistencias y sometimientos.

Palabras clave: *Cdzinha*; Crossdresser; Performance; Transidentidad.

*"Se Deus é menina e menino
Sou Masculino e Feminino...
Vou assim todo o tempo
Vivendo e aprendendo"
(Masculino e Feminino – Pepeu Gomes).*

Embarcando com as cdzinhas em Portugal

Em janeiro de 2017 embarquei para Lisboa/PT, após conseguir uma bolsa de intercâmbio para estudar um semestre do curso de Licenciatura em Antropologia no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Desde os primeiros dias, por influência antropológica, tratei de sistematizar meu cotidiano em um diário de viagem que contém parte dos dados etnográficos desse artigo.

Este texto etnográfico baseia-se na observação participante e na participação observante, realizada entre janeiro e agosto de 2017 na cidade de Lisboa/PT junto de três cdzinhas brasileiras², em um primeiro momento acompanhando cotidianamente duas interlocutoras e em seguida, a partir de julho, experienciando a performance (trans)identitária³ cdzinha. Neste sentido, buscou-se compreender como se dá o processo de performatização da transidentidade destas pessoas a partir da significação do que é *ser cdzinha*, refletindo sobre questões como: motivações da *montação*, manejo sobre o corpo, trânsito e fluidez entre os gêneros e transidentidade performatizada a partir da alteridade com as travestis e as *drag queens*.

Trago em outro tópico algumas reflexões acerca do universo dos encontros das cdzinhas com seus parceiros sexuais-afetivos, utilizando majoritariamente minhas experiências pessoais⁴ e pensando desde a forma como estes encontros são viabilizados, passando pelas negociações e pelas formas de desejo circunscritas nesses espaços, até as resistências e os assujeitamentos presentes nestas relações sociais/sexuais.

No prédio em que eu morava, localizado numa zona *central* da cidade, surgiriam contatos e experiências pouco imaginadas por mim. No apartamento ao lado do meu residiam duas imigrantes brasileiras: Monique que se reconhecia como uma travesti e Carlos⁵ que se reconhecia como homem gay. Por ocasião de sermos do mesmo país e pessoas LGBTIs⁶ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexuais) logo nos aproximamos.

Eu passei a frequentar constantemente o apartamento delas. Acredito que o fato de eu ser *uma bicha afeminada*⁷ transmitiu confiança para elas. Logo no primeiro mês, Carlos me mostrou algumas roupas sexuais femininas e disse ser dele, ou melhor, da *crossdresser/cdzinha* Jéssica. Carlos e Jéssica coexistiam no mesmo corpo. Eu sabia da existência desta experiência performativa de gênero por conta da pesquisa etnográfica que eu estava realizando na cidade de Mossoró/RN sobre performance identitária das travestis (AZEVEDO, 2017), onde ocasionalmente elas falavam sobre as cdzinhos.

Crossdresser é uma pessoa que performatiza contingencialmente o gênero oposto ao que lhe foi designado ao nascer cuja orientação sexual pode ser diversa e a identidade de gênero é uma expressão da transgeneridade. Raewyn Connell⁸ (2016, p. 231) assinala que “desde 1990, ‘transgênero’ e ‘trans’ foram amplamente adotados como termos gerais abrangendo não só mulheres e homens transexuais como também uma crescente dimensão de identidades não-normativas”. *CD* é a abreviação da palavra *Cross-Dresser*. *Cdzinha* é uma palavra que representa o *abrasileiramento* da expressão *crossdresser*. Compreendendo tal qual Bell Hooks (2008) que o inglês é a língua da dominação, o *abrasileirar* representa a resistência no ressemantizar, pois “nós fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, liberando-nos nós mesmos na linguagem” (Hooks, 2008, p. 864).

Tal como Kulick (2008) argumenta que a travesti é uma figura eminentemente latino-americana - tendo o Brasil enquanto um dos países centrais -, defendo que as cdzinhos são figuras brasileiras, reinvenções a partir das nuances entre as travestis e as *crossdressers tradicionais*⁹. Portanto, cdzinhos, no contexto etnográfico dessa pesquisa de campo, são *homens gays*¹⁰ que performatizam pontualmente o gênero feminino, através da *montação* com motivações diversas. Utilizarei *cdzinha* no decorrer do texto tendo em vista que é assim que as interlocutoras se autodenominavam, raramente usando o termo *crossdresser*.

Jéssica foi a primeira interlocutora *cdzinha* da pesquisa, que tive contato logo nos primeiros dias em terras portuguesas. Passados alguns meses, com a mudança de Monique para outra cidade, chegou um novo morador para residir com Carlos/Jéssica. Ícaro, que posteriormente me apresentaria Karen, a segunda interlocutora¹¹. Outra via de interlocução para a elaboração das reflexões desse texto se deu através de Pérola¹². Ela se encaixa nesta excursão etnográfica a partir da minha experiência pessoal enquanto *cdzinha/transgênero* durante a observação participante e participação observante, em que mobilizei o meu corpo de maneira semelhante a Wacquant (2002).

Wacquant (2002) usa a *participação observante* como método etnográfico, no qual ele é simultaneamente um antropólogo observador e um sujeito pesquisado cuja experimentação é uma ferramenta da observação. É importante salientar que minha experiência não se deu apenas por motivações antropológicas/científicas, mas também, sobretudo, por querer experienciar tal performance identitária através dos mecanismos disponíveis naquele contexto. Não foi aleatório que esse processo reverberou na minha autocompreensão e empoderamento enquanto travesti na atualidade.

Aproximo-me de Clifford (2002; 1997) diante da preocupação com a perspectiva dialógica e polifônica relatando a minha experiência em campo e me percebendo como sujeita pesquisadora localizada. Neste sentido, entendendo tal qual Elisete Schwade (2016) que a subjetividade é inerente à pesquisa antropológica e esta implica refletir sobre contextos e relações de poder, torna-se importante assinalar qual é a minha posição social enquanto pesquisadora/pesquisada na representação escrita do conhecimento intersubjetivo, pensando que “nenhum conjunto específico de vozes deve ser negado ou privilegiado – o(a) autor(a) deve objetivar sua própria posição na etnografia exatamente na mesma medida em que procura retratar a subjetividade dos outros” (STRATHERN, 2014, p. 19).

Há algum tempo eu já *brincava* com o gênero, na medida em que percebia a coercitividade dos papéis e comportamentos generificados que eram impostos sobre os corpos num ideal de feminilidade e masculinidade socioculturalmente construídos. Desde os primeiros contatos com as cdzinhas, elas já sinalizavam para um *potencial transgênero* que meu corpo possuía, tendo em vista meus cabelos longos, meu rosto fino e minha magreza corporal. Mas somente em julho de 2017 que *montei o palhaço*¹³ pela primeira vez. Na ocasião era apenas uma brincadeira para vermos como eu ficaria de cdzinha. Fizemos algumas fotografias e instigada principalmente por Karen, decidi criar uma conta na rede social *Badoo* para a figura que viria a ser Pérola. Depois disso, continuei *fazendo a linha cdzinha*, isto é, me *montando* até o final do período de intercâmbio. Enquanto Pérola, eu me intitulava uma “jovem estudante de 21 anos de idade¹⁴, transgressora e aventureira”¹⁵.

Karen surgiu em 2011, dois anos depois da chegada de Ícaro a Portugal. No Brasil, ele se montava algumas vezes, inclusive já havia participado de concursos de beleza, como o Miss Gay e sempre admirou o trabalho de *montação* de transformistas e *drag queens*. Com 23 anos de idade, Karen tinha um corpo bronzeado e se autodenominava como “meiga e carinhosa”. Jéssica, por sua vez, tinha 29 anos de idade e se autodenominava “morena sensual e dominadora”. Segundo Carlos, ela existia desde 2012:

ela já existia nos carnavais do Brasil, mas não tinha um nome fixo. Ela só veio vingar em Portugal, onde eu continuei me montando nos carnavais, sempre com um amigo. Aí eu comecei a ir nas discotecas montada com esse meu amigo e vi que os homens tinham interesse, foi aí que surgiu o nome da Jéssica (fala retirada de áudio em conversa via WhatsApp. Julho/2018).

Tendo em vista que este artigo se situa no campo dos estudos das relações de gênero e sexualidades, são necessárias algumas formulações basilares, ainda que sumárias, sobre estes conceitos. Na tentativa de pensar o gênero de forma descolonizada, tentando contribuir para o campo das análises científicas feitas no Sul Global, busco pensar as dinâmicas e os processos formativos, criativos e violentos que envolvem o gênero, a partir das transformações das culturas e dos corpos num jogo de disputa sociopolítica que possa reconhecer a multiplicidade presente na concepção pós-colonial dos estudos de gênero (CONNELL, 2016). As sexualidades entendidas como práticas afetivas e eróticas relacionadas às atividades sexuais das pessoas, também devem ser compreendidas como socioculturalmente determinadas, no qual a discursividade atrelada a ela normatiza/naturaliza a heterossexualidade (FOUCAULT, 2013). Carole Vance (1995) defende que a sexualidade é uma área simbólica e política ativamente disputada, em que grupos lutam para implementar plataformas sexuais e alterar modelos e ideologias sexuais. A performance das cdzinhas pressupõe o entrecruzamento desses conceitos-chaves, cujas fronteiras são transpassadas na medida em que constroem suas performances identitárias intercambiando expressões de gênero e de sexualidades na *montação* cotidiana.

Montando o palhaço: performance transidentitária e montagem cotidiana

Dentre as motivações que conduziram ao processo transidentitário e performativo enquanto cdzinhas, creio que duas sejam basilares: a primeira se refere ao fato de estarmos distantes de nossos familiares e conhecidos/as, onde atravessadas por um oceano ficamos longe de julgamentos e interferências diretas. Nenhuma de nossas famílias sabiam dessa expressão transgênero de nossas identidades, muito embora nós já tenhamos *nos montado* no Brasil, porém com o caráter muito mais artístico, político ou carnavalesco. Atrelado a isso, na Europa goza-se de uma maior segurança no que se refere à existência de pessoas trans, em contraposição ao Brasil que lidera o *ranking* dos países com os maiores índices de mortes de pessoas trans do mundo¹⁶.

O deslocamento, portanto, nutriu as oportunidades de uma performance transidentitária cdzinha. Longe de querer fortificar a ideia do Norte Global como *lugar do progresso* em paralelo ao Sul Global *atrasado*, tal compreensão se sustenta na ideia que ao se deslocar para contextos longínquos, as sujeitas expandiram seus *campos de possibilidades* (VELHO, 1994) ao experienciarem processos viabilizados pelos trânsitos dos corpos sobre novos lugares, no qual certo anonimato se evidenciava. No que tange à transgeneridade, mais parece que a *transfobia internalizada*, alimentada socioculturalmente, se esvai e propiciam novos manejos sobre o corpo, gênero e sexualidades a partir dos fluxos.

A segunda motivação situa-se no plano sexual/afetivo, como pode ser observado nas palavras de Karen: “foi como cdzinha que eu pude conhecer um cara do gênero que eu gosto, mais másculo - que não seja gay -, que é o que me atrai, né?!” (diário de viagem, junho/2017). Já Jéssica foi mais enfática: “eu não gosto de gay, gosto de homem de verdade, que me faça mulher na cama” (diário de viagem, março/2017). No que se refere a Pérola essa segunda motivação foi surgindo na medida que eu via quem eram os homens que Jéssica e Karen ficavam. Elas recebiam os rapazes no apartamento e sempre que eles iam embora, elas me chamavam para vê-los saindo. Realmente os homens se enquadravam no padrão de beleza masculino *hollywoodiano*, em que dificilmente uma de nós teríamos a possibilidade de ficar com eles na condição de desmontadas, ou melhor, de *ocó*¹⁷, pois além de serem, na grande maioria, homens heterossexuais, nossos padrões de beleza eram distantes. Neste sentido, uma das falas de Karen torna-se emblemática nesse contexto: “bicha, as gays daqui são tudo uó, se acham demais, adoram esnobar... Aí vem um homem, homem de verdade, bonito e gostoso ficar comigo, aí eu vou ficar me estressando com essas gays? Jamais!” (diário de viagem, junho/2017).

Dessa forma, a complexidade no campo das sexualidades se coloca quando as afirmativas partem de homens gays que não sentem desejo sexual por outros homens gays - o que pode até soar contraditório, mas veem na performance transidentitária cdzinha a possibilidade de concretização de desejarem e serem desejadas por *homens de verdade*, isto é, homens heterossexuais, mesmo entendendo que “a estratégia do desejo é em parte a transfiguração do próprio corpo desejante” (BUTLER, 2016, p. 128). Esta sexualidade paradoxal é assegurada pelo trânsito identitário e de gênero, ou seja, a transidentidade cdzinha que parte do fluxo entre ser gay e ser transgênero contingente e intercaladamente, a partir de acionamentos estratégicos destas identidades.

Existe um terceiro ponto/motivação, que se refere à prostituição, principal fonte de renda de Jéssica. Segundo Carlos: “ela [Jéssica] era um palhaço-montada, que nesse palhaço-montada ela fez da vida dela uma profissão” (diário de viagem, fevereiro/2019). A prostituição também se fez presente nos primeiros anos de *montação* de Karen, que na circunstância se chamava Bruna, mas no período que a acompanhei, ela se montava especificamente para buscar parceiros sexuais/afetivos sem cobrar por serviços sexuais. Sobre a inserção na prostituição, Carlos/Jéssica relata:

eu conheci uma outra bicha num baile de carnaval que se montava e trabalhava na vida... eu ainda fiquei um ano trabalhando [no emprego formal] e quando chegava em casa à noite me montava para *fazer os vícios*, que eu conhecia no *badoo*... nisso eu fui tomando gosto, até que um dia eu vi que eu ganhava seiscentos euros no meu trabalho formal, e em três quatro dias minha amiga fazia quatrocentos, quinhentos euros, aí aquilo começou a me aguçar e eu já gostava de sexo... Um dia eu já tava farta da loja, e larguei tudo e entrei *na vida* com a Jéssica... então eu conheci Monique e ela me levou pra *tal país*, foi lá que eu fiz minha primeira *praça* na Europa, foi onde eu fiquei encantada... Eu cheguei a fazer treze clientes... E depois disso eu não deixei mais (trecho retirado de áudio em conversa via WhatsApp. Julho/2018).

Aqui é importante a partir dessa narrativa, separar *vícios* de *clientes*. Vícios são homens que não se cobra pelo sexo e clientes são os homens que se faz sexo pago. Só esporadicamente que Jéssica *faz a linha viciosa*, porque segundo ela: “se eu fizer muito vício não vou ter o que comer, não posso ser uma bicha viciosa” (diário de viagem, maio/2017). *Trabalhar na vida* significa trabalhar como prostituta e *praça* significa passar uma temporada em uma cidade se prostituindo, e no contexto europeu, *fazer praça* é uma prática recorrentes entre as *putas*. Também tive a oportunidade de conhecer outras cdzinhas que via na *montação* uma estratégia de sobrevivência através da prostituição.

Todas essas motivações possibilitam o que Duque (2011, p. 90), ao pesquisar travestis adolescentes, denominou de *montagem estratégica*, ou seja, o processo de “construção e a desconstrução da feminilidade a partir de uma manipulação da vergonha e do estigma para se conquistar, entre outras coisas, parceiros sexuais e transitar na escala de exposição à violência”. Para Vencato (2009, p. 2), as diversas formas de praticar o *crossdressing* correspondem a “uma montagem transitória, realizada em alguns momentos específicos, que envolve graus variados de intervenção corporal, dependendo do que se pretende em termos de resultado final daquela produção”. Os trânsitos identitários e

performativos das cdzinhas se apoiam no *campo de possibilidades* que a montagem estratégica viabiliza, no processo de montar e desmontar o *palhaço* esporadicamente.

Tanto Carlos, Ícaro e eu tratávamos Jéssica, Karen e Pérola na terceira pessoa. Esta forma de tratamento é bastante comum entre as cdzinhas que vivem simultaneamente dois universos. São duas expressões identitárias ocupando um mesmo corpo, que experencia os gêneros masculino e feminino de forma contingencial, no qual se visualizam as múltiplas narrativas da corporificação contraditória que expressam o caráter ontoformativo do gênero (CONNELL, 2016). A separação entre Carlos e Ícaro e sequencialmente Jéssica e Karen traz alguns aspectos curiosos. Na performance identitária transgênero da cdzinha é fundamental manter essa diferenciação entre a cdzinha e o *ocó* que habitam o mesmo corpo. Jéssica me disse o seguinte: “se misturar uma coisa com a outra dá em confusão, a bicha fica desorientada, não sabe dividir as coisas e pensa logo que é travesti... Tem que ter psicológico forte, não é para qualquer uma” (diário de viagem, maio/2017). Jéssica falava com a propriedade de quem já se montava há seis anos.

Esses trânsitos identitários e performativos, que denomino de transidentidades, devem ser entendidos com base na concepção de Hall (2006, p. 12) sobre identidade, em seus termos: “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”. Neste sentido, a partir da ideia de paródia de gênero, Judith Butler (2016, p. 238) diz que “esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à resignificação e à recontextualização”. Portanto, o trânsito entre o masculino e o feminino não é exclusividade de travestis (CARDOZO, 2007) e nem das transgêneros, todas vivenciamos esse *transitar entre os gêneros* cotidianamente a partir dos questionamentos e reconstruções dos papéis, comportamentos e relações de gênero, estando em uma constante mobilidade entre locais dentro da ordem de gênero (CONNELL, 2016).

Por mais que as cdzinhas “na medida em que constroem estes eus como dissociados entre si, contribuem para a ideia da existência de uma masculinidade oposta à feminilidade” (VIEIRA GARCIA, *et al.*, 2010, p. 92), na verdade, o que ocorre é um acionamento estratégico de separação com cunho psicossocial na construção da performance transidentitária, que reverbera na coexistência de construções corpóreas de masculinidades e feminilidades, no qual “pode-se dizer que há duas pessoas construídas pelas *crossdressers* que não são, necessariamente, continuidade uma da *outra*” (VENCATO, 2009, p. 177), mas sim, identidades elaboradas em trânsitos complementares e

simultâneos. Segundo Ícaro: “ela [Karen] existe, mas sem eu perder minha identidade” (diário de viagem, julho/2017), já Carlos lembrou:

hoje nem tanto mais, mas antigamente tudo era voltado pra ela [Jéssica], o quarto era feito para ela, tudo que eu comprava era pensando nela... Então o Carlos ficou um pouco afastado, mas hoje eu sei separar muito bem as coisas, Jéssica é Jéssica e Carlos é Carlos. Mas eu amo de paixão a Jéssica, tenho paixão por ela, loucamente. Hoje ela faz parte da minha vida (diário de viagem, abril/2017).

Durante o dia-a-dia era Carlos que ia ao mercado fazer compras, que pagava as contas, que ia ao aniversário das amigas, etc. A ele estavam destinadas as atividades de cunho público, embora ocasionalmente Jéssica saísse para festas em boates LGBTIs e baladas *hétero*. No período da participação observante, Karen e Pérola saíram várias vezes na noite lisboeta, chegando a frequentar espaços públicos de grande circulação de pessoas, como o Bairro Alto. Vencato (2009), ao debater estigma e segredo entre *crossdressers*, menciona o cálculo, risco e desejo que envolvem o sair montada em espaços públicos, pensando nas *vidas duplas*. E o medo, por parte das *cds* de serem reconhecidas suas identidades enquanto homens.

A frase supracitada de Jéssica - *pensa logo que é travesti* - está relacionada a identidade da *cdzinha* performatizada a partir da alteridade, pois esta é diferente de uma travesti e uma mulher transexual que vive cotidianamente o feminino, embora todas elas façam parte do mesmo nicho, da transgeneridade. Um marcador importante dessa alteridade é, segundo as interlocutoras, o uso de hormônios, que para elas, assim como para as travestis da pesquisa que realizei em Mossoró/RN entre 2015 e 2017 (AZEVEDO, 2017), marca o início da transição de gênero de uma travesti. No entanto, existem *crossdressers* que fazem a Terapia Hormonal (TH), como algumas estudadas por Anna Paula Vencato (2009) e Vieira Garcia *et al.* (2010) e travestis que não optam pela TH.

Segundo Eliane Kogut (2006), travestis e *crossdressers* são a mesma coisa, no qual o termo *crossdresser* surgiu como forma de higienização para a conotação negativa atribuída às travestis. O estigma (GOFFMAN, 1988) das travestis como prostitutas e violentas é apresentado por Vieira Garcia *et al.* (2010) como o motivo das *crossdressers* não quererem ser identificadas como travestis. As primeiras veem as segundas com olhar negativo, que conforme os autores, implica nesta condição, a classe social como um marcador desta diferenciação. Anna Paula Vencato (2009, p. 66) argumenta que:

aparentemente a rejeição ao termo travesti parece sublinhada, especialmente pela associação desta figura ao mundo da prostituição e de uma vida marcada por dificuldades como a falta de espaço no mercado de trabalho, privações materiais e sociais e grande exposição a violências e abandonos. Contudo, há aquelas que defendem que travestis e *crossdressers* seriam nomes diferentes para se falar da mesma coisa, embora levem em conta o preconceito associado à categoria travesti.

Ao acompanhar os casos de *crossdressers* que se tornaram transexuais, o estudo antropológico de Anna Paula Vencato (2009) aponta, por vezes, para a fluidez entre os limites das categorias da transgeneridade. Diante dessa multiplicidade de formas de perceber a transgeneridade em suas várias nuances de singularização, as cdzinhas interlocutoras dessa pesquisa continuaram a perceber essas identidades diferenciadamente. Isto também tem influência da aproximação que elas possuíam com as travestis, com quem conviveram cotidianamente, reivindicando uma identidade que é divergente da requerida pelas cdzinhas.

A experiência cdzinha foi para mim, no universo das dúvidas que circunda nós, pessoas trans, um marco definidor que me ajudou a compreender minha travestilidade. Portanto, as performances de gênero são bem mais contingenciais, complexas e singulares do que os modelos lineares estáticos impostos nas identificações. A sociedade erroneamente insiste em querer nos exigir certezas e coerências em um mundo de experimentações múltiplas e de construções identitárias difusas e contraditórias, certezas estas não exigidas às pessoas cis¹⁸.

Embora essa diferenciação entre cdzinhas e travestis seja evidente entre as interlocutoras que não as veem como a mesma coisa, em algumas ocasiões elas se apresentam como travestis no início da transição, excepcionalmente quando estão se relacionando com alguns parceiros sexuais que não compreendem a diversidade entre as transgêneros, cuja palavra travesti tem uma significação social mais difundida, ainda que associada à prostituição.

Sempre que falávamos de cdzinhas, Carlos fazia questão de dizer: “tem que ter um psicológico forte” fazendo menção principalmente à Karen, que logo quando começou a se montar “confundiu as coisas” e começou a Terapia Hormonal (TH). Ícaro me relatou que foi difícil na época:

eu estava carente e vulnerável e acabei confundindo as coisas... Chegou uma hora que eu estava muito mal, ver o meu corpo mudando me assustou... Aí eu peguei

tudo que era da Karen e joguei fora... Passei um tempo sem me montar, só depois que meu psicológico melhorou é que voltei à montagem (diário de viagem, agosto/2017).

A (des)transição de gênero no que se refere à travestilidade/transsexualidade tem se tornado algo recorrente, pelo que pude observar nas minhas experiências etnográficas junto a população trans. Raewyn Connell (2016, p. 241-242) acredita que a transição afeta os relacionamentos íntimos, e que “uma mulher transexual pode ter uma imensa incerteza sobre o que fazer. Ela circula indo e voltando das práticas transexuais, começa e para de fazer *cross-dressing*, começa e para automutilações”. Nesse contexto, algumas questões valem a reflexão, como as incertezas e fixações identitárias frente aos processos performativos de gênero que são socialmente impostos, a cristalização do binarismo de gênero e a transfobia socioculturalmente difundida e naturalizada.

Além dessa diferenciação com as travestis e transexuais, uma outra é necessária para as cdzinhas. Karen me dizia que “a linha que eu faço é uma linha mais garota, eu não faço a linha transformista e nem a mais chamativa, que é a da *drag queen*, eu gosto de uma linha mais reservada, mais menininha, mais cdzinha” (diário de viagem, julho/2017). Embora *drags* e transformistas usem a expressão *se montar* tal como as cdzinhas, existem grandes nuances que as diferenciam. Junto ao fato dos estímulos das *montações* serem desiguais, os resultados também se discrepam. Enquanto que as primeiras são postas numa *linha mais chamativa* com cunho artístico, as últimas se montam na perspectiva de ilustrarem *uma linha mais garota* e principalmente no âmbito privado com intuitos sexuais e afetivos. Embora colocado desta forma por Karen, as nuances dessas identidades são múltiplas; ambas as performatividades se interligam ao parodiarem as feminilidades, por vezes tensionando, por outras ratificando as coerções de gênero.

Esses processos de performatização transidentitária a partir da alteridade são debatidos por Guacira Louro (2016, p. 47) entendendo que “a identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade”. Nesta linha, Bhabha (1998, p. 95) diz que: “a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade que deixou sua marca traumática”.

A *montação* para as cdzinhas é árdua e trabalhosa. Ao contatarem um parceiro sexual-afetivo e firmarem um encontro, começa o processo que elas denominam “montar o palhaço”. Já no banho é necessário depilar todo o corpo e reforçar a depilação da barba,

para não ficar visível o *xuxu*¹⁹. Aqui há todo um cuidado com a utilização de cremes corporais e faciais tendo em vista que a depilação cotidiana deixa a pele irritada. A segunda etapa é a mais crucial e demorada, a maquiagem. É neste processo que o rosto vai sendo modificado através dos contornos elaborados na acentuação de traços considerados femininos e ocultamento de traços considerados masculinos. Como me disse Karen: “o menos é mais”, no sentido que, quanto mais *natural* possa parecer, sem exageros de cores e tons, é o ideal de maquiagem para uma cdzinha. Após a maquiagem, é escolhida a roupa que será utilizada, sempre com peças íntimas femininas. Através das vestimentas, buscam valorizar aspectos dos seus corpos para aproximá-los da feminilidade, ocasionalmente usando espartilhos. Por último é posta a peruca.

Paralelo aos procedimentos cotidianos da *montação*, as cdzinhas realizam outras atividades de cuidados estéticos, como depilação a laser, bronzamento e musculação, com o intuito de fortalecer a feminilidade de seus corpos. A *montação* reconhece que “o fato de o corpo-gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (BUTLER, 2016, p. 235).

Posta a peruca, é perceptível a modificação dos gestos e comportamentos, Carlos me dizia: “quando eu coloco a peruca ela [Jéssica] vem e toma conta de mim, a partir de então ela que fica no comando”²⁰. A performance da feminilidade hegemônica é acionada a partir de gestos delicados e suaves, desde a modificação do andar até a postura corporal. No início, eu tinha dificuldades nessa mudança abrupta de personalidade, mas sobretudo, no trato dos movimentos do corpo fixados nos padrões de feminilidade que eu tanto questionava. Karen me ajudava com dicas, como: manter braços e pernas entrecruzados e nunca os deixar enrijecidos ou abertos; deixar a cabeça curvada um pouco para baixo, realizando movimentos leves com o pescoço; e o principal *fazer carão*, ou seja, tornar leves as expressões faciais. Outra modificação performativa importante referia-se ao manejo da voz, com objetivo de torná-la mais aguda, falando sempre em um tom mais baixo e bem mais fino que a voz habitual de *ocó*. Algumas *crossdressers* estudadas por Anna Paula Vencato (2009) chegaram a fazer sessões de fonoaudiologia.

Os cuidados e produção da feminilidade padrão, como depilação, pintar unhas, etc. parecem ser mais complicados, no que tange a manutenção da *vida dupla* às *crossdressers* que, no início desse artigo denominei de *tradicionais*, ou seja, as que quando desmontadas se afirmam homens heterossexuais. Para a afirmação da heterossexualidade masculina, junto da concomitante *masculinidade hegemônica*²¹, parece ser necessário repudiar os símbolos de feminilidade. Segundo Welzer-Lang (2001, p. 465) “é verdade que na socialização

masculina, para ser um homem, é necessário não ser associado a uma mulher”. Neste sentido, embora atualmente se argumente em prol da metrosexualidade de homens heterossexuais e entre os gays se visualize a misoginia, *disfarçar* os símbolos femininos, quando *desmontadas*, é mais difícil para as *crossdressers tradicionais* do que para as cdzinhas.

A discussão acerca das orientações sexuais é fundamental para distinguir as cdzinhas desta pesquisa e as *crossdressers tradicionais* estudadas por Anna Paula Vencato (2009), Vieira Garcia *et al.* (2010) e Marjorie Garber (1992). Estes estudos realizados em clubes de encontro de *crossdressers* apresentam não só uma maioria heterossexual por detrás das montações, mas também uma relutância e rejeição por parte das próprias *crossdressers* as outras que, quando homens, se afirmam homossexuais, pois segundo as autoras, o *crossdressing* é parte de um projeto amplo de realização pessoal que não deve ser associado estritamente ao campo dos desejos. Anna Paula Vencato (2009, p. 110) pontua: “o que ocorre é que as pessoas entendem o *crossdressing* como algo que pode ser usado em suas práticas sexuais, mas que não se limita a elas ou não pertence, necessariamente, a esta instância de suas vidas”.

Nos clubes estudados por essas autoras, a conotação sexual é proibida, onde valorizam as *crossdressers* que se vestem como *damas comportadas* e evitam roupas sensuais (VIEIRA GARCIA *et al.*, 2010). Nesta perspectiva, Anna Paula Vencato (2009) categoriza de *crossdresser fetichista* a que se monta para excitar-se sexualmente. Assim sendo, as cdzinhas se singularizam ao vangloriarem o sensual e as práticas sexuais possibilitadas pelas suas performances transidentitárias, no qual a centralidade do desejo e da eroticidade é fortificada na medida em que as interlocutoras da pesquisa se montavam primordialmente quando marcavam encontros com parceiros sexuais e afetivos.

Esses machos iludem a gata e somem: os encontros e os parceiros sexuais das cdzinhas

As sexualidades e seus exercícios possuem centralidade na performatização transidentitária das cdzinhas. Discorrerei neste tópico sobre o universo dos seus encontros com seus parceiros sexuais-afetivos, lançando reflexões desde a abordagem até o pós-sexo. Secundariamente, é possível visualizar quem são estes parceiros em termos raciais, de nacionalidade, de orientação sexual, de classe social, de desejo e de níveis de experiências com as *mulheres trans*²². Os apontamentos que farei a seguir estão baseados nos relatos de Jéssica e Karen, mas principalmente, nas minhas experiências pessoais enquanto Pérola

junto de meus parceiros sexuais, em que tive oportunidade de experienciar como eram viabilizados estes encontros, quem eram esses homens e como o desejo era construído nestas relações *entre quatro paredes*. Nesta perspectiva, se tratando de corpos abjetos, como das *mulheres trans*, uma *antropologia entre quatro paredes* pode propiciar reflexões instigantes sobre o que socialmente perpassa corpos que são simultâneo e paradoxalmente mortos e desejados²³.

Todos os encontros que tive foram possibilitados via *Badoo* e *Tinder*, ambos aplicativos de relacionamentos, sendo o primeiro mais utilizado por nós *mulheres trans* e os homens que nos procuram²⁴.

21 de julho de 2017, nove horas da noite e eu estava pronta – *tinha montado o palhaço* - para receber meu primeiro parceiro sexual/afetivo em minha residência. Tinha o conhecido via *badoo* e em seguida tinha trocado WhatsApp, onde já conversava com ele há dois dias. O nome do referido era Daniel (nome fictício) um jovem português de 24 anos, recém-solteiro, modelo e militar. Com corpo atlético e olhos castanhos claros, ele esbanjava a beleza padrão europeia. Eu estava nervosa e temerosa, não acreditando que aquele homem queria estar comigo – uma cdzinha. Karen, já experiente em receber seus parceiros, tentava me tranquilizar e dizia que tudo ia correr bem. A campainha toca e vou recebê-lo um pouco trêmula. O homem que me cumprimenta com beijos no rosto é ainda mais belo que o das fotos enviadas via aplicativo, o que me deixa mais nervosa. Conduzindo-o para meu quarto, logo começamos a conversar. O diálogo se estende até meia noite. Daniel relata sobre o fim de seu relacionamento e sobre seus trabalhos como militar e modelo. Falo basicamente sobre minha estadia em Lisboa e sobre a universidade que estava estudando. Em um determinado momento, não tenho precisão de como foi a abordagem, começamos a transar e ao fim do sexo conversamos mais um pouco antes dele partir. Foi a única vez que estivemos juntos. Daniel nunca mais mandou mensagem para mim (relato extraído do diário de viagem).

Daniel foi o primeiro de muitos homens com quem eu estive. Karen e Jéssica costumavam dizer que Pérola era *romanceira* porque sempre demorava quando estava acompanhada, o que geralmente não passava de trinta minutos, mesmo se tratando de *vícios*. A descrição do meu perfil (Pérola) nos aplicativos dizia o seguinte: “Cdzinha brasileira e estudante universitária. Não busco nada específico. Apenas me tratem com respeito e não façam perguntas parvas”. Embora estivesse especificado que eu era cdzinha, sempre que começavam os diálogos virtuais fazia questão de me autoafirmar, por mais que a maioria dos homens que falassem comigo já soubesse que eu não era uma mulher cisgênero. Alguns poucos desentendidos chegavam a me abordar, outros perguntavam:

“mas você está montada de mulher, certo?” ou “tu andas sempre de menina e lábio pintado?”. Todos me tratavam no feminino e sempre de forma amistosa, que posteriormente fui entender que esta forma carinhosa de tratamento fazia parte das estratégias de abordagem e galanteamento que eles usavam para conseguir sexo gratuito com as *mulheres trans*.

Jéssica, que *trabalhava na vida*, tinha anúncios nos sites de prostituição, mas também utilizava *Badoo* e *Tinder*, principalmente para encontrar seus *vícios*. Ali ela tinha o poder de escolha diferente dos *clientes*. Ela costumava relatar que muitos dos homens que paqueravam com Pérola e Karen nos aplicativos já haviam estado com ela enquanto clientes. Nas suas análises, eles estavam utilizando de técnicas de manipulação afetiva para conseguirem sexo gratuito com outras *mulheres trans* nos aplicativos, cujos *termos de uso* não permitem venda de nenhum serviço, incluindo sexual. É bastante comum uma *mulher trans* ter sua conta bloqueada nestas plataformas digitais, em que as alegações ou são de *venda de serviços sexuais* ou *falsificação de identidade*²⁵. Também há muitas *mulheres trans* prostitutas que criticam as *trans viciosas*, que por não cobrarem pelo sexo, diminuem o número de clientes que vão à procura delas. Esse é um debate complexo que requer uma análise mais aprofundada sobre as nuances da prostituição²⁶.

Fui muitas vezes questionada pelos meus parceiros, se eu *trabalhava na vida*. Eles também tinham dificuldade de acreditar que eu era uma universitária que estava fazendo mobilidade acadêmica internacional. Estes questionamentos se inserem no imaginário simbólico socioculturalmente construído e cristalizado das travestis, transexuais e cdzinhas brasileiras que migram para a Europa como potenciais prostitutas, ou seja, tínhamos nossas identidades estigmatizadas e pensada por um viés determinista (GOFFMAN, 1988).

Estive com homens de idades entre 22 e 40 anos, a grande maioria eram comprometidos, namoravam ou eram casados, alguns com filhos. As ocupações eram as mais diversas, evidenciando as várias classes sociais: professor doutor universitário, mecânico, modelo, militar, técnico em informática, linguista, sociólogo, estudante universitário, advogado, farmacêutico, engenheiro, trabalhador do comércio, policial, contabilista, agrônomo, jornalista, transportador e petroleiro. Grande parte tinha nacionalidade portuguesa, mas também estive com um brasileiro, um francês e um angolano. Só estive com um homem negro²⁷. Apenas dois homens estiveram em suas primeiras experiências com *mulheres trans* comigo, Tiago de 22 anos de idade e Fred.

Dia 09 de agosto de 2017, uma hora da tarde. Fred, com quem eu tentei marcar um encontro duas vezes, estava chegando. Ele trabalhava nas proximidades em um escritório de contabilidade e iria aproveitar seu horário de almoço para estar comigo. Era um português de 25 anos de idade, solteiro, corpo atlético, barba e cabelo grande e que estava indo para sua primeira experiência com uma mulher transgênero, segundo ele. Em conversa via WhatsApp um dos primeiros questionamentos dele foi “vais mudar de sexo ou estás a mudar?”, respondi que não porque era *crossdresser*. Isso não o intimidou. Assim que chegou me cumprimentou com beijos no rosto e estava visivelmente nervoso. No quarto levei um copo com água para ele, e começamos a falar sobre trabalho e universidade. Passados alguns minutos ele começou a fazer carinho em minhas pernas, me elogiando. Em seguida transamos. Após o sexo perguntei como ele se sentiu na sua primeira experiência, ele respondeu: “eu tinha curiosidade, mas a sociedade portuguesa é muito conservadora, nos limitamos muito. Foi uma experiência agradável, tu és uma gaja [menina] muito gira [bonita], além de gentil. Espero nos encontrarmos uma outra vez” (relato extraído do diário de viagem).

Nunca mais nos encontramos ou sequer trocamos mensagens. Há uma recorrência em tal comportamento por parte dos homens que tiveram/têm relações com as *mulheres trans*. Apenas dois mandaram mensagens e quiseram estar comigo pela segunda vez. Com Karen e Jéssica ocorria a mesma coisa. No caso de Jéssica, ela já havia tido um parceiro fixo chamado Nuno, que apesar de casado, a levava para passeios, para bares e discotecas. Já Karen envolveu-se afetivamente com alguns, mas segundo ela: “não podemos deixar nos envolver, porque esses machos iludem a gata e somem do nada, são uó” (diário de viagem, agosto/2017).

A vivência afetiva de Jéssica tornou-se destoante das regularidades que permeiam as relações afetivas entre as *cdzinhas* e os seus parceiros. Não só pela reincidência dos encontros, mas excepcionalmente por Nuno a levar em lugares públicos. A esmagadora maioria preza pela *discrição* e *sigilo* e pelos encontros em espaços privados. Depois de algumas mensagens trocadas no aplicativo e visto o interesse recíproco, vem uma indagação que é periódica: “onde propõe para nos encontrarmos?”, mesmo sabendo que não há outra possibilidade de local que não seja um quarto particular, eu ousadamente respondia: “podemos tomar um café, ou irmos à um barzinho, ou à algum jardim”.

Com exceção do brasileiro Gabriel, estudante universitário, que já tinha namorado uma travesti no Brasil, todos os outros que saíram com Pérola desconversavam e propunham algum lugar discreto. Em paralelo, quando firmavam o encontro para nossos quartos, logo vinha a enxurrada de perguntas: “mora sozinha? O seu prédio é tranquilo? Como é sua vizinhança?” etc. O medo de ser visto com uma *mulher trans* só reforça a

transfobia socioculturalmente difundida e o fato dos corpos trans serem lidos como abjetos (BUTLER, 2016).

A sociedade portuguesa é tida estereotipadamente como religiosa e conservadora, o que dificulta ainda mais os encontros em público com as travestis, transexuais e transgêneros. Pérola e Karen saíram montadas juntas algumas vezes para lugares públicos da noite de Lisboa, como o Bairro Alto, espaço que há um grande fluxo de pessoas, caracterizado como boêmio, turístico, repleto de bares, restaurantes e discotecas. Paradoxalmente, em todas as ocasiões elas foram abordadas por homens, mesmo rodeadas de pessoas, mas que as procuravam direcionadamente para sexo. A cantora travesti Linn da Quebrada já problematizava essa objetificação do corpo das *mulheres trans* na sua música *Mulher*, versando: “Eu tô correndo de homem... Homem que consome, só come e some... Homem que consome, só come, fodeu e some”.

O trecho da música dialoga com a frase supracitada de Karen: “esses machos iludem a gata e somem”. O *iludir* é próprio da construção da masculinidade hegemônica assentada no machismo e hetero(cis)normatividade²⁸. Nesse processo, cuja dominação masculina se reitera sobre os corpos das mulheres, as *mulheres trans* têm sua corporalidade transposta por uma hipersexualização junto da objetificação e da abjeção. Essa leitura corporal também se referencia na hierarquização de poder das relações entre o homem/cis/português/europeu e a mulher/trans/subalterna/brasileira a partir do contexto migratório colonialista que estigmatiza a mulher cis e trans do Brasil como altamente sexualizada e promíscua.

Pelo fato da maioria dos homens que estiveram com Jéssica, Karen e Pérola, terem outras experiências com mulheres trans, eles acabam por visualizar nossas fragilidades emocionais, já que somos socioculturalmente marginalizadas e violentadas cotidianamente. Eles se aproveitam da situação para conseguirem o que querem: sexo gratuito e rotativo, como se fossem colecionadores de *mulheres trans*. Usam do galanteio e sedução, nos elogiam incansavelmente e prometem que o interesse é para além de uma casualidade. Mas segundo Karen, que já se (des)encantou com esses discursos: “é tudo *eké*, são tudo trucado, mona”, ou seja, é tudo mentira e discurso oportunista.

Com a vida dupla que levam, é recorrente que esses homens criem perfis falsos nos aplicativos, queiram que os encontros ocorram no dia que eles estão disponíveis, que sumam e reapareçam do nada, que nos bloqueiem nas redes sociais digitais, que peçam fotos apenas para se masturbarem não concretizando compromisso algum, além de

marcarem encontros e não aparecerem. Tudo só reforça o descompromisso emocional com quem já o tem abalado socialmente.

Entretanto, as cdzinhas e *mulheres trans* de forma geral, produzem estratégias de resistência e ressignificação de tais comportamentos, produzindo uma agência sobre o que, a princípio, seria lido como exploração. Desta forma, penso a agência como construída culturalmente e relacionada à intencionalidade, ao poder e a universalidade, agindo no contexto das relações de desigualdades, de assimetrias e de forças sociais, perpassando a dominação e a resistência. Assim sendo, a compreendo como uma propriedade de sujeitos empoderados (ORTNER, 2007).

As cdzinhas tratam os homens que as desejam com rejeição e desdém. Em conversa sobre o assunto na sala de estar do apartamento de Jéssica e Karen, elas relatam sequencialmente: “antes deles pensarem em nos usar, nós só queremos usar eles... Nós que comandamos, que estamos no poder, somos nós que escolhemos... Tem que mostrar a eles quem manda, não podemos deitar para esses machos”. A segunda acrescenta: “eles acham que enganam as bichas, mas somos nós que enganamos eles... A bicha monta um palhaço e eles vêm correndo atrás dela (risos)” (diário de viagem, junho/2017). É perceptível a concretude da agência no processo de seletividade delas sobre os homens que as procuram. Por exemplo, nos aplicativos que Jéssica usava, ela possuía mais de 200 conversas não lidas-respondidas.

Em contraposição, outras trajetórias afetivas são possíveis com alguns desses parceiros sexuais, a exemplo de Jéssica com Nuno, chegando até a ser notório uma empatia por parte deles aos percalços de subalternidade que nós mulheres trans passamos.

20 de agosto de 2017. Dez horas da manhã. Téó, um português de 31 anos idade e doutor em farmacologia, que eu tinha conhecido via *Tinder*, estava chegando. Nós já estávamos conversando há alguns dias via WhatsApp. Téó sempre foi muito educado, carinhoso e respeitador. Ele tinha trazido um pequeno-almoço (como chamam café-da-manhã em Portugal) para mim. Eu tentava não me encantar com essa atitude não muito convencional entre os homens que tinha conhecido, e estava em alerta para não me envolver e posteriormente me frustrar, como era comum. Téó tinha corpo atlético, olhos azuis e um sorriso envolvente entre a barba feita. Ele me cumprimentou carinhosamente e me elogiou dizendo: “estás muito bela, és realmente uma pérola”. Tomamos o café-da-manhã juntos, conversando sobre coisas do cotidiano, mas principalmente sobre minha partida, pois eu estava prestes a voltar para o Brasil. Terminando de comer, agradei pela gentileza e disse não ser comum ser tratada de tal maneira, onde os rapazes geralmente só me veem para sexo. Téó relata já ter namorado uma *mulher trans* e sabia minimamente das discriminações e

objetificação que nós sofriamos, e por isso sempre tentava ser respeitador e empático. Naquela manhã trocamos apenas alguns beijos. Ele teria um encontro com amigos e no final da tarde voltaria para estar comigo novamente. Passamos a noite juntos. Continuamos nos falando durante muitos dias, até mesmo depois que voltei para o Brasil (relato extraído do diário de viagem).

Téo se autodenominava bissexual e fez parte do meu grupo de parceiros sexuais, que foi majoritariamente heterossexual. Vale o resgate de alguns comentários, feito por esses homens que se afirmam heterossexuais, sobre a orientação sexual. Alguns diziam não gostar de rótulos, outros falavam que estavam mais preocupados em experimentar o *melhor da vida*. Também tinham relatos que refletiam sobre a complexidade da sexualidade apontando que as classificações (homo, hetero, bi, etc.) muitas vezes são obsoletas na concretude das relações sexuais.

O debate sobre sexualidades e orientação sexual se complexifica à medida que esses homens narravam sobre seus desejos referentes a nós, *mulheres trans*. Trago aqui os relatos de alguns que estiveram com Pérola. Ruben, militar português de 23 anos: “o que me atrai é fato de ser um corpo feminino com algo a mais”; João, engenheiro português de 35 anos: “Por um lado adoro sua sensualidade feminina, por outro gostava de experimentar a tua versatilidade, por isso apetecia-me estar contigo”; Roger, português de 36 anos e trabalhador da indústria petrolífera: “Excitava-me quando via [uma trans]... Quis experimentar e adorei... Eram todas como tu, femininas”; Miguel, um policial português de 38 anos: “Gosto de mulheres, independente do que elas tenham entre as pernas”; Jean, um francês linguista de 39 anos: “Gosto da dualidade e das possibilidades de prazer que tenho contigo”; Gonçalves, estudante português de jornalismo com 26 anos: “Gosto do exótico, isso dá-me tesão”; Erico, português de 32 anos que trabalha com informática: “Isso te torna única... Gosto desse jeito menina por fora e depois algo mais...”, eu questioneei: “Algo mais?” E ele respondeu: “Sim, tens pau né!? Tens algo que as outras não tem, tens outro encanto... mas prefiro alguém como tu, és completa”²⁹.

Erico foi o mais enfático na exposição quando explana que é o pênis que torna a *mulher trans completa*, e é isto que motiva seu desejo por nós. É unânime nas vivências das interlocutoras, assim que começam a *teclar* virtualmente, que os homens que as desejam, peçam fotos delas. Alguns com relutância e outros nem tanto, solicitavam imediatamente, fotos dos pênis e atrelado ao pedido vinha a indagação: “és só passiva ou também ativa?”. A frase *eles gostam é da piroca*, da música *Chifrudo* da *drag queen* Lia Clark e da travesti Mulher Pepita, se encaixa perfeitamente neste contexto. As enveredas do falocentrismo estão

presentes na formas de pensar e experienciar as sexualidades desses homens. Embora perceba-se essas evidências, é necessário assinalar que não é qualquer pênis que instiga as eroticidades desses homens, é o pênis em um corpo socialmente dito feminino, conforme eles mesmo argumentam. O predomínio nas relações sexuais das interlocutoras, eram de homens que fossem, no mínimo, versáteis, dificilmente se encontrava um que fosse apenas ativo.

Um homem *cis* que procura uma *mulher trans* para uma prática sexual enquanto passivo, subverte a inteligibilidade de gênero ao romper a coerência e linearidade das prescrições de sexo, gênero, posição sexual e desejo. Nas palavras de Judith Butler (2016, p. 63) “as produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é fato culturalmente inteligível”. A produção da afetividade e de sexualidades das cdzinhas e seus parceiros desestabilizam a hetero(cis)normatividade e ultrapassam as barreiras da inteligibilidade de suas performances transidentitárias.

As relações sociais e sexuais das cdzinhas com seus parceiros afetivos-sexuais são perpassadas por negociações, agencialidades, resistências e assujeitamentos. A partir da minha experiência percebi que estes parceiros eram *homens comuns* construindo os seus mais diversos cotidianos, conforme o perfil diversificado atestou. Foi necessário desmistificá-los para entender a reflexividade que estes homens, ao desejarem-nos, provocam em nós, *mulheres trans*, quando reconhecem nossas performances femininas, mesmo em um corpo que subverte a lógica de gênero preponderante. A transfobia aprisiona os desejos e limita o campo de possibilidades afetivas tanto de nós *mulheres trans* quanto dos nossos parceiros sexuais e afetivos.

Considerações em trânsito

As cdzinhas são figuras eminentemente brasileiras, que através da *montação* se reinventam, conectando referências tanto das travestis quanto das *crossdressers tradicionais*. A *montação* envolve uma série de procedimentos estéticos e estratégias comportamentais, tais como: depilação, hidratação corporal, maquiagem, uso de *lingerie* e peruca, bronzamento, musculação, mudança no andar, na postura e na voz, tudo isso com o objetivo de fazer essa transição temporária do socioculturalmente tido como masculino para o feminino.

Aquilo que denomino transidentidade das cdzinhas pode ser concebida erroneamente pelas ciências médicas e *psi* como transtorno dissociativo de identidade, popularmente chamado transtorno de múltiplas personalidades, cujas classificações patologizantes se enquadram no travestismo, transexualismo e fetichismo, a exemplo do trabalho de Eliane Kogut (2006) que sugere o atendimento clínico de *crossdressers* com processos terapêuticos. No entanto, no ano de 2018, a Organização Mundial da Saúde (OMS) ao elaborar a nova Classificação Internacional de Doenças (CID) parou de classificar a transexualidade como um transtorno mental. Os estudos de Judith Butler (2010) e Berenice Bento (2006) também problematizam a patologização da transgeneridade, percebendo a ontologia corporal repensada a partir da “condição precária” e os enquadramentos das vidas consideradas vidas (BUTLER, 2015).

A transidentidade envolve processos performativos e trânsitos identitários fluidos, fragmentados, contraditórios, múltiplos, ambíguos, ressignificados, recontextualizados e em deslocamentos (LOURO, 2016; BUTLER, 2016; HALL, 2006). Estes trânsitos são experienciados pelas cdzinhas através da montagem estratégica (DUQUE, 2011) que oportuniza o manejo sobre um corpo em constante *montação* e *desmontação*, corpo este que vivencia um fluxo contingencial entre o feminino e o masculino. Embora exista esse movimento entre os gêneros, para as cdzinhas é basilar, na autocompreensão de si, saber diferenciar as duas performances em seus cotidianos, bem como saber se distinguir das travestis e das *drag queens*.

A performance transidentitária das cdzinhas extrapola a dimensão de gênero e se aglutina com as sexualidades. Elas põem em questionamento a separação entre identidade de gênero e identidade sexual, já que elaboram suas transidentidades a partir da construção esporádica de uma feminilidade ancorada nos desejos e no campo erótico. Conquanto, entendo que ocasionalmente essas dimensões devem ser interpretadas separadamente. Porém, para melhor compreender esses trânsitos identitários é necessário pensar o relacionamento e fusão do gênero e das sexualidades (VANCE, 1995) considerando essa articulação numa dimensão política (RUBIN, 1993).

No universo dos encontros e dos parceiros sexuais e afetivos, na qual a *montação* da cdzinha é excepcionalmente direcionada, é possível desmistificar os homens que apetezem os corpos das *mulheres trans* quando um perfil diversificado deles é apresentado. Este parceiros, em sua maioria, eram comprometidos e buscavam com as cdzinhas apenas sexo casual com *discrição* e *sigilo*, reservando a elas o espaço privado. Frente a esse processo que *a priori* poderia ser entendido como transfobia, objetificação e hipersexualização, que não

deixam de existir, há resistências, ressignificações e criações de agências por parte das cdzinhas. Enquanto pessoa trans brasileira e universitária em mobilidade internacional tive que interpelar, através do capital cultural-simbólico, os meus parceiros que insistiam em me subalternizar tendo por base as relações hierárquicas entre o homem/cis/português e a mulher/trans/subalterna/brasileira.

O anonimato possibilitado pelos deslocamentos, o desejo pelo tipo ideal de um homem *heterocis* de performance masculina e a possibilidade de trabalho através da prostituição fazem parte dos fatores que incitam a performance transidentitária das cdzinhas, e estão contidos nos *projetos* (VELHO, 1981) de realização pessoal das interlocutoras que a compreende como uma potencialidade de experienciar o gênero e as sexualidades de forma subversiva. A subversão à inteligibilidade de gênero também é percebida com os fluxos entre os universos simbólicos da masculinidade e da feminilidade, onde longe de fortificar essa binariedade, a performance transidentitária das cdzinhas reforça os limites desta ao parodiar o gênero com a *montação*.

Notas

¹ Este artigo foi elaborado como trabalho final da disciplina “Relações de gênero e sexualidades” ministrada pela Prof.^a Dr.^a Rozeli Porto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN, na qual sou grata pelas discussões e contribuições. Também pude apresentá-lo em uma mesa de debate sobre Gênero, Política, Educação e Diversidade Sexual do III Seminário de Antropologia das Relações de Gênero e Sexualidades realizado no dia 17 de abril de 2019 pelo PPGAS/UFRN, assim agradeço os comentários de Pedro Guedes Nascimento (debatedor) e das demais pessoas presentes. É importante pontuar que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Também realizei alguns *diálogos semi-estruturados* com perguntas direcionadas da pesquisa via WhatsApp em julho de 2018.

³ O que afirmo ser a performance identitária tem por base, principalmente, as reflexões de Judith Butler (2016) sobre performance. Neste sentido, entendo-a como o processo em que o gênero, o corpo e o discurso, bem como outros marcadores sociais da diferença, são performatizados por atos, gestos e atuações reiterados cotidianamente e elaborados em identidades descentradas e a partir da alteridade.

⁴ Embora eu me apresentasse para meus parceiros sexuais-afetivos como uma universitária-pesquisadora, nunca falei dos propósitos investigativos de nossos encontros, até porque, de início não havia o teor científico, era meramente uma experiência que eu ia registrando no meu diário de viagem, que só posteriormente fui analisar para produzir as reflexões aqui presentes.

⁵ Os nomes utilizados são fictícios, apenas os das cdzinhas são os reais, porque elas mesmas solicitaram que assim fosse.

⁶ Recentemente uma série de grupos identitários começam a reivindicar espaço no movimento LGBT, o mais consistente é o de pessoas intersexos, que embora tenham aproximação com a população T, possuem singularidades que necessitam de políticas públicas específicas, por isso se organizam através da Associação Brasileira de Intersexos (ABRAI). Em alguns espaços acadêmicos e militantes já se utiliza bastante o I na sigla do movimento. Reconhecendo e simpatizando com a luta e a organização deste grupo é que utilizei a sigla LGBTIs no decorrer deste texto.

⁷ Na época da pesquisa eu ainda não me reivindicava travesti, era *gayzinha*, isto é, “uma travesti não hormonizada e sem peito” que de certo modo pode corresponder a uma etapa pré-transição de gênero (AZEVEDO, 2017).

⁸ Antropólogas feministas têm usado a estratégia de utilizar o nome e o sobrenome quando se referencia mulheres, tendo em vista que o uso apenas do sobrenome invisibiliza a produção feita por nós mulheres. Esse texto segue esta tendência.

⁹ Compreendo *crossdressers tradicionais* como aquelas cuja maioria dos homens por detrás da montagem se afirmam heterossexuais, conforme as estudadas por Bullough, Bullough & Smith (1983), Anna Paula Vencato (2009) e Vieira Garcia, *et al.* (2010).

¹⁰ *Homens gays* em destaque porque, como já assinalado, na época eu ainda não tinha realizado a transição de gênero.

¹¹ Antes de escrever esse artigo, consultei Jéssica e Karen para saber se eu poderia utilizar suas histórias e de tudo que acompanhei delas naquele período e a resposta de ambas foi positiva.

¹² Vou preservar o nome Pérola, já que era assim que eu me identificava na época.

¹³ *Montar o palhaço* é uma expressão êmica bastante utilizada pelas interlocutoras para se referir a todo o processo de construção da figura feminina que a cdzinha expressa. Mas pode ser usada especificamente para se referir a maquiagem de feminilização.

¹⁴ As idades das cdzinhas sempre são menores referente às idades dos *homens* por detrás da *montagem*.

¹⁵ Essas auto-descrições curtas eram as que elas colocavam nos aplicativos de relacionamento.

¹⁶ Dados da *Transgender Europe*, disponível em: <http://tgeu.org/tdor-2016-press-release/> acesso: 26 de agosto de 2018.

¹⁷ *Ocó* significa homem. Esta expressão é uma das muitas que compõe o *pajubá*, que é um conjunto de palavras e expressões, muitas oriundas das religiões de matriz africana, faladas pela população LGBTI e principalmente pelas travestis, transexuais e transgêneros que usam mais recorrentemente no cotidiano. As cdzinhas também usam *ocó* para se referirem a si quando estão desmontadas. Os estudos de Anna Paula Vencato (2009) e Vieira Garcia *et al.* (2010) utilizam o termo *sapo* para se referir à crossdresser quando desmontada.

¹⁸ Pessoa cisgênero (cis) é aquela que se identifica com o gênero designado no seu nascimento. Segundo Amara Rodovalho (2017, p. 369) “cis e trans, pontos de referência, os dois extremos duma dada divisão do mundo, entre eles havendo uma grande variedade de sujeitos e mesmo casos fronteiriços”.

¹⁹ *Xuxu* no pajúba significa barba ou resquícios dela mesmo após a maquiagem posta.

²⁰ Semelhante a ideia de possessão da *crossdresser*, a partir do espiritismo e da umbanda, desenvolvido por Anna Paula Vencato (2009), as interlocutoras em alguns momentos diziam que *estavam sem axé* ou *ela não veio hoje* para referirem-se a não possessão do *espírito cdzinba*.

²¹ Para Vale de Almeida (2000, p. 17) a masculinidade hegemônica é “um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidianas de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino; e que a masculinidade não é simétrica de feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser”.

²² Utilizarei a expressão *mulheres trans* referindo às identidades femininas da transgeneridade (travestis, mulheres transexuais e cdzinhas), onde esses homens, por mais que alguns reconheçam as diferenças entre as nuances transgêneros, geralmente nos vêm no mesmo grupo de potenciais parceiras sexuais-afetivas.

²³ Como é o caso do Brasil. Ver: <https://super.abril.com.br/comportamento/brasil-e-o-pais-que-mais-procura-por-transexuais-no-redtube-e-o-que-mais-comete-crimes-transfobicos-nas-ruas/> acesso: 26 de agosto de 2018.

²⁴ A coletânea organizada por Larissa Pelúcio *et al.* (2012) investe em pensar o lugar das relações de gênero e sexualidades na produção midiática contemporânea. Acerca do impacto das novas tecnologias de comunicação - como os aplicativos de relacionamentos - nas relações intersubjetivas, na constituição das afetividades, sexualidades e sociabilidades contemporâneas, os textos de Iara Beleli e Richard Miskolci ganham destaque.

²⁵ Os bloqueios ocorrem quando há uma forte incidência de denúncias. Segundo Jéssica, que já viajou para outros países da Europa e utilizou dos aplicativos, esses bloqueios são mais comuns em Portugal porque, como ela argumentou, “português é uó, só perde pra italiano” querendo apontar para a hipocrisia e conservadorismo da sociedade portuguesa.

²⁶ Fiz algumas reflexões sobre a prostituição das travestis no meu trabalho de conclusão de curso (AZEVEDO, 2017). Um dos pontos que levantei refere-se à ressignificação da hipersexualização do corpo trans através da prostituição, ou seja, as travestis, mesmo que tivessem outras fontes de renda, cobravam pelo sexo já que os homens que estavam com elas só queriam usar dos corpos de forma descartável.

²⁷ É interessante assinalar que os homens negros são geralmente escanteados pelas *mulheres trans* (as que conheci naquele contexto). Os imigrantes africanos negros, principalmente, são vistos como

potenciais ladrões/violentos. Karen já foi roubada quando esteve em um encontro com um e Jéssica conhece muitas histórias de *putas* que foram roubadas por homens negros. A complexidade dessa questão vale um outro artigo versando sobre imigração, negritude, sexualidades, marginalização social e criminalidade. É importante destacar as reflexões de Conrado e Ribeiro (2017, p. 82) que pontuam: “os estereótipos sexuais sobre homens negros são resultados do sexismo e não apenas do racismo, mesmo que o privilégio patriarcal posicione tais masculinidades como configurações vantajosas” e de Ângela Davis (2005) que verá a associação da negritude masculina com a violência um potencial cristalizador do mito do violador negro.

²⁸ A heteronormatividade é referenciada pelas ideias de Judith Butler (2016), Gayle Rubin (1993) e Berlant e Warner (2002). O acréscimo do *cis*, ficando hetero(cis)normatividade tem como intuito tornar o conceito mais abrangente no que concerne também ao caráter compulsório, obrigatório e normatizador da cisgeneridade.

²⁹ Essas narrativas foram colhidas tanto presencialmente quanto das conversações virtuais.

Referências

AZEVEDO, P. “*Travesti não é bagunça*” - etnografia da performance identitária das travestis no contexto urbano mossoroense. Monografia (Graduação em Ciências Sociais - Bacharelado). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/UERN. Mossoró/RN, 2017.

BENTO, Berenice. *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERLANT, Laurent e WARNER, Michael. Sexo em público. In: JIMENEZ, R. *Sexualidades Transgressoras*. Barcelona: Içaria, 2002. p.229-257.

BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade. In. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. P. 70-104.

BULLOUGH, Bonnie; BULLOUGH, Vern & SMITH, Richard. A comparative study of male transvestites, male to female transsexuals, and male homosexuals. *Journal of Sex Research*. Aug 2005. Vol. 19, Issue 3, p. 38-257. 1983.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra - Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Transexualid, transformaciones (prólogo). In. MISSÉ, M; COLLPLANAS, G. (edit). *El género desordenado: críticas em torno a la patologización de la transexualidad*. Editorial EGALES, S.L., 2010.

CARDOZO, Fernanda. Performatividades de gênero, performatividades de parentesco: notas de um estudo com travestis e suas famílias na cidade de Florianópolis/SC. In. GROSSI, M; UZIEL, AP; MELLO, L. *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007

CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James. “Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of Anthropology”. GUPTA, Akhil e FERGUSON, James (eds.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press. 1997.

CONNELL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. São Paulo: nVersos, 2016.

CONRADO, Mônica & RIBEIRO, Alan Augusto. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2017, vol.25, n.1, p. 73-97.

DAVIS, Ângela. Violação, racismo e o mito do violador negro. In. *Raça y clase*. Ediciones AkaJ, S.L., 2005.

DUQUE, Tiago. *Montagens e desmontagens: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2013.

GARBER, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Authority*. New York: Routledge. 1992.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

hooks, bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*. Col.16, n.3, Florianópolis, set/dez, 2008.

KOGUT, Eliane C. *Crossdressing Masculino: uma Visão Psicanalítica de Sexualidade Crossdresser*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2006.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In. GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007, p.45-80.

PELÚCIO, Larissa. et al. *Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.25, n1, p. 365-373, abr. 2017.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: Edição SOS Corpo, 1993.

SCHWADE, Elisete. Etnografia e subjetividade na pesquisa etnográfica. In. MOURA, Cristina; CORADINI, Lisabete (orgs.). *Trajéorias antropológicas: encontros com Gilberto Velho*. Natal: EDUFRN, 2016.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: ficções persuasivas da antropologia. In. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 2000.

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p. 1-31, 1995.

VELHO, Gilberto. Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas. In. *Individualismo e Cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1981.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994. p. 31-47.

VENCATO, Anna Paula. “*Existimos pelo prazer de ser mulher*”: uma análise do Brazilian Crossdresser Club. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural/UFRJ). Rio de Janeiro, 2009.

VIEIRA GARCIA, Marcos Roberto. et al. "De sapos e princesas": a construção de uma identidade trans em um clube para *crossdressers*. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, n. 4, 2010, pp. 80-104.

WACQUANT, Loic. *Corpo e Alma: Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002.

WELZER-LANG, Daniel. A Construção do Masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Estudos Feministas*, Ano 9, 2º Semestre, 2/2001. p. 460-482.

Recebido em 15 de agosto de 2019.

Aceito em 20 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Uno nunca regresa como sale: a viagem das palenqueras com os doces

Maíra Samara Freire

Doutora em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ
Pesquisadora associada ao NUSEX (Núcleo de Estudos em
Corpos, Gêneros e Sexualidade)/UFRJ
Membra do Comitê Antropólogos/as Negros/as da ABA
(Associação Brasileira de Antropologia).

RESUMO

Este artigo resulta de uma pesquisa etnográfica no período vivenciado com sete mulheres negras oriundas de San Basilio de Palenque, que em função de sua atividade laboral com doces, estavam em Bucaramanga, cidade localizada em Santander, Colômbia. Neste trabalho, procuro entender sua agência social e os desdobramentos dessa experiência. A tentativa é a de acompanhar o movimento das mulheres em circulação com os doces, e assim pensar nos fluxos, nos deslocamentos, nas interações e nos significados desta atividade em termos das relações de gênero, trabalho, raça e classe social, apontando o comércio como o lugar da experiência de luta, de trabalho e de sobrevivência das mulheres negras na diáspora africana.

Palavras-chave: Palenqueras; Raça; Trabalho; Antropologia das relações raciais.

Uno nunca regresa como sale: the traveling of Black Colombian Women with their candies on sale

ABSTRACT

This article results from an ethnography during the period experienced by seven black women from San Basilio de Palenque, who, due to their work activity with sweets, were in Bucaramanga, a city located in Santander, Colombia. In this paper I try to understand its social agency and the consequences of this experience. The attempt is to follow the movement of women in circulation with sweets, and thus think of the flows, displacements, interactions and meanings of this activity in terms of gender relations, work, race and social class pointing the trade as the experience of struggle, work and survival of black women in the African diaspora.

Keywords: Palenqueras; Race; Work; Anthropology of race relations.

Uno nunca regresa como sale: la travesía de las palenqueras con los dulces

RESUMEN

Este artículo es el resultado de una etnografía en el período experimentado con siete mujeres negras de San Basilio de Palenque, quienes, debido a su actividad laboral con dulces, se encontraban en Bucaramanga, una ciudad ubicada en Santander, Colombia. En este artículo trato de entender su agencia social y las consecuencias de esta experiencia. El intento es seguir el movimiento de las mujeres en circulación con dulces, y así pensar en los flujos, desplazamientos, interacciones y significados de esta actividad en términos de relaciones de género, trabajo, raza y clase social que apuntan al comercio como el experiencia de lucha, trabajo y supervivencia de mujeres negras en la diáspora africana.

Palabras clave: palenqueras; raza; trabajo; antropología de las relaciones raciales.

Nunca había demorado y que así meses. Bueno, aunque yo no quería demorar esa cantidad de meses, me quería venir antes porque yo decía: ¡ay! No. Pero Flor me decía: no, quédese, no se desespere, no se vaya, que espere, que espere, que espere...

Abro este artigo com a fala da mulher negra palenquera Catalina ao me relatar sua experiência durante a sua atividade laboral na cidade de Bucaramanga, na região andina, capital do departamento de Santander, Colômbia. O intuito deste preâmbulo é apresentar o contexto de vida de sete palenqueras¹ que exploraram o interior do país, em função da comercialização de doces². Para viajar a lugares mais longínquos e fazer vida em outra cidade, essas mulheres organizam estratégias de estabilidade e sobrevivência, optam por estar próximas umas das outras, partem de suas casas para viver de forma coletiva. Nessa nova realidade alugam casas, dividem as rotinas domésticas, compram os insumos, realizam todas as negociações para manter sua existência e dignidade social. É esse cenário de uma vida em outra cidade que pretendo explorar.

As mulheres que foram as interlocutoras deste trabalho são oriundas da comunidade San Basílio de Palenque, localizado no município de Mahates, no estado de Bolívar, na Colômbia, distante sessenta quilômetros da cidade de Cartagena de Índias, região do caribe colombiano, capital do departamento de Bolívar. Esse agrupamento negro foi pioneiro nos primeiros pactos de paz da Colômbia, convertendo-se no primeiro território negro livre da América devido a um acordo de não agressão mútua, firmado entre a Coroa Espanhola e os moradores locais em 1713 (ARRAZOLA, 1970). Em 25 de novembro de 2005, foi declarado Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco. San Basílio de Palenque ocupa um lugar de destaque na presença de afrodescendentes na Colômbia.

Palenque de San Basílio se assemelha às chamadas comunidades quilombolas no Brasil, que são territórios negros em sua maioria rurais, que apresentam características históricas e simbólicas particulares, um trato especial em relação ao uso do território e descendem de uma ancestralidade negra, possuindo um legado histórico de luta e defesa de seus territórios. O interesse por realizar uma investigação em San Basílio e com mulheres negras recupera minha trajetória anterior de trabalhos com comunidades quilombolas, juventudes e mulheres quilombolas³ no Brasil, particularmente no Estado do Rio Grande do Norte. Dessa investida, amplia-se o horizonte na tentativa de compreensão de outros contextos negros diaspóricos na luta por uma existência cotidiana.

Este artigo pretende analisar a vivência do tipo de trabalho realizado por mulheres negras palenqueras, entender sua agência social e os desdobramentos dessa experiência. A tentativa é acompanhar o movimento das mulheres em circulação com os doces e, assim, pensar nos fluxos, nos deslocamentos, nas interações e nos significados dessa atividade em termos das relações de gênero, trabalho, raça e classe social. Assumindo que a raça e o gênero estão inexoravelmente conectados à oportunidade ocupacional (BRANCH, 2007, CARNEIRO, 1995), pretendo articular como gênero e raça são vivenciados através dos corpos em movimento dessas mulheres negras. Nesse sentido, procuro analisar a especificidade da atuação das *dulceras* de San Basilio de Palenque, pois acredito que elas passam a desempenhar papéis e posicionamentos cruciais dentro e fora da comunidade.

É necessário afirmar que gênero e raça são categorias ou construções sociais e a inter-relação entre elas se reconstitui em diferentes processos históricos. É na interseção entre gênero e raça que este artigo tem interesse. A correlação entre gênero e raça provocou o que Sueli Carneiro (2003) denomina de subalternização do gênero segundo a raça: em primeiro lugar estaria o homem branco, em segundo a mulher branca, em terceiro o homem preto e, finalmente, a mulher preta. Em Palenque, gênero está se fazendo o tempo todo a partir da divisão do trabalho, dos tempos e espaços de sociabilidade e dos parceiros com os quais compartilham a sociabilidade.

Situa-se nas análises do feminismo negro a reflexão sobre as condições de gênero que são experimentadas de formas diferenciadas pelas mulheres negras, índias e brancas. A conceituação do feminismo negro traz para o debate um passado histórico experimentado de forma violenta em razão do racismo, prevalecendo a ênfase na diversidade interna dos gêneros femininos e na compreensão histórica dos efeitos do racismo no cotidiano das mulheres afrodescendentes (HILL COLLINS, 2012; LORDE, 1984; DAVIS, 2005; GONZALEZ, 1984; HOOKS, 1990; 2000; BAIRROS, 1995; CARNEIRO, 2005; WERNECK, 2005).

Ao examinar os fatores das complexidades das relações informais de trabalho das mulheres negras, a socióloga Winnifred Brown-Glaude (2011) realiza uma análise sobre o papel da informalidade da economia vivenciada por dois grupos de mulheres negras na Jamaica, em especial sobre as suas imagens públicas e autoidentificações e interações com as comunidades locais e estaduais. Defende que as representações públicas de “*bigglers*” e seus corpos expõem uma construção de raça, classe e gênero, e que essas representações afetam as experiências de trabalho dessas mulheres na economia informal

e ajudam a reproduzir uma ordem social e espacial presumida (BROWN-GLAUDE, 2011, p. 3). A argumentação da autora é que, ao circularem por diversos espaços dentro da cidade, as formas em que corpos e espaços são imaginados economicamente também são fatores para a avaliação de certos grupos como estando “fora de lugar”. A própria presença dos “*bigglers*” afro-jamaicanos coloca essa questão de pertencimento, na maneira como essas empreendedoras informais lutam por espaço na cidade para vender os seus produtos.

Na verdade, negros pobres que trabalham como vendedores de rua em espaços públicos, muitas vezes desencadeiam discussões em torno de sua legitimidade como empresários. Essas mulheres estariam “out of order”, “out of place”, e tais representações revelam a suposta violação de fronteiras sociais, econômicas e espaciais, de inclusão e exclusão não só de gênero, mas também raciais e de classificação. O trabalho de outra feminista negra, Patricia Hill Collins, “Black Feminist Thought” (2000), também informa que as mulheres afro-americanas sempre tiveram que trabalhar e muitas vezes o fizeram em ambientes de trabalhos difíceis. A partir das vivências de séculos de exigência de trabalho, estas passaram a se configurar como marcas constituintes da sua criação e existência como sujeitos.

No livro de Katherine Browne (2004) sobre economias *creole*, a autora discorre sobre os contrastes entre mulheres e homens na economia da Martinica, explorando as diferenças dessas implicações para a compreensão de como as mulheres e os homens procuram fomentar suas identidades crioulas de forma distinta, com base nas categorias de “reputação” e “respeitabilidade”, e demonstrando de que forma esses valores *creole* moldam o comportamento econômico nesse país. Assim, Brown lança luz sobre a diferenciação de valoração para a sensibilidade econômica entre homens e mulheres construída no período da escravização e que apresenta ressonância nos dias atuais. É um caminho útil para problematizar minha pesquisa por suas similitudes com situações encontradas no campo, especialmente em relação ao fato de que os percursos de uma mulher negra palenquera para a independência econômica estão ligados à preocupação com seus filhos e sua casa, o que foi uma constante afirmação acionada por elas ao longo da investigação. Sobretudo, pode ser de grande utilidade para também perceber a importância econômica das mulheres na unidade doméstica.

A questão do trabalho das palenqueras está presente no decorrer do artigo e também se trata de um tema fundamental para o feminismo negro, que desde sua formação tem sido uma bandeira de luta dentro do movimento feminista como um todo.

Se trabalhar fora de casa era uma reivindicação das feministas brancas porque o lar era pensado como um lugar de opressão, as feministas negras reclamam que as mulheres negras (assim como para as mulheres “de cor”: chicanas e provenientes do terceiro mundo) sempre trabalharam (especialmente levando em conta o contexto histórico da escravidão). bell hooks (2000) e Patrícia Hill Collins (2012) têm falado sobre as longas horas de trabalho das mulheres negras fora de casa em troca de salários baixos e, ainda, assumindo o trabalho doméstico de suas próprias casas. Assim, a ideia de “sair do lar para trabalhar” como forma de libertação não era uma utopia que as contemplasse. A este respeito, Angela Davis (2016, p. 17) menciona:

Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras.

Em sua pesquisa, María Borges (2001) mostra que as vendedoras de peixe em Guiné-Bissau, por exemplo, elaboram estratégias marginais e ambíguas para sobreviverem e promoverem a sua mobilidade social. As práticas econômicas das comerciantes de peixe são oportunidades para explorar as modalidades e os processos de inserção das mulheres na economia urbana e informal e os motivos sociais e econômicos que as levam a investir no informal, o que permite vislumbrar as lógicas e práticas que caracterizam a entrada e o comportamento das mulheres neste setor, resultantes das iniciativas e estratégias que elas aí desenvolvem (2001, p. 51).

Ao pensar as mulheres como agentes indutores da mudança social, a economia informal se torna o lugar social propício para o desenvolvimento desta mudança. O comércio no setor informal surge como a maneira de maior acesso porque exige pouco em termos de capital e formação e oferece proveitos mais rentáveis.

No breve informe de Edith Márquez Reyes (1992), intitulado “La mujer negra en Colombia”, a autora aborda a relação de trabalho das mulheres palenqueras em contextos migratórios. Ao sinalizar essa movimentação, remete para a situação social do trabalho das palenqueras e seu lugar de marginalidade social perante as sociedades destacadas:

Numerosas mujeres emigran a las ciudades para trabajar en el servicio doméstico y la “industria” casera. La cual es uno de los principales medios de subsistencia de estas familias en la ciudad de Cartagena y Barranquilla [...] Las actividad de la palenquera hace de ella un ser socialmente activo, pero discriminada en todos los lugares, en el caso concreto de la palenquera en Barranquilla es poco o nada el beneficio obtenido de las reformas conseguidas en la llamada “década de la mujer” la palenquera en nuestra ciudad sigue discriminada, su participación en la actividad organizada es casi nula. Todavía sigue enfrentada a la doble jornada laboral sin un salario fijo y huérfanas de prestaciones sociales. Esta situación hace que la palenquera ocupe en nuestra sociedad posiciones marginales en la relación con las demás mujeres. (MÁRQUEZ REYES, 1992, p. 2).

Começos, comércio e doces

Nos diálogos com as mulheres procurei mapear o início da atividade com os doces e soube que a atividade econômica principal delas nem sempre se baseou na variedade de doces hoje existentes. Não me será possível aqui precisar com dados históricos pontuais a existência de cada doce na culinária palenquera, mas busco atentar para a memória das pessoas mais idosas da região. Quando questionei a esse respeito, recebi como resposta que os doces *sempre* estiveram presentes na culinária de Palenque, sobretudo as *alegrías* (que serão descritas a seguir), bem como os doces que são feitos e consumidos durante a Semana Santa. As mulheres com as quais dialoguei lembram que desde pequenas os doces já faziam parte da culinária familiar, embora a sua comercialização venha ocorrendo nas últimas seis décadas, pois anteriormente as mulheres se envolviam em outros tipos de atividades comerciais, sobretudo a venda de frutas, peixe, arroz ou tubérculos. Alguns desses produtos derivavam da plantação em Palenque, cultivados pelos homens e comercializados por elas.

Os antropólogos Nina S. de Friedemann e Richard Cross (1979), no livro *Ma ngombe: guerreiros y ganaderos em Palenque*, ao realizar um exame sobre as práticas sociais palenqueras desde o período colonial até a data da realização do trabalho de campo, informaram sobre a problemática do trabalho das mulheres palenqueras:

El hecho de que las mujeres palenqueras hayan encarado el mundo externo a su comunidad desde muy temprano, en el marco de la venta de productos, mientras que los hombres producen el ñame, la yuca, preparan la roza y cuidan los ganados en el monte, ha propiciado entre el mundo blanco y moreno de la región la imagen de una comunidad negra sustentada primordialmente por el

trabajo de las mujeres. El escrutinio cuidadoso del trabajo de hombres y mujeres en Palenque desfigura tal imagen que hace parte del estereotipo que han esgrimido las clases dominantes sobre los grupos negros en el proceso de su discriminación socio racial. (Friedemann, Cross, 1979, p.63.).

Na década de 1930, os homens palenqueros eram tradicionalmente agricultores, e as mulheres da família (mãe, esposa, filhas, sobrinhas) eram encarregadas de comercializar os produtos nas praças dos mercados públicos das cidades vizinhas de Palenque, como: Cartagena, El Carmem, El San Juan, Mahates, Arjona, Turbaco. Nessa mesma década se deu a migração de um grupo composto por nove mulheres, algumas acompanhadas dos maridos e filhos, sobretudo familiares pertencentes à família Cañates, que se dedicavam à comercialização em Cartagena dos produtos cultivados no monte, como manifestado pelo historiador palenquero Fredman Padilha em entrevista a mim concedida em março de 2016. Houve transformações ao longo dos anos em relação aos produtos cultivados (como foi o caso do arroz) e comercializados e no que diz respeito aos locais de venda, âmbito este que acumulou casos de perseguições pelo Estado⁴.

Um início da atividade comercial na cidade de Cartagena teve lugar em meados da década de 1930 no antigo mercado da cidade, onde hoje se localiza o Centro de Convenções, comenta Fredman Padilha. Nesse espaço, as mulheres vendiam frutas e verduras. A partir da década de 1970 registram-se outros grupos de mulheres circulando entre os bairros para vender. Já na década de 1980, elas também comercializavam e circulavam nas praias de Cartagena de Índias, especialmente nas mais turísticas: Playa Blanca, La Bonquilla e Bocagrande, que eram e continuam sendo cenário de comércio de frutas e doces e de outros empreendimentos laborais para as mulheres palenqueras, como o oferecimento de massagens corporais aos turistas ou a feitura de tranças nos cabelos com pedrinhas coloridas, conhecidas na região como chaquiras.

O início do trabalho para cada mulher tem momentos e motivações diferenciadas, mas é possível afirmar que o desejo principal foi e é a busca por recursos econômicos e, assim, melhoria na qualidade de vida pessoal e familiar. Iniciaram o trabalho quando solteiras, já casadas ou mesmo grávidas, em sua maioria ainda jovens. Além de responder à busca por renda e sobrevivência da maioria, entre as mulheres mais jovens, hoje em dia, a venda de doces oferece a oportunidade de investimento na escolaridade, no pagamento de seus estudos universitários, seja em faculdades privadas ou públicas. As mulheres mais jovens e solteiras trabalham também para ajudar suas mães.

O que eu percebo é que há uma realidade de economia formal por um lado, de poucos acessos a trabalhos estáveis e bem remunerados, que faz com que os palenqueros homens e mulheres vivam numa perpétua viração laboral para garantir seu sustento. Por outro lado, há uma exaltação do papel das mulheres, que faz com que elas sejam protagonistas nessa luta pela sobrevivência. Isso se junta a uma tradição de busca de autonomia, que as leva a empreender trabalhos cansativos, mas nos quais sejam “donas” de seus ganhos.

Por sua vez, acredito que o trabalho dos homens, por ser realizado de madrugada e na roça, acaba sendo menos visível e menos público para a sociedade no mundo afora. O trabalho delas, ao contrário, é visível e transborda a comunidade para espriar-se pelas ruas, praças e praias de distintas cidades. É o trabalho delas que todo mundo vê e/ou ouve.

No processo de acompanhar os percursos das mulheres por cidades distantes de San Basilio e de Cartagena, a pesquisa etnográfica se concentra no período vivenciado com sete mulheres que, viajando para vender seus doces, alugaram coletivamente uma pequena casa na periferia de Bucaramanga, cidade localizada em Santander, estado que faz fronteira com a Venezuela. Essa cidade foi a primeira capital que elas escolheram para desbravar ao longo de três décadas. O sair para trabalhar e não retornar é motivo de uma tensão constante, assim como os inúmeros casos de assédios sexuais e discriminações raciais pelas ruas de outra cidade. Posteriormente, desloco a atenção para o tempo específico do retorno para casa e os acontecimentos que envolvem esse retorno. É nesse momento emblemático que o corpo passa a sentir os efeitos do esforço e da caminhada, chegando-se, então, ao tempo das doenças.

Essas idas e vindas são permeadas pelos riscos das circulações, que incluem assédios e práticas racistas e, inclusive, morte e desaparecimento. Após meses distantes dos familiares, o retorno das palenqueras é sempre muito aguardado, pois além de sua presença em seus lares ofertando afeto, elas trazem consigo uma infinidade de produtos alimentícios, de vestuário, presentes e dinheiro. Naquele momento, quando retornam, desfrutam de um breve descanso em seus lares, permeado pela sociabilidade entre familiares e amigos.



Fotografia 1: Catalina e sua bacia de doces, Bucaramanga. Março, 2016. Acervo de pesquisa.

Mirando en el mapa: desbravando o país

Numa calorosa tarde de sábado em San Basílio em frente à casa de Flor Maria, uma senhora de 57 anos, dona de casa, que já trabalhou vendendo doces e frutas na Venezuela e também em Bucaramanga, sentei-me para conversar com Josefa Hernández, uma jovem palenquera e cientista política⁵, que me contava sobre a sua experiência com o universo dos doces. Além de relatar a sua trajetória familiar com esse tipo de trabalho, ela sinalizou que o deslocamento das mulheres palenqueras para cidades distantes de Palenque se deu a partir de uma olhada no mapa colombiano, isto é, *mirar en el mapa* funciona como dispositivo para iniciar o movimento de desbravar o país. Josefa diz:

Entonces allí empezaron a salir, algunos salían inclusive sin saber para donde iban porque no conocían el interior del país por ejemplo, entonces, comenzaban a mirar en el mapa. ¡Miraban en el mapa! [Sorpresa] La primera ciudad en la que empezaron a ir fue Bucaramanga. Cuando empezaron a ir en Bucaramanga yo decía ¡huich! Tan lejos, como está de lejos Bucaramanga. Porque, o sea, no pasaban de Cartagena, Barranquilla y las comunidades de aquí cerca, entonces el primer grupo se fue a Bucaramanga y luego de ahí empezaron a irse a ciudades cercanas. (Josefa Hernández, entrevista, Palenque, 06/05/2016).

A primeira cidade escolhida pelas mulheres palenqueras foi Bucaramanga (capital do departamento de Santander), circularam por Cúcuta (capital do Norte de Santander, cidade na fronteira com a Venezuela), Pamplona (município do Norte de Santander), Bogotá (capital da Colômbia), Fusagasugá (departamento de Cundinamarca, a 59 km de Bogotá), Medellín (capital do departamento de Antioquia), Caucaasia, Apartadó, Carepa, Chigorodó (municípios do departamento de Antioquia), Montería (capital do departamento de Córdoba), Tierra Alta (município do departamento de Córdoba), Villavicencio (capital do departamento de Meta), Yopal (capital do departamento de Casanare), Tunja (capital do departamento de Boyacá), Sogamoso (município do departamento de Boyacá), Ibagué (capital do departamento de Tolima), Neiva (capital do departamento de Huila), Pitalito (município do departamento de Huila), Riohacha (capital do departamento de La Guajira), Arauca (capital do departamento de Arauca) e Popayán (capital do departamento de Cauca).

As cidades próximas de San Basílio que percorreram são: Cartagena (capital do departamento de Bolívar), Turbaco, Arjona, Malagana, El Viso, El Carmen de Bolívar, Santa Rosa de Lima (todos municípios de Bolívar), Barranquilla (capital do departamento do Atlântico) e Sincelejo (capital do departamento de Sucre). As capitais dos departamentos colombianos serviram como ponto de partida para explorar os municípios vizinhos: se estavam em Bucaramanga, poderiam ainda explorar o interior do departamento de Santander se deslocando para Barrancabermeja, Floridablanca ou Carmen, localizadas a duas horas de distância de Bucaramanga. Elas chegaram a trabalhar também em outros países, como a Venezuela, nas cidades de Caracas, Barquisimeto, Ojeda, Bachaquero, San Félix, Mérida e em Maracaibo (fronteira entre Colômbia e Venezuela), e em Equador trabalharam em Quito (capital do país) e em Imbabura.



Figura 1: Doces caminhos. Localização das principais cidades percorridas. Acervo de pesquisa.

As trajetórias das mulheres mais velhas da comunidade no desbravamento pelas cidades colombianas são decorrentes também das questões alimentares e de saúde dos clientes. Quando os doces chegam a uma nova localidade costumam despertar curiosidade por serem novidade, o que faz com que as vendas fluam. Com o passar dos anos de consumo, as interdições alimentares geralmente prescritas por médicos serão sentidas. Aqui, a questão da saúde e o alto índice de glicose no sangue vão limitar a venda dos produtos. Muitas vezes, caminhando com elas, era recorrente ouvir: “hoje não, meu médico proibiu”, “o médico disse que não posso comer mais doces”, frases ditas pelos antigos consumidores que sinalizam os interditos. É claro que essas frases podem ser utilizadas como justificativas joviais para negar a compra de doces num dia em que não se deseja comê-los, mantendo-se, simultaneamente, a educação com as vendedoras as quais já são conhecidas há um bom tempo.

Nesse sentido, a venda é *dañada*, e quando esta se *daña*, elas procuram outros consumidores; nessa busca pelos novos clientes, vão alargando a abrangência territorial do trabalho:

Cuando ya se fue dañando la venta por allá, si tocó coger por estos lados lejos [...] ya las ventas no fueron las mismas, ya todo el mundo tiene azúcar [diabetes], no quieren comer dulce, y así se fueron decayendo las ventas. Tocó salir a expandir estos dulces por otras partes que no lo conocían, entonces ahí nos quedamos nómadas. Hoy estamos acá, mañana estamos en Palenque, o si no quiero venir pa' cá me voy para Montería, me voy pa' Sincelejo y así. (Bernada Hernández, entrevista, Bucaramanga, 10/03/2016).

As palavras de Bernada, casada, 45 anos, “*nos quedamos nómadas, hoy estamos acá, mañana estamos en Palenque*”, refletem sobre a tessitura desse trânsito. As vendas, ao se tornarem fracas, exigiam que estas mulheres explorassem outras cidades que não conheciam de antemão, cidades que apresentam clima, pessoas, recursos e lógicas distintas das suas, cidades em sua maioria urbanizadas que contrastam fortemente com a realidade em que vivem em San Basílio. Aos poucos, elas foram adentrando em cidades grandes, em pequenas, em bairros, nos povoados, foram se espraiando:

Bueno, yo trabajé la primera vez que fui, estuve en Caucasia. La primera vez que salí, salí con una cuñada y una amiga, me llevó para Caucasia [Antioquia], bueno allá estuve un mes. Cuando comenzamos a salir para otras partes uno no se demoraba un mes, íbamos por 15 días, por 20 días, que la gente como no conocía el producto eso se vendía, bueno se cogía platica y ya. Enseguida se iba porque uno tenía platica pa' esto, pa' los niños, le compraba ropa, le comprábamos zapatos, le comprábamos un poco de comida y íbamos, pero ya después se dañó eso también por allá. Bueno fui a Caucasia, de Caucasia me vine para Sincelejo, de Sincelejo fui a Montería, de Montería fui a Tierra Alta que queda en el departamento de Córdoba, en Ibagué también estuve. Me tocó ir hasta Venezuela, en Venezuela aguanté como cuatro años pero no estabilizada así como aquí, iba y venía. (Bernada Hernández, entrevista, 10/03/2016).

As idas para outras regiões do país não se dão de forma solitária. As viagens são realizadas com outras companheiras, que podem ser parentes, amigas ou comadres, como diz Yosáin, casada, 37 anos, “*siempre salimos en grupo, en grupo de mujeres, nunca, nunca, nunca lo hacemos solas*”. Uma das primeiras ações quando chegam nestes locais é a busca de uma casa para alugar, que possa comportar diversas mulheres e que tenha infraestrutura mínima. Depois, procuram saber onde se localiza o centro comercial da cidade, desta forma exploram os locais possíveis de venda e buscam os futuros fornecedores de matérias-primas. Realizam o trabalho de conhecimento do território

perguntando aos moradores locais onde poderiam alugar uma casa, onde é possível comprar as matérias-primas em grandes quantidades pelo melhor preço. Elas lembram que a procura por moradia é um labor difícil que nem sempre dá resultados imediatos. Procurando um imóvel a pé, muitas vezes “davam um susto” nos moradores dos bairros, pessoas desconhecidas e majoritariamente brancas, que não compreendiam o que fazia um bando de mulheres negras batendo de porta em porta: “*salimos muchas veces golpeando las casas de las personas para que nos alquilaran una casa. Algunos se asustaron porque éramos siete mujeres llegando juntas. Mucha gente se burlaba de la gente, nos discriminaban haciendo bromas*”, apontou Flor María. Diversas delas, enquanto não encontravam moradia, dormiam no terminal rodoviário da cidade.

Cada casa é alugada por de quatro a oito mulheres, número que pode oscilar para mais ou para menos. Geralmente essas casas estão localizadas nos bairros periféricos da cidade. Quando acompanhei um destes grupos, a casa na qual residíamos se situava em uma zona periférica de Bucaramanga, mas apesar de periférica era estratégica e central para os deslocamentos diários. Do lado direito de onde vivíamos se localizava a casa da vizinha e proprietária da nossa casa, e na parte da frente as duas residências se encontravam com uma escadaria que comunicava com outras casas. Também do nosso lado havia uma paróquia de uma igreja católica. Na esquina da “casa das palenqueras” encontramos um pequeno comércio e a sua frente se localiza a pista central onde costumávamos pegar os taxis para os deslocamentos. Nos últimos cinco anos, alguns esposos têm viajado com suas mulheres. Durante minha pesquisa não encontrei casos que correspondessem a essa realidade, embora algumas das minhas interlocutoras sinalizassem que homens tinham começado a acompanhá-las.

Ao sair de Palenque, aquelas que possuem um capital financeiro e produtos iniciais levam o que lhes é possível reunir, como a macaxeira, o milho e o coco, matérias-primas essenciais para se iniciar a produção; também levam consigo os utensílios necessários para a elaboração dos doces, como panelas, facas, colheres, bacias e tábuas de madeira. As primeiras viagens são permeadas por incertezas, renúncia e coragem, e no horizonte está presente o desejo permanente de retornar à casa. A tranquilidade da vida em Palenque vai deixando lugar e abrindo espaço para uma vida agitada e corrida nas cidades. Josefa relembra que em sua primeira ida para a cidade de Barrancabermeja (departamento de Santander) marcava com riscos nas paredes os dias que ainda faltavam para retornar ao povoado: “*pero siempre tiene uno desde el primer momento en que llegas tú estás pensando el día en que te regresas. Yo recuerdo que la primera vez que fui yo hacía rayitas en la pared contaba los días para volver*”. Sua rotina de estudante naquela época contrastou fortemente

com a rotina de um trabalho, em suas palavras, “*súper duro, así que obviamente yo extrañaba la tranquilidad de Palenque*”.

A necessidade de sair é, em princípio, uma questão de sobrevivência social e material, pois visualizaram que a comercialização dos doces para além de sua região poderia lhes proporcionar uma maior possibilidade de acesso aos recursos financeiros. Mas sair é também uma questão de mobilidade social, a qual será sentida através dos filhos. A circulação dessas mulheres para outras regiões têm relação com a entrada de seus filhos na universidade.

Hace unos 20 años también se puede decir que empezó este auge de los palenqueros y palenqueras de empezar a ir a la universidad de una forma muy masiva, entonces obviamente ya los dulces que se vendían por acá simplemente alcanzaban para la alimentación pero no alcanzaban para pagar los estudios de los hijos. Entonces allí empezaron a salir. (Josefa Hernández, entrevista, 06/05/2016).

O tempo é precioso e valioso nesse momento. Elas sabem exatamente os dias de trabalho e os esforços que serão necessários para retornarem com uma situação financeira melhor do que quando chegaram. Catalina diz: “*uno nunca regresa como sale*”, afirmação que apresenta vários sentidos. Um primeiro teria a ver com a questão monetária e os artigos adquiridos durante a permanência na localidade; o segundo, não menos óbvio, diz respeito à experiência e ao conhecimento adquiridos numa viagem que são em vários níveis transformadores; e o terceiro faz referência ao processo de adaptação muito rápido em um contexto distinto: já não são mais as chefes⁶ de suas residências e, apesar da irmandade, a vivência com outras mulheres, em condições materiais e espaciais precárias, inevitavelmente gera conflitos, brigas e desavenças. O despertar às 5h da manhã para dar continuidade ao trabalho realizado na noite anterior, o tomar banho e se alimentar às pressas para ter que sair a vender, o clima da nova cidade que pode ser quente ou frio, dependendo da altura, enfim, tudo contrasta com a vivência em San Basilio de Palenque. O trabalho extenuante do dia a dia requer habilidades para lidar com os perigos das ruas: os assaltos, os assédios, os preconceitos. Requer sutilezas para lidar com os clientes, assim como com os vizinhos preconceituosos, para lidar com trocas de serviços com homens que transitam temporariamente por suas casas. O uso do tempo nesse sentido é crucial:

Pero generalmente cuando uno sale, sale con una meta sobre todo de tiempo, me voy a tardar tanto tiempo. Antes de ingresar a la universidad la vez que más

me tardé fueron tres meses pero ya cuando estaba en la universidad me tenía que limitar por el tiempo de vacaciones que tenía, entonces iba por 20 días o un mes. (Josefa Hernández, entrevista, Palenque, 06/05/ 2016).

Esse tempo é variável de acordo com os objetivos e a disponibilidade de cada uma. O menor tempo em outra localidade pode ser de quinze a vinte dias; o período pode se estender de três a quatro meses, havendo casos mais raros de mulheres que residem nessa cidade de forma permanente. Catalina, quando estava prestes a iniciar uma nova viagem, lembrava: *“yo cuando estoy para viajar yo tengo alma”*. Ter alma nesse sentido quer dizer coragem, força, energia, estar imbuída de uma força interior que dinamiza e que, no entanto, se combina com a tristeza.

Me ha tocado hacerlo, me voy muy triste, también con mucho dolor. Bueno, pero a veces tengo que apretar mi corazón y me voy tal día y me voy, me voy. A veces yo digo, yo sé decir: me voy porque yo quiero salir como de este estrés porque me siento como entre la espada y la pared. Porque en esos días que estoy pa’ viajar ni como bien, ni duermo bien. (Catalina Herazo, entrevista, Palenque, 05/04/2016).

O ficar entre a parede e a espada reflete o sentimento dos dias que antecedem as viagens, tensão que influi até mesmo no descanso e na alimentação. A resolução da tensão seria neste caso: sair, circular, viajar. Para Catalina, a falta de dinheiro é um estimulador, pois o valor que reuniu na última viagem se esgotou há semanas, sua filha não está trabalhando com regularidade e o dinheiro que outros filhos lhe enviam não é o suficiente.

“Cuando yo me iba a vender, Samara, yo lloraba, dejaba a mis hijos y me ponía a llorar, yo iba por todo ese camino llorando, Samara, porque estaban tan pequeños que me daba dolor y lo que hacía era ponerme a llorar”, me comenta Flor María. A emoção desta fala revela a dualidade deste trabalho: por um lado é necessário garantir recursos para os filhos, por outro, em nome da “responsabilidade” de mãe, essas mulheres precisam “renunciar” momentaneamente às funções dessa nomenclatura no sentido da presença física. É assim que essas mulheres seguem sendo lidas como comerciantes desbravadoras que se capilarizam nos interiores das cidades colombianas e de países fronteiriços, tornando-se nesse processo nômades, destemidas, trabalhadoras em exaustão.

Bucaramanga: negociam-se doces

No ano de 2002, na versão *online* do jornal nacional *El Tiempo*, surgem as primeiras menções sobre a presença das atividades laborais das mulheres de San Basílio em um veículo de comunicação na cidade de Bucaramanga. Na publicação de 21 de dezembro do ano citado, o jornalista relata:

El dulce sabor de la costa

Recorren la ciudad dejando a su paso olores de coco, piña y caramelo. Las camisetas anchas y las bermudas, cubiertas casi siempre por delantales en los que llevan sus secretos y el sencillo, son su uniforme de trabajo y su escarapela es su voz cadenciosa, que anuncia su llegada al grito de cocadas, alegrías, tamarindos. [...]

Aquí las cocadas gustan mucho, dice Leticia, una joven de 22 años que se vino hace dos meses a probar suerte en Bucaramanga. Atrás quedaron su hijo, su esposo y las playas de su natal Cartagena. Es que toca trabajar, pero la casa de uno es la Costa, afirma. [...]

Alcira [mãe de Letícia, 44 anos] agrega: De la costa yo extraño mis costumbres. ; Aquí en Bucaramanga hay muchos que son buena gente, pero hay algunos santandereanos que sí son mala gente. Ahorita recuerdo que a los dos días de haber llegado estuvo lloviendo muy duro y yo me puse al lado de una venta para pasar el aguacero. Y el señor de la venta salió a decirme que me quitara de su negocio y me retiró. (VEGA, 2002).⁷

Elas estão desde o final da década de noventa em Bucaramanga, capital nacionalmente conhecida pelos seus diversos parques arborizados, com uma área metropolitana que comporta uma população de 1 milhão de habitantes. É uma cidade montanhosa, em que nas partes mais baixas o clima é quente e seco, e temperado nas zonas de maior altitude. Tem uma temperatura média de 23°C e uma média máxima de 30,9 °C. Lembram as mulheres que o clima já foi mais ameno, que fazia frio, e não se caminhava debaixo do sol, diferente do que ocorre hoje, que o sol queima mais do que o de Cartagena, o que se percebe pelas manchas marcadas nos rostos dos habitantes. Bucaramanga se caracteriza também por possuir centros universitários de destaque na Colômbia⁸. Sua população é composta por uma maioria branca, havendo presença de população indígena; pude perceber que em sua grande maioria esse último grupo habitava as ruas, formando as populações de rua. Além disso, Bucaramanga é uma cidade urbanizada dotada de serviços e infraestrutura, diferente de Palenque e de uma parcela extensa da cidade de Cartagena.

Chegamos a Bucaramanga no dia 1º de março de 2016. Fui com Catalina, que dias antes de viajar se sentiu confortável para falar-me sobre sua vida e sobre o trabalho com os doces. Nada naquela noite foi gravado, mas foram ditas palavras que carregam significados muito marcantes para mim e para aquilo que pretendi discutir. Ao se referir ao seu ofício ela disse que a pessoa se torna “escrava dos doces”, pois a mulher estaria o tempo todo trabalhando. O termo “escrava dos doces” despertou minha atenção. Tentei visualizar e meditei a respeito do que tinha observado nas mulheres até esse momento de minha permanência em Palenque, mas aquela frase só fez pleno sentido em Bucaramanga. A ideia de “escavidão” ocasionada pelos doces é organizada no discurso da Catalina a respeito de certas temporalidades. Existe um antes e existe um agora que informam sobre períodos de intensificação do afazer. Para ela, “antes era mais tranquilo”: antes, quando vendia frutas, ela não era “escrava do trabalho” como é agora. Antes assistia televisão, descansava, e hoje tem que ficar o tempo todo cortando, ralando... Na primeira vez que chegou a Bucaramanga, logo depois já queria voltar para Palenque, e Flor a consolava dizendo: “fica aí, falta pouco”. A frase que abre este artigo se refere a esse momento. Com o dinheiro advindo do trabalho da primeira ida a Bucaramanga ela comprou o seu fogão de seis bocas, que trouxe de lá há quinze anos transportado dentro de um ônibus.

No domingo (após a conversa com Catalina), quando eu chego à noite a Palenque, depois de passar o dia todo trabalhando com Sol María em Turbaco⁹, Flor María me confirma que Catalina tinha resolvido viajar no dia seguinte. Cata orientou que eu providenciasse rapidamente um colchonete porque lá não haveria camas, e assim o fiz prontamente, pegando um emprestado na casa de Flor. Viajei com apenas uma pequena mala, um travesseiro e o delgado colchonete. Cata viajou com sua mala, o seu colchonete um pouco mais grosso que o meu e seus instrumentos de trabalho: facas, colheres de pau, bacias de plástico, bacias de alumínio, uma tábua redonda de madeira, duas panelas grandes e algumas *alegrías* feitas nos dias anteriores, que eu e Nayelis, filha de Flor María ajudamos a embolar, ou seja, produzir o doce que possui um formato esférico.

Cada mulher possui facas, panelas, uma colher, uma tábua de madeira (onde são dispostas as cocadas para serem esfriadas) e uma bacia de alumínio. Tudo isso é levado consigo desde San Basílio. Ocorrem empréstimos de utensílios, a exemplo das facas, colheres e também das panelas. Para esses tipos de empréstimos é necessário ficar atenta, pois há insurgência de conflitos pela perda ou não devolução dos objetos. Na casa, não havia talheres “sobrando”, cada uma possuía a sua colher. Recordo que tive que comprar uma colher, um garfo e uma vasilha de plástico para levar minha comida. Há também empréstimos de valores em dinheiro que são devolvidos ao final do dia,

empréstimos de cocadas, *alegrías* e *enyucados* (bolo de macaxeira). Na casa, comumente quem fazia as *alegrías* era Ismenia, uma senhora de 55 anos. Todas “pegavam” *alegrías* com ela para serem devolvidas depois pelo mesmo produto ou pelo pagamento. Um dia em que uma faz, empresta para as outras, e nos próximos dias já não se faz e se fica no aguardo da devolução do empréstimo de quem solicitou. Sacos de filme de PVC para envolver os doces também são emprestados, no mesmo tipo de acordo.

Assim, viajamos numa segunda-feira, 29 de fevereiro de 2016. Às 18h embarcamos no ônibus no terminal rodoviário de Cartagena com destino a essa cidade de nome peculiar. Foram treze horas de viagem de ônibus até chegar, na manhã do dia seguinte. Da rodoviária de Bucaramanga pegamos um táxi até o bairro de San Martín, onde costumam residir. Passamos vinte e dois dias lá. Durante o nosso retorno para Palenque, tive a sensação de que aquela seria a última viagem de Cata a Bucaramanga, pois estava sofrendo de dores constantes nos joelhos, nas pernas e nas costas.

Uma das perguntas que eu me fazia era: por que Bucaramanga? Por que ir tão longe? Essa indagação surgiu quando me encontrava na última parte da pesquisa etnográfica que seria acompanhá-las fora de Palenque, porque até então, só as acompanhava trabalhando na comunidade e nas cidades pequenas do entorno, mas não numa cidade distante onde a volta não se podia realizar no mesmo dia para seus lares. Creio que depois passei a entender que essas mulheres são desbravadoras, como me disse Flor María, pois era necessário “sair para aventurar, buscar onde vender”. Era necessário para elas aventurarem-se por caminhos cada vez mais distantes de seu *pueblo* para expandir suas produções e alcançar outros tipos de clientela e conseqüentemente ter dinheiro para a sua família, já que muitos de seus membros dependem exclusivamente do trabalho delas. Catalina disse-me que no ano de 2003 havia mais de cinquenta mulheres de Palenque trabalhando somente em Bucaramanga, um número significativo. Em 2016, esse número não chegava a vinte, durante o período presenciado. A pergunta que fiz para elas sobre por que Bucaramanga tentei também fazer para mim. Eu poderia ter ido para Sincelejo, que é mais próximo e que recebe outras tantas mulheres. Entretanto, a cidade de Bucaramanga era acionada diversas vezes nas narrativas, o que se soma ao fato de que eu fui desenvolvendo mais proximidade com mulheres que trabalham lá.

Um dos conselhos iniciais que Cata me deu, logo que chegamos à casa em Bucaramanga, foi que “eu não me assustasse com os gritos”, no caso, aqueles trocados entre elas na casa. Quando chegamos havia quatro mulheres na residência: Ismenia, Tia Luzia, Bernada e Lúcia Helena, e três dias depois chegaram as irmãs Geny e Robita, totalizando conosco oito mulheres. Elas se localizam em San Martín (um bairro

periférico cujos becos e escadarias lembram as configurações residenciais precarizadas das favelas do Rio de Janeiro) desde a segunda vez em que um grupo de mulheres de San Basilio pisou em Bucaramanga, na década de 1990, sendo que na primeira vez se hospedaram no centro da cidade. Nesse mesmo bairro havia mais duas casas em que viviam outras palenqueras: uma na parte alta do bairro, onde moravam três mulheres, e outra na parte baixa de San Martín, hospedando mais três. Conheci a residência e as mulheres que moravam na parte baixa de San Martín, especialmente Ilda, cunhada de Catalina. Ilda mora no sótão de uma casa residida por uma família natural de Bucaramanga. Para ter acesso à parte de cima é necessário subir uma estreita escada após atravessar a sala e a cozinha da casa principal. O espaço em que as três mulheres moram é muito pequeno, havendo apenas uma cozinha improvisada para realizar seus ofícios com um minifogão de duas bocas. As que moram na parte alta do bairro frequentemente passavam na nossa casa para encomendar algum tipo de matéria-prima ou então para conversar brevemente.

Nós também residíamos na parte alta de San Martín. A casa tinha três quartos: dois deles usados para dormir e um utilizado para guardar os doces e os utensílios empregados no processo de sua preparação. Além dos quartos havia uma sala, uma cozinha e um banheiro. A sala também é utilizada para estacionamento ou “guardar motos” de homens moradores da vizinhança que pagam uma quantia mensal para a mulher que aluga a residência. O ato de colocar e retirar a moto origina incômodo, especialmente quando elas necessitam de espaço para produzir. Um desses homens possuía a chave da nossa casa, questão que nos causava certa sensação de insegurança – eu me senti particularmente vulnerável um dia que permaneci sozinha na casa e ele entrou mesmo sem ter ido buscar ou deixar a moto.

Eu dormia com duas mulheres em um dos quarto, no outro dormiam quatro, e, por falta de espaço, uma delas passou a dormir no chão da sala – dividindo o espaço com as motos. Os pisos do quarto e da cozinha não tinham revestimento em cerâmica, apenas os da sala e do banheiro. Durante a noite os quartos eram extremamente calorentos devido ao intenso uso do fogão – que ia até às 21h – somado à infraestrutura da casa revestida por telhas de amianto e à ausência de ventilador. Cata quis comprar um ventilador e dividir os custos da compra coletivamente, mas as outras companheiras não concordaram.

Os quartos tinham portas que ficavam fechadas com cadeado. Após as nossas saídas e a cada dia deixávamos a chave da casa e dos quartos em uma tenda na esquina, cuja dona era uma mulher. As palenqueras deixavam a chave ali pois confiavam na senhora e só havia uma cópia da chave, assim quem chegasse primeiro ou saísse por

último comumente deixava a chave com ela. A casa não tinha televisão, rádio ou máquina de lavar, apenas um liquidificador e uma geladeira (de propriedade da dona da residência, que morava na casa contígua e tinha livre acesso ao uso da casa onde estávamos).

Sem camas, dormíamos no chão sobre os colchonetes que levamos na viagem, duas mulheres dormiam sobre caixas de papelão cobertas com uma colcha grossa. Ainda em Palenque, Cata comentou comigo que alguns anos atrás elas viajavam sem colchonetes e que passaram a levá-los após um “esporro” de Flor María, já em Bucaramanga: *“ellas no eran cerdas, ni animales para quedarse durmiendo en el suelo puro sin nada”*. Se em Palenque elas dormiam em excelentes camas, disse Cata, não fazia muito sentido não se cuidarem em outras circunstâncias, já que passavam a maior parte do tempo fora e era necessário dormir bem.

Na cozinha havia um tanque de lavar roupa do lado de um fogão industrial com duas bocas. Uma divisória separava a pia de lavar louça e outra parte da cozinha, que abrigava outro fogão industrial de duas bocas. Enquanto em Palenque não se faz uso do fogão comum para a feitura de doces, mas do fogão a lenha, nos locais de viagem não existem os fogões a lenha e quando há, são comuns as reclamações dos vizinhos pela fumaça emitida. Assim, nessas ocasiões elas comumente dividem o valor de um fogão e o compram.

O aluguel deste imóvel custava 400 mil pesos colombianos (algo em torno de 600 reais). As diversas contas – o próprio aluguel, a luz, a água e o gás, assim como os materiais de higiene e de limpeza – eram divididas entre todas. Para a alimentação cotidiana diariamente era feito um rateio para comprar a comida e a cada dia uma mulher ficava responsável pelas duas refeições diárias realizadas na casa, uma por volta das 10h da manhã e a outra por volta das 20h da noite, incluindo as compras dos alimentos necessários para esta preparação, informando posteriormente ao grupo o custo das despesas (geralmente a alimentação diária interna não ultrapassa o valor de dez mil pesos¹⁰ colombianos para as duas refeições). Ocorria o mesmo com a limpeza da casa: a cada dia uma mulher era a encarregada de limpar a sala, a cozinha e o banheiro. Como nem sempre todas retornam a Palenque ao mesmo tempo – algumas ficam semanas ou meses a mais –, elas calculam os gastos de água, luz e gás contando os dias exatos de permanência.

Dessa vez em Bucaramanga, apenas três das sete mulheres da nossa casa (Catalina, Bernada e Tia Luzia) retornaram para Palenque a tempo de passar a Semana Santa com os familiares. As demais retornariam no início de junho, mês em que se celebram as

festividades do padroeiro local, San Basílio, que dá o nome à comunidade. O retorno para seus lares coincide com as datas festivas e com os feriados nacionais. Por tal, comumente estão em Palenque no início de janeiro, na Semana Santa em março, na festa do Padroeiro em junho, na festa do festival dos tambores em outubro e nas festas de fim de ano em dezembro. Aquelas que seguem esse calendário de forma rigorosa só permanecem em Palenque por quatro meses, sendo que nos outros sete ou oito meses do ano trabalham incessantemente.

A rotina de trabalho em Bucaramanga começa cedo. Acordam entre 5h e 6h de segunda à sexta, e às 5h nos finais de semana, quando a rotina de trabalho é mais intensa, pois percorrem bairros que não costumam visitar nos dias úteis e porque no sábado e domingo passam o dia todo caminhando, precisando, portanto, de mais produção. Assim que acordam, começam as providências para a feitura das cocadas brancas, cocadas negras, de abacaxi, de doce de leite, *caballito* ou *cabello de angel* (doce de mamão), doce de tamarindo, *enyucados* e *alegrías*. Cada tipo de doce envolve um processo distinto, exigindo um saber-fazer e um horário específico. O *caballito* e o doce de tamarindo, por exemplo, geralmente são feitos de manhã, as cocadas negras em sua maioria são feitas à noite. Diante dos preços e escassez de alguns produtos, as mulheres improvisam com as matérias-primas existentes e adicionam outras complementações, como banana e cenoura, para dar mais consistência e durabilidade às cocadas. Bolas de tamarindo e doces em forma pastosa somente encontramos em Bucaramanga e em Barranquilla. São setes mulheres que fazem isso todos os dias com apenas quatro bocas de fogão, usadas também para atender à necessidade de cozinhar a sua alimentação antes de sair para a *calle*.

Pela manhã, às 9h, passa um rapaz recolhendo as “diárias”, que são os empréstimos financeiros contraídos por elas a fim de dar um pontapé inicial ao negócio, ou seja, dívidas que serão pagas diariamente, em cotas diárias de quinze a trinta mil pesos. Graças a esses empréstimos elas conseguem comprar os insumos para a fabricação inicial dos doces. Trata-se de um esquema de endividamento feito com um “paga-diário”, sistema de empréstimos ilegal¹¹ que possui suas informalidades e obrigações. As duas mulheres que chegaram por último solicitaram inicialmente 700 mil pesos emprestados, mas logo depois se arrependeram e pediram para ficar com apenas 300 mil pesos, manifestando o desejo de devolver o restante. O rapaz se negou a atender o pedido e as obrigou a manter o valor inicial combinado. O dinheiro pago é fruto da venda dos doces e a quantia devolvida varia de acordo com o valor solicitado. Se solicitaram 500 mil pesos terão que reembolsar 700 mil pesos colombianos, isto é, os juros são altíssimos. O rapaz deixa a sua moto em frente à casa, adentra na sala da casa e

vai recolhendo o dinheiro enquanto elas cozinham os doces, ele anota o valor do pagamento de cada uma e lhes entrega o comprovante.

Entre os personagens que circulam pela casa estão os fornecedores de grandes quantidades de cocos, que chegam à casa tanto na parte da manhã quanto da noite. Os cocos são comprados coletivamente, assim como é coletivo seu recebimento, cada uma informando a quantidade de que necessita e pagando o valor correspondente. Esses contatos foram estabelecidos durante anos, e na rotina diária uma delas se encarrega de ligar para os fornecedores e de anotar o pedido das demais. As pequenas quantidades de abacaxi, mamão e macaxeira são compradas nas pequenas tendas na vizinhança ou ao final do percurso de venda nas feiras livres e supermercados. O açúcar, por sua vez, é sempre comprado em grandes quantidades no supermercado e em regra é levado à casa por uma delas, para a posterior divisão dos custos.

Quase todas saem para a rua no mesmo horário, às 10h30, com exceção de Ismenia, que sai um pouco antes. Por volta das 10h comíamos um café da manhã reforçado com arroz, carne ou frango, verduras e um suco, que representava praticamente o almoço, já que a próxima alimentação seria feita por volta das 20h, desta vez com peixe, arroz, macaxeira ou uma sopa. Algumas têm o costume de levar parte da primeira refeição em um saquinho para comer em algum momento na rua. Com o passar dos dias eu passei, em vez disso, a levar minha comida para a rua e tomar um café da manhã mais leve em casa.

Geny, Robita e Bernada saem em conjunto, pois trabalham em localidades próximas, dividindo o táxi e o custo do percurso. As que trabalham em regiões distintas, como Ismenia, Lucia Helena, Catalina e Tia Luzia se locomovem individualmente. Todas pegam um táxi para chegar até o destino de trabalho, à exceção de Tia Luzia, que caminha até o ponto de um ônibus e assim se transporta. Diariamente, gastam em táxi em torno de cinco mil pesos para ir e mais cinco mil pesos para retornar à casa.

Ao regressar da *calle*, por volta das 18h/18h30, antes de comer e de tomar banho, as mulheres voltam às suas panelas para começar tudo de novo. Estrategicamente, antes de sair de casa, deixam suas panelas com o açúcar e com o coco ralado em cima do fogão, para acrescentar o leite e iniciar o processo assim que chegam na residência. As cocadas que não foram vendidas são postas novamente no fogo para cozinhar junto das novas. Deixar a panela pronta é também um mecanismo de segurar sua vaga no fogão. Por vezes uma fica de olho na panela da outra ajudando a mexer, cuidando mutuamente do produto, avisando: “isso aqui vai queimar”, “de quem é essa panela aqui?”, “eu estou mexendo”. Todo o processo obedece a tempos que devem ser respeitados para diminuir

a possibilidade de conflitos. Se alguém demora mais tempo do que o devido no fogão, recebe uma chamada de atenção para que se apresse no ofício. Constantemente era chamada a atenção de Catalina, pois diante das outras era quem realizava mais vagarosamente o serviço. Demoras e descuidos são motivos de pequenas discussões que podem levar aos gritos sobre os quais Cata me advertiu na minha chegada.

O começo da noite é bastante silencioso e, exaustas após voltar da rua, geralmente as mulheres começam a conversar depois de uma ou duas horas. É durante a noite que se passam alguns mal-entendidos, que se manifestam sobretudo pela fadiga do dia. Embora aconteçam desavenças pontuais em outros momentos do dia e que o cansaço seja perceptível em outros instantes, é durante a noite que se escutam as queixas sobre o esgotamento, assim como as explicações sobre os motivos para continuar o labor apesar disso. Também é o momento em que ocorrem as brincadeiras entre elas, em que cantarolam e brincam dizendo frases como: “cada uma tem um jeito de se deitar com o seu marido”, “como é que fulana se deita?”, para provocar o riso.

Por volta das 19h fazem apostas, chamadas de “chances”, que funcionam ao estilo de uma pequena loteria. Todas as noites, no mesmo horário, uma mulher branca da localidade, passa na casa para anotar as sequências dos números que as palenqueras lhe dizem. Todas emitem suas apostas em voz baixa para não dar às outras a possibilidade de escutarem. Cada uma delas por dia gasta em torno de dois mil pesos com as apostas.

Durante a noite, há uma maior circulação de pessoas dentro da casa. Além delas, dos homens que estacionam suas motos na sala da casa na volta do trabalho e dos vendedores de cocos, há outros rapazes que realizam o serviço de levar para a esquina da vila as grandes quantidades de lixo produzido pelas mulheres em troca de comida. Em alguns momentos, elas fazem brincadeiras entre si dizendo que chegou o namorado de “fulana de tal”. Em outros momentos surgem homens bêbados pedindo comida, elas não costumam negar o arroz que sobra ou um pouco de legumes, mas a insistência as irrita a ponto de verbalizarem que lá não há nem esposa e nem filha para eles ficarem buscando comida.

A noite em frente à casa também é movimentada pelas crianças da vizinhança que brincam nas proximidades. Alguns adolescentes carregam as compras delas até a residência e em troca recebem cocadas. Para além das vendas, os doces são utilizados pelas mulheres como moedas de troca em função de algum serviço necessário para elas, como carregar sacolas do mercado e coisas do tipo. A movimentação local também inclui os fiéis da igreja do lado que cantam em tom alto nos ritos que acontecem em dias alternados, às 20h¹². Às vezes, tarde da noite, chegam pessoas querendo comprar

cocadas recém-feitas. Essas visitas causam certa aceleração dos ritmos normais da casa, especialmente quando são homens desconhecidos. Durante minha estadia isso aconteceu pelo menos três vezes, momento em que elas fecharam a porta dos quartos e apagaram a luz. Uma vez eu estava no quarto trocando de roupa e Ismenia apagou a luz e trancou a porta, me deixando do lado de dentro. Depois, quando o rapaz não estava mais lá, ela acendeu a luz novamente e destrancou a porta do quarto. Essa reação de fechar a porta dos quartos é uma forma coletiva de cuidado mútuo entre as mulheres, cuidado do qual eu participei durante o tempo em que as acompanhei e que me fez perceber nitidamente as questões que elas percebem como riscos decorrentes da viagem, do trabalho, de estarem em um território desconhecido e de estarem “sem homens” por perto, isto é, sem esposos ou maridos que possam garantir alguma segurança, mesmo que no plano simbólico, em relação aos outros homens que com certa fluidez tinham acesso ao espaço doméstico da casa. Havia uma preocupação também porque o dinheiro arrecadado ficava entre os objetos pessoais de cada uma em seu quarto.

Os momentos de tensão na casa ocorrem geralmente devido a um utensílio de uso essencial que desaparece, a um pedido de compra errado, à demora no uso do fogão, à escolha de quem irá cozinhar as refeições coletivas. Uma das desavenças que presenciei se deu entre Lúcia Helena e Catalina justamente pela decisão a respeito de quem cozinhar no dia seguinte, levando em conta a negativa de ambas. A exaustão e a obrigação de fazer as cocadas as levam a oferecer recusas que ao final das contas deverão ser negociadas: desejando ou não, todas têm a sua vez, e fazer a comida do grupo é fundamental para a organização do cotidiano, o cuidado coletivo e a manutenção de solidariedade entre elas.

Estando com elas eu ajudava nos cuidados da casa, varria, passava o pano no chão, lavava o banheiro, lavava a louça, lavava a cozinha. Só não cozinhava, mas ajudava a cortar as verduras preparando a salada. Tinha que manter minhas mãos ocupadas também. Ajudei a tirar a casca do coco e a ralá-lo, a descascar o mamão, algumas vezes mexi a panela dos doces, embora elas dissessem que eu não tinha tanta destreza, e me chamavam constantemente para embolar as *alegrías*, pois nessa função eu era eficiente. Mas, na verdade, eu fui poupada do trabalho pesado. Apesar de minha iniciativa em ralar o coco, e de fazê-lo em algumas ocasiões, elas insistiam em que eu poderia ralar a ponta dos dedos da minha mão. Tampouco tinha a capacidade corporal que elas têm desenvolvido de caminhar com dezenas de quilos de peso na cabeça. Assim, eu passei a realizar o que as crianças, os jovens ou os filhos faziam para as mães ou para as vizinhas em Palenque de San Basilio: os “mandados” nas tendas próximas, comprando produtos como leite, sal, banana, abacaxi, abacate ou qualquer outra coisa de que necessitavam.

Bernada me chamava de *la niña* Samara, fato que continha implicações no dia a dia, pois ser uma *niña* pressupõe demandar proteção e cuidado e ter pouca autonomia. Nesse processo, me ensinavam como eu deveria fazer as coisas, como cozinhar, como cortar as verduras para fazer as saladas das refeições. Elas eram prestativas em relação a mim, se comiam algo tratavam de dividir comigo e não me deixavam comer poucas quantidades, me davam muitos doces, perguntavam como havia sido o meu dia de trabalho. Proíbiam-me de tomar banho assim que chegava do dia de trabalho na rua, sob a justificativa de que meu sangue estava quente e a água do banho fria, pelo qual um choque térmico poderia causar algum dano à minha saúde. Em diversos momentos tive que tomar banho escondida, e certa vez, quando elas perceberam, exclamaram que não havia necessidade de tomar banho, pois eu não iria me deitar com nenhum homem, pois éramos somente mulheres na casa. A cada uma delas eu ajudava no dia a dia na rua, ora carregando o seu banquinho de plástico, ora ajudando a servir e a vender para os clientes, ora atendendo algum pedido que elas me solicitavam, como comprar produtos no mercado. Também eu sempre dividia os custos do táxi.

A rotina se desenhava de forma exaustiva. No início do trabalho de campo na casa, para lidar com pessoas que trabalham em sua exaustão humana máxima, criei estratégias para me deslocar por trinta minutos daquela rotina incessante. Acordava, tomava um café da manhã à base de pão e leite e saía para a rua, não para trabalhar, mas visando desanuviar a mente em um pequeno parque no outro lado da rua, em cujo maquinário eu ia fazer atividades físicas, trinta minutos cruciais. Fazer atividades físicas me preparava também para as pelo menos quatro horas de caminhada e para os quilos adquiridos (graças aos muitos doces) durante o trabalho de campo. Os meus trinta minutos de exercícios físicos eram o meu momento de dispersão, o momento de dispersão delas se dava por alguns instantes quando realizavam as chamadas telefônicas para Palenque enviando e recebendo notícias.

Eu senti um tratamento diferenciado, por sua vez, por parte da mulher que alugou o imóvel para elas, que manifestou surpresa e interrogações sobre minha presença com as palenqueras. As atitudes que ela tinha comigo e não com as outras mulheres, advinham sobretudo da minha tonalidade de pele – mais clara que a do restante das mulheres – e da minha estrangeiridade. Em dada situação, por motivo de saúde, fiquei dois dias em casa. As minhas mães palenqueras¹³ deixavam comida pronta para que na hora em que eu quisesse almoçar pudesse fazê-lo. Certo dia, mesmo sabendo que eu estava em casa e que tinha comida disponível, a vizinha e proprietária do imóvel em que vivíamos chegou com o almoço que ela tinha preparado e disse: “come esse aqui que é mais saudável, as morenas¹⁴ comem muito e comem de tudo”. Em outra situação, me

ofereceu usar sua máquina de lavar para as minhas roupas. Logo depois percebi que nenhuma das palenqueras usa a máquina da vizinha, todas lavam à mão. Dessa única vez que utilizei a máquina da senhora, eu cheguei com um sabão em pó que acabara de comprar e que é o mesmo que eu e todos usam em Palenque. Ela olhou para mim e disse: “esse sabão é das morenas, né?! Não, usa ele não, usa esse aqui”. Não me deu tempo de esboçar nenhuma reação, pois ela rapidamente já foi colocando o seu sabão na minha roupa. São situações pouco amistosas para com as “morenas”, termo recorrente de referência, inclusive entre as crianças. Essas práticas cordiais a mim oferecidas escondiam um racismo velado em relação às mulheres de Palenque e as atitudes discriminatórias se estendiam a situações diversas em que se lhes acusava de desordem, sujeira ou coisa parecida nas quais elas não estavam, de fato, implicadas. O melhor exemplo é o lixo. É sabido que a feitura dos doces produz boas quantidades de lixo, mas as mulheres se preocupavam por somente colocar o lixo fora de casa, e nos lugares certos, nos dias em que acontecia a coleta. Entretanto, eram frequentes as reclamações por parte da vizinhança sobre lixos que supostamente haviam sido colocados no lugar errado e que causariam incômodos ali nas residências próximas. Isto é, quando houvesse alguma sujeira fora de lugar, a culpa era, inevitavelmente, a elas imputada.

Recupero nesse momento alguns “*flashes*” relativos ao trabalho na rua e a suas experiências. Justamente por serem *flashes*, não pretendem ser exaustivos, mas funcionar como uma espécie de fragmentos fotográficos da vida e dos percursos das mulheres.

Catalina, 57 anos, trabalha em um bairro comercial que conta com redes de supermercados, clínicas de saúde e lojas de roupas. No nosso percurso, ao descer do táxi, nos fixamos por vinte minutos em uma avenida movimentada para aproveitar as pessoas que estão transitando, logo em seguida vamos para a frente de uma clínica médica. Já em frente à clínica, Catalina pega o seu banquinho de plástico e coloca a bacia de alumínio com os doces sobre o banquinho, e assim fica atrás dos seus produtos e de frente para as pessoas que estão saindo da clínica, é nesse momento que anuncia os doces e convida os clientes a comprá-los.

O percurso que realiza tem diversas pausas, me explicou que antes andava mais, contudo, a idade já não permite. Contou que quando era mais jovem, há pelo menos 15 anos, tinha disposição para subir as ruas íngremes de Bucaramanga com a bacia de alumínio na cabeça. Em nosso percurso nós passávamos por ruas muitos íngremes ou cheias de escadarias, que ela apontava e dizia: “isso ali eu caminhava e subia tudo, agora as minhas pernas não me deixam mais”.

As relações entre clientes e vendedora se mostraram um pouco distanciadas e menos amistosas em comparação com as que vivenciei com Sol em Turbaco¹⁵: em Bucaramanga, nós não entrávamos nas casas das pessoas, não nos ofereciam água ou o banheiro para ser utilizado, essa proximidade não existia. Até porque em dias de semana a circulação se dava em um ambiente comercial, e nos finais de semana saíamos a caminhar por bairros residenciais de classe média nos quais não havia convites de nenhuma ordem. Tínhamos somente a presença de segurança privada, realizada por homens que ficavam observando e seguindo os nossos passos. Recordo que na primeira ida levei minha câmera fotográfica, Catalina disse para eu não tirar fotos daquelas ruas, porque poderíamos ser confundidas por pessoas que estavam querendo assaltar as residências, o que foi verbalizado por uma mulher que olhou para nós dizendo que havia pessoas parecidas conosco que estavam vendendo produtos e que depois assaltavam as casas. Pessoas parecidas conosco significa pessoas pretas? Imaginei que sim. A minha presença nesses bairros era vista de modo desconfiado, por vezes eu me posicionava distante da Catalina para ela ficar um pouco mais à vontade e, quando fazia isso, as pessoas perguntavam a ela quem era aquela menina que ficava olhando. Catalina respondia: “ela está me ajudando, não tem problema não”.

Nas vias em que transitávamos, as pessoas fixavam o olhar para Catalina com expressões que indicavam, na maioria das vezes, perturbação ou incômodo. Uma perturbação ao visualizar um corpo de mulher negra em circulação numa cidade de maioria branca. Apesar de elas trabalharem em Bucaramanga há pelo menos duas décadas, as atividades e práticas racistas ainda são recorrentes. As pessoas costumam muitas vezes parar e observar com um olhar incomodado que denota nojo, desprezo e zombaria. Certo dia, dois homens dentro do carro ficaram rindo e fazendo movimentos de cabeça imitando a forma com que Cata costumava andar sustentando o peso dos doces na cabeça. Em outro momento uma senhora mais velha parou espantada de frente para Catalina e a seguiu com o olhar até dobrar a rua. Não se trata de casos isolados, no cotidiano de outras mulheres ocorrem fatos semelhantes. São experiências de humilhação social em função de atitudes racistas.

Robita, 36 anos, acredita que Bucaramanga é uma cidade racista. Ela me disse que até as crianças se *burlan* dela, a julgar pela forma como a olham e tratam. Essa afirmação foi acompanhada por um relato sobre como essas práticas racistas são vivenciadas e os modos como elas reagem a tal, e nos conta sobre os modos como se é e se vive como mulher a partir do racismo:

Había un señor que tenía taller como de siete u ocho cuadras, todos los talleres eran de él, y que cuando yo llegaba y bajaba mi ponchera él siempre se burlaba de mí porque siempre uno consigue alguien que le llama la atención algo de uno, me decía: ese pelo tuyo es como el brillo fino, ese brillo así esponjoso, yo decía si, y me respondía ¿tú no te molestas? ¿Por qué? Si, mi pelo es así, él me decía porque tu pelo lo tiene el carnero, yo sí, y el tuyo lo tiene el chivo, el gato, la gallina, el pato él me decía pero, ¿no te molestas? Yo decía no, ¿por qué? Si mi color de piel es diferente a la tuya, mi pelo tiene que ser diferente al tuyo, yo tengo una sangre del color de la tuya, pero mi piel es diferente y yo respeto tu físico, yo necesito que respetes el mío. (Robita Pérez, Bucaramanga, março de 2016).

Os deslocamentos carregam consigo momentos de tensão e insegurança. A maior parte delas apresenta narrativas que sinalizam os perigos e embaraços de se trabalhar na rua e, não menos importante, de morarem somente mulheres numa casa. Casos como os de Rosa Padilina e Miladi Salgado são exemplificações trágicas de palenqueras que saíram para as ruas das cidades colombianas e nunca regressaram para casa, uma foi assassinada e a outra desapareceu. Esses casos tomaram como justificativa que essas mulheres estavam transitando por cidades a serviço de um grupo armado, foram “confundidas”.

Outra situação difícil são os assédios sexuais que são maiormente vivenciadas pelas mais novas. Retratam o quadro em que se persegue o imaginário da mulher negra sensualizada e acessível sexualmente. Isso perpassa desde situações onde o assédio ocorre quando um homem saca seu pênis para fora de sua roupa até verbalização e demonstração de dinheiro em espécie para a prática sexual. A vulnerabilidade e o lidar com assédio são partes integrantes da rotina e do aprendizado constante de se livrar dessas situações; o saber lidar com circunstâncias limítrofes que envolvem a integridade física e psicológica marca a trajetória de vida dessas mulheres. Quando ocorreu o primeiro assassinato e depois o desaparecimento acima mencionados, todas as mulheres que trabalhavam na localidade regressaram e passaram a evitar cidades em que o conflito armado fosse uma constante.

Não menos importantes são as proibições existentes em cada cidade para vendedores de rua, por isso muitas delas se utilizam da estratégia da caminhada para não permanecerem em um determinado local por muito tempo; se fixar implica muitas vezes serem removidas porque em todo canto *existe la mala gente*. É um agente de segurança pública que inviabiliza e pode confiscar seu material de venda, é um dono ou funcionário de uma loja que não quer que elas circulem nos entornos e nas calçadas do

estabelecimento, são os riscos de roubos, assaltos e não pagamento do que se compra. A mobilidade é crucial nesse momento.

Não quero congelar o racismo como um risco, mas como prática institucionalizada que afeta as pessoas e as instituições. Nos locais em que essas mulheres circularam, se somam também as situações de racismo vivenciadas por elas. Flor Maria relatou que as pessoas as tratavam como “cachorros”, com um olhar de desconfiança, as chamavam de “negritas” de forma pejorativa. Os habitantes locais recusavam-se a recebê-las em casa quando estavam à procura de moradia para alugar, as destratavam, chamavam de fedorentas, feias e devido à recusa de aluguel elas passaram várias noites dormindo nas rodoviárias. A lembrança deste tempo é acompanhada por lágrimas nos olhos.

Considerações finais

As mulheres negras palenqueras migram constantemente em busca de trabalho e de uma melhor qualidade de vida e estes deslocamentos também são constituintes das relações familiares, uma vez que a migração tem um valor para os sujeitos. Até mesmo quando estava em trabalho de campo em outra cidade, as mulheres residentes em uma determinada casa, todas palenqueras, quer possuíssem laços de consanguinidade ou não, naquele momento eram – éramos – todas parentes, pois estávamos desempenhando tarefas semelhantes: estávamos viajando não para “turistar” e sim para trabalhar, e ali, compartilhando afazeres cotidianos, praticamente iguais todos os dias, estávamos fazendo família mesmo em um lugar distinto do de origem.

O deslocamento para outros estados da Colômbia e para países vizinhos, como a Venezuela ou o Equador, oferece a estas mulheres uma visão ampliada de mundo, distinta daquela de seus maridos e de outros familiares. Elas se tornam agentes de suas ações cotidianas. Parafraseando a antropóloga paquistanesa Saba Mahmood: a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas sim uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas (MAHMOOD, 2006, p. 123). A autora traz um discurso positivo de estar e habitar o mundo, na busca de formas de agir dentro de um ambiente de adversidades. Se o trabalho é duro, ainda assim elas decidem aonde ir e quanto tempo permanecer, e escolhem o momento favorável para um breve descanso. Isto remete também à pergunta de Anne McClintock (2010): quais são as possibilidades de agência

em contextos de extrema desigualdade social? As possibilidades para uma possível agência se fazem mapeando rotas, caminhos e trajetos já enfrentados por outras mulheres diante de um leque limitado de possibilidades. É na certeza de que as amigas e familiares obtiveram êxito nessa investida que elas se lançam diariamente no universo da rua onde comem, trabalham, dormem de exaustão, estabelecem relações que possibilitam a permanência em outra cidade, relações que se dão com as pessoas na localidade onde circulam e relações entre elas, relações de cuidado, solidariedade, afinidades, desavenças e afetos.

Refletindo sobre o sentido do trabalho como uma estrutura afetiva plena de significados, o trabalho que pode causar sofrimento, aludindo à fala de Catalina, que se torna escrava dos doces, esse sofrimento poderá se transformar em prazer pela utilização de suas competências e liberdades individuais; o trabalho é aquilo que pode transformá-las em protagonistas no processo de manutenção histórica de si e das suas famílias negras. Surge assim a capacidade das mulheres negras de transformar a natureza da dor vivida numa geradora de significados como possibilidade de autonomia que confere sentidos positivos ao seu fazer. Deste modo, as vendas dos doces se tornaram um artefato que as mulheres negras palenqueras encontraram para ressignificar o trabalho, como forma de trazer dignidade e prosperidade à família negra na sua localidade. O trabalho se apresenta para elas como fonte de satisfação, realização de tarefas, ato criativo; enfim, elas produzem para atender às suas necessidades, como comer e vestir, é o meio de sobrevivência da família e também uma conquista de sua autonomia e autoestima. O trabalho para elas significa o próprio ato de viver, são tecnologias do viver.

As mulheres negras se reconhecem socialmente como provedoras, como sujeitos que cuidam e precisam dar conta de outrem quando aqueles estão numa situação de não produção – seja por incapacitação física, temporária ou não, seja por estarem fora do mercado de trabalho, seja porque se trata dos próprios filhos –, o que fundamenta a representação mental que nutrem de si mesmas e influencia seu bem-estar.

As palenqueras tiveram um papel econômico fundamental no processo de circulação mercantil da produção do espaço agrário, pois foram elas que passaram a comercializar os produtos advindos da plantação de seus maridos. São elas que saem para a *calle* para vender os produtos e que assumem papéis decisivos na organização socioeconômica das unidades domésticas.

A mulher palenquera é uma gestora de uma economia criativa, concordando com as ideias da filósofa María Lugones (2008) a respeito da divisão do trabalho como sendo completamente racializada e diferenciada geograficamente. No centro da complexa realidade socioeconômica e racial do contexto pesquisado – mas também de inúmeros lugares com presença de pessoas da diáspora africana – a mulher negra continua sendo responsável pela família, sendo mãe, educadora, subempregada urbana, comerciante informal.

O trabalho dessas mulheres comerciantes abriu espaços para que outras mulheres pudessem se dedicar a outros tipos de investimentos laborais. É crescente o contingente de mulheres palenqueras advogadas, pedagogas, enfermeiras, médicas, arquitetas, fisioterapeutas, cientistas sociais, professoras ou assistentes sociais, exercendo distintos ofícios, e se distanciando assim das atividades laborais recorrentes das mulheres de suas famílias, isto é, das mães e das avós. Trabalho é uma categoria importantíssima para elas, pois é necessário *salir adelante*; a ascensão social familiar é conquistada através do trabalho, revelando, por sua vez, um protagonismo e uma capacidade de liderança feminina negra diante da escassez econômica, social e laboral.

A expansão dos doces e a circulação das palenqueras para outros territórios exigiram habilidade para lidar com uma nova realidade. Além da coragem e do “desprendimento” para explorar novas rotas comerciais, as mulheres se fortalecem entre si por vínculos de cuidado mútuo e mecanismos de alerta permanente, especialmente quando se trata de trabalhar nas ruas de cidades distantes que requerem redes de proteção. As formas em que esses cuidados se dão coletivamente não são necessariamente carentes de conflitos. Mas até onde pude observar, os conflitos eram resolvidos de modos corriqueiros, até em função de laços de proximidade, ora consanguínea, ora regional, ou pela identificação decorrente de serem mulheres negras do Palenque em uma situação de trabalho difícil comum a todas. Afinal, todas estavam em uma mesma condição, passando pelos mesmos perrengues, perseguindo os mesmos objetivos: retornar ao povoado com presentes e dinheiro que ajudasse no sustento familiar.

Mas também havia entre elas o reconhecimento mútuo de que seu esforço tinha um valor, uma espécie de virtude feminina associada ao esforço e à busca por autonomia. Flor María chegou a me dizer que o meu trabalho parecia com a atividade laboral das comerciantes de doces, no sentido de que eu, assim como elas, viajava para lugares desconhecidos, lidava com pessoas com as quais não tinha familiaridade,

deixando para trás meus familiares e amigos, para “tentar a sorte” em outra localidade no intuito de trabalhar, e com o resultado do trabalho retornar para casa.

Neste breve artigo procurei discorrer sobre o ofício de mulheres negras oriundas de San Basilio de Palenque, no Caribe colombiano, seguindo as rotinas que o trabalho exigia delas. Nesse processo de circular com as mulheres e acompanhar sua trajetória laboral pude adentrar em um universo que confere às minhas interlocutoras sensações de satisfação e de exaustão simultaneamente. Foi por meio desses repertórios ambíguos, de satisfação e de exaustão em relação ao trabalho, que passaram a reverter quadros historicamente localizados como aqueles citados logo acima, como os de discriminação e desvantagem econômica.

As mulheres palenqueras envolvidas no desenvolvimento de doces tradicionais foram ao passar dos anos reconhecidas como símbolo da cultura do Caribe Colombiano. O trabalho com os doces se apresenta como mediador e constituidor da vida social palenquera. Os mecanismos de negociação acionados nas vendas, nas viagens, nas trocas, na relação com a clientela, são circuitos constituídos por relações que são econômicas, mas também pautadas por relações pessoais, de parentesco e de afinidade. Essas mulheres constituem seu ofício por meio de uma íntima relação com o espaço público e sua clientela, transformando o primeiro em um lugar onde se tecem intensas e significativas sociabilidades e confrontos. Assim vão construindo suas concepções de mundo: ser palenquera é uma forma específica de ser, estar e agir no mundo.

Notas

1. Esse artigo é parte resultante do trabalho de campo para a produção da tese de doutorado em Antropologia Social defendida no final de 2018 no Museu Nacional/UFRJ, sob a orientação da professora María Elvira Diaz Benitez. A pesquisa etnográfica se deu entre setembro de 2015 a junho de 2016, no Palenque de San Basilio e com breves estadias nas cidades de: Cartagena, Bucaramanga, Bogotá e Barranquilla. A tese discorreu sobre os trânsitos, as trajetórias e os agenciamentos laborais que foram vitais para a permanência e re-existência social das mulheres negras de San Basilio de Palenque e de suas famílias. São mulheres *dulceras* que trabalham vendendo diversos tipos de doces em territórios colombianos e em países fronteiriços. A comercialização dos seus produtos é, na maioria das vezes, a principal fonte de renda familiar, e seus corpos são utilizados como veículo e propaganda dos mesmos. A partir da imagem das mulheres negras palenqueras, que se tornaram símbolo da representação turística para além das fronteiras nacionais, a tese discute também sobre a fetichização do corpo negro em relação a

imaginários coloniais que falam a respeito de força, sexualização, fealdade, exaltação e subalternização em um movimento de aproximação e afastamento.

2. Os doces comercializados são: cocadas, doce de mamão, doce de gergelim, bolo de macaxeira, *alegría*, à base de milho, coco, rapadura e açúcar.

3. Ver os seguintes trabalhos: Freire (2009), Freire (2012).

4. Desde o final da década de oitenta, o trabalho informal das mulheres palenqueras nas ruas de Cartagena foi considerado um empecilho pelo Estado e elite dessa capital. Acumulam-se relatos de maus tratos, agressões físicas, relatos de perseguição em referência ao seu trabalho, discriminações raciais por parte da ação coercitiva do Estado, através da polícia, e também através de vinculação de reportagens em jornal local de conteúdo racista em relação aos seus ofícios. São elencados o atrapalhar o deslocamento dos transeuntes nas calçadas do centro histórico e até mesmo um desconforto de cunho étnico/racial da presença dos corpos dessas mulheres cuja presença contrasta com os corpos dos turistas, em sua maioria brancos. Ver o trabalho do historiador palenquero Ronal Miranda (2014), *Ma muje ri palenge: La construcción de un símbolo cultural en Cartagena de índias (1975 – 1985)*.

5. Josefa Hernandez, 32 anos, se enquadra no grupo das jovens palenqueras que iniciaram a atividade laboral com os doces, por meio da mãe. Nas férias escolares, se juntava a sua mãe no trabalho. Posteriormente, exerceu essa atividade no recesso da faculdade a fim de custear o semestre letivo. Lembrando que no contexto colombiano, as universidades públicas são custeadas pelo ingressante. Hoje em dia, não trabalha mais nesse ofício, entretanto, sua mãe continua. O trabalho com os doces, para as jovens que lograram adentrar no ensino superior é visto como algo temporário, o objetivo na maioria das vezes é custear a sua carreira universitária.

6. No sentido de possuir primazia nas decisões cotidianas em seu lar. Fato exemplar, pode ser demonstrado na minha permanência em Palenque no qual morei com uma família palenquera (composta por uma esposa e o esposo e seus quatro filhos que estavam a trabalho em Cartagena e retornavam nos finais de semanas), que só foi permitida minha estadia por nove meses na localidade, após o aval positivo da senhora dona da casa.

7. Disponível em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1361788>, acesso em 10 de out de 2017.

8. A sobrinha do esposo de Flor Maria, uma jovem de 20 anos, atualmente cursa medicina em Bucaramanga.

9. Durante a pesquisa, passei a circular com diferentes mulheres em territórios vizinhos a San Basilio de Palenque. Frequentava as suas casas, auxiliava na feitura dos doces, saía para vender junto a elas, na maior parte das vezes ficava responsável por carregar seu banquinho de plástico utilizado para descarregar a bacia com os doces. Em diversas ocasiões em Palenque, mais precisamente na praça da comunidade, realizava a venda dos doces de uma outra interlocutora, Andrea Simarra, 55 anos, enquanto essa senhora estava ocupada realizando os seus afazeres domésticos.

10. 1 Real Brasileiro equivale a 825,16 Pesos Colombianos em 13/12/2019.
11. Ver AVENDAÑO (2009).
12. Em uma dada ocasião, um domingo à noite, houve uma confraternização na igreja em que foram convidados os moradores locais, incluindo a nossa vizinha. Foram servidas comidas, bolos, refrigerantes, contudo “as morenas” não foram chamadas.
13. Durante o trabalho de campo, fui incorporada como membro da família, pois estava compartilhando ações e relações de trocas com as pessoas com as quais residia. Era recorrente escutar de Flor María, uma mulher negra, robusta, com seus cabelos sempre trançados, referir-se a mim desta forma: “*es una hija mía*”. Processualmente, fui me tornando membro daquele núcleo familiar, seja através do alimento compartilhado, no ato de viver juntos, na realização dos fazeres domésticos, na participação dos eventos sociais da família. É o conviver junto no mesmo espaço, através dos atos e das ações compartilhados, que também constitui uma pessoa como integrante daquela família, para além dos laços de consanguinidade. Foi durante o ritual fúnebre da sua falecida mãe que esse vínculo, ainda que de forma não habitual, foi verbalizada. Durante uma conversa entre Flor e uma senhora, esta a indagou sobre quem eu seria, uma vez que sempre me via andando por aí com ela. Flor lhe respondeu que eu era uma filha, fruto de um outro casamento com um brasileiro.
14. A categoria “morena” é frequentemente acionada pelas pessoas não-negras ao se referirem às palenqueras, maiormente como pano de fundo para práticas racistas. É uma categoria que apresenta similitudes quando aplicadas no contexto brasileiro, fazendo alusão a pessoas negras. Comumente utilizada como forma de atenuação de um suposto sentido negativado e pejorativo sob o ponto de vista daqueles que enunciam, em relação à categoria “negra”. No Brasil, é recorrente escutarmos: “Ah, você não é negra, é morena, moreninha”.
15. Sol María, 49 anos, desde os 19 anos trabalha vendendo doces, outra interlocutora da pesquisa na qual pude acompanhar suas idas para o município de Turbaco que fica distante 40km de Palenque. As idas para Turbaco ocorreram nos finais de semana nos meses de novembro e dezembro de 2015.

Referências:

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Cherríe. *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table Press, 1981.

ARRÁZOLA, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América: historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández, 1970.

AVENDAÑO, Mary Luz. Los dueños del “paga diario”. *El Espectador* [online], 21 jun. 2009. Disponível em:

<https://www.lespectador.com/impreso/nacional/articuloimpreso146963-los-duenos-del-paga-diario>. Acesso em: 10 out. 2017.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, nº 2, p. 458-463, 1995.

BORGES, Maria. *Estratégias femininas entre as bideiras de Bissau: cidades, comércio, associações e desenvolvimento*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2001.

BRANCH, Enobong Hannah. The Creation of Restricted Opportunity due to the Intersection of Race & Sex: Black Women in the Bottom Class. *Race, Gender & Class*, Vol. 14, No. 3-4, p. 247-264, 2007.

BROWN-GLAUDE, W. *Higglers in Kingston Women's Informal Work in Jamaica*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.

BROWNE, K. E. *Creole Economics: Caribbean cunning under the French Flag*. Austin: University of Texas Press, 2004.

CARNEIRO, Sueli. *Gênero, raça e ascensão social*. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, ano 3, pp. 544-552, 1995.

DAVIS, Angela. “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”. In: _____. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria. Elvira. “Governo, desejo, afeto.” In: FERNANDES, Camila; RANGEL, Everton; LIMA, Fátima (Orgs.). *(Des)Prazeres da Norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018, no prelo.

FRIEDMANN, Nina. CROSS, Richard. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

FREIRE, Máira Samara. *Não é se associar, é se aconchegar: notas sobre o processo de reorganização política da comunidade quilombola de Capoeiras*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

FREIRE, Máira. *É a luta da gente!: Juventude e etnicidade na Comunidade Quilombola de Capoeiras (RN)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

FREIRE, Máira. Doce, suor e lágrimas: trabalho e gênero em uma comunidade negra do Caribe Colombiano (San Basílio de Palenque). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

HILL COLLINS, Patricia. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros: uma antologia*. Madrid: Traficante de sueños, 2012. p. 99-134.

HOOKS, bell. Homeplace [a site for resistance]. In *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South end Press. 1990.

HOOKS, bell. *Feminism is for everybody: passionate politics*. London: Pluto Press, 2000.

LORDE, Audre. “Age, race, class and sex: women redefining difference”. In *Sister outsider: Essays and speeches*. Freedom, CA. Press, 1984. pp 114-123.

LOZANO LERMA, Beth R. Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): Una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas de nuestras Américas: Revistas de Estudios Latinoamericanos*, v. 29, n. 49. 2010.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, jul.-dec. 2008.

McCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito libratório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, X, pp. 121-158, 2006.

MARQUEZ, Edith Reyes. La mujer negra en Colombia. *Chimamaya – Expresión del pensar femenino*, n. 9, Barranquilla, nov. 1992.

MASSIAH, Joycelin. *La Mujer como jefe de familia en el Caribe: estructura familiar y condición social de la mujer Las Mujeres en la perspectiva mundial*; Paris, UNESCO, 1984.

MIRANDA, RONAL. *Ma muje ri Palenque: La construcción de un símbolo cultural en Cartagena de índias (1975 – 1985)*. Trabalho de conclusão de curso em História. Universidade de Cartagena, Cartagena, Colômbia, 2014.

NAVARRETE, María Cristina. *Historia social del negro en la colonia*, Cali: Universidad del Valle, 1995.

REYES, Edith. *La mujer negra en Colombia*. Informe. Mimeo, 1992.

WERNECK, Jurema. De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. In: CURIEL, Ochy et al. *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Nouvelles Questions Feministes*, vol 24, n. 2, 2005.

Recebido em 23 de agosto de 2019.

Aceito em 20 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense

Ana Manoela Primo dos Santos

Indígena Karipuna

Mestranda em Sociologia e Antropologia – UFPA

RESUMO

Este artigo trata da questão sobre os primeiros indígenas Karipuna do Amapá a saírem das aldeias com vistas a se inserirem nos ensinos secundário e de nível superior terem sido mulheres, filhas de uma liderança indígena local. Construiu-se, a partir disso, uma reflexão sobre as formas de protagonismo da mulher Karipuna, assim como sobre a possibilidade de se vivenciar o parentesco e a territorialidade indígena em meio aos contextos de deslocamento urbano. Houve também uma reflexão sobre por qual motivo, atualmente, nós indígenas sentimos a necessidade de nos inserirmos em uma educação institucional ao mesmo tempo em que vivenciamos e priorizamos a educação indígena. Ressalte-se que a autora é mulher do povo Karipuna, que vivencia junto às suas parentas os processos apresentados.

Palavras-chave: Karipuna do Amapá; Mulheres indígenas; Etnologia indígena; Território indígena; Educação com povos indígenas.

Being a Karipuna woman and other subjectivities in the context of displacement between the village in the Oiapoque and the belenense urban space

ABSTRACT

This article deals with the issue that the first Karipuna of Amapá indigenous people leaving the villages with a view to insert themselves into secondary and higher education were women, the daughters of a local indigenous leader. Based on this, it also offers a reflection on the forms of protagonism of the Karipuna woman, as well as on the possibility of experiencing kinship and indigenous territoriality in the context of urban displacement. There is also a reflection on why, today, we indigenous people feel the need to insert ourselves in an institutional education at the same time that we experience and prioritize indigenous education. It is noteworthy that the author is a woman of the Karipuna people, who experience with her relatives the processes presented.

Keywords: Karipuna of Amapá; Indigenous women; Indigenous ethnology; Indigenous territory; Education with indigenous people.

Ser mujer Karipuna y otras subjetividades em el contexto del desplazamiento entre el Pueblo en Oiapoque y el espacio urbano belenense

RESUMEN

Este artículo aborda el tema de los primeros indígenas Karipuna de Amapá que abandonaron las aldeas con el fin de insertarse en la educación secundaria y superior que eran mujeres, las hijas de un liderazgo indígena local. En base a esto, una reflexión sobre las formas de protagonismo de la mujer Karipuna, así como sobre la posibilidad de experimentar parentesco y territorialidad indígena en el contexto del desplazamiento urbano. También hay una reflexión sobre por qué, hoy en día, los indígenas sentimos la necesidad de insertarnos en una educación institucional al mismo tiempo que experimentamos y priorizamos la educación indígena. Observando que la autora es una mujer del pueblo Karipuna, que experimenta los procesos presentados con sus familiares.

Palabras clave: Karipuna de Amapá; Mujeres indígenas; Etnología indígena; Territorio indígena; Educación con los pueblos indígenas.

Introdução: considerações iniciais sobre os contextos

Antes de adentrar nas descrições e discussões do que proponho para este artigo, que no caso são: 1) *as questões pertinentes ao fato de que os primeiros indígenas Karipuna do Amapá a saírem das aldeias com vistas a se inserirem nos ensinos de nível secundário e superior foram mulheres, filhas de uma liderança indígena local*; 2) *sobre o que significou e o que significa o território ao longo desse processo de deslocamento, que tem como foco a passagem entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense*; 3) *assim, como por qual motivo, atualmente, nós indígenas, sentimos a necessidade de nos inserirmos em uma educação institucional, que em muitos aspectos se difere da educação indígena*; é imprescindível que se tenham algumas considerações que esclareçam “Quem é o povo Karipuna do Amapá?”, algo que caberá à próxima seção, para que assim se possa adentrar nas três questões apresentadas. Declaro também que a autora deste artigo é uma mulher indígena do povo Karipuna e que esta se enquadra no contexto de deslocamento que aqui será expresso, questões que se tornarão mais claras ao longo da leitura.

O Povo Karipuna do Amapá

O povo indígena Karipuna do Amapá¹ conta com uma população próxima a 2.920 pessoas², que em sua grande maioria vivem em vinte e uma aldeias localizadas nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, situadas no extremo norte do estado do Amapá, no município de Oiapoque, região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Em meio às Terras Indígenas, compartilhamos nosso território com outros três povos: os Palikur (*aruak*), os Galibi Marworno (*karib*) e os Galibi Kalinã (*karib*)³. Juntos compomos o grupo povos indígenas de Oiapoque, com 39 aldeias e cerca de sete mil indígenas (SANTOS, MACHADO, 2019; SILVA, COSTA, ESTEVES, 2017. p. 5).

Nós, os Karipuna, somos de origem *tupi* (NIMUENDAJÚ, Apud Capiberibe, 2001. p. 86), porém, de acordo com pesquisas de Expedito Arnaud (1970, p. 2), com o passar do tempo fomos “nos esquecendo de nossa língua original” e nos tornamos falantes da língua *patuá*⁴, uma língua creoula, que é uma mistura de *tupi* e *karib* com a língua francesa. Este esquecimento referido por Arnaud é uma metáfora que suaviza os processos de colonização francês e português pelo qual passamos e que extinguiu parte de nossa língua original, restando-nos apenas fragmentos que compõem o já mencionado *patuá*. Atualmente, além do *patuá*, falamos também as línguas portuguesa e francesa (esta última por conta da fronteira). Em nossa organização social, nos dividimos

em famílias; praticamos casamentos endogâmicos (dentro das famílias) e exogâmicos (para além das famílias, ainda no nível do grupo, mas também com outros povos indígenas e até com não indígenas); nossa descendência é cognata bilateral (matrilinear e patrilinear); e nossa cosmologia abarca elementos do catolicismo que se mesclam a aspectos do xamanismo (ARNAUD, 1970, 1991; SOARES, 2018a; TASSINARI, 2003).



Figura 1: Localização das Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Fonte: Mapa das Terras Indígenas do Brasil em 2016 do Instituto Sócio Ambiental. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas>. Acesso em 14 de mai. de 2019.

Estes dois parágrafos sobre os aspectos mais gerais de meu povo foram incluídos para que o leitor se situe, ainda que superficialmente, sobre algumas de nossas características principais, como nossa posição geográfica, a interação com outros povos indígenas da região, nossa origem linguística, organização social e religião. Como alguém que além de Karipuna ocupa também a posição de antropóloga, creio ser relevante estabelecer uma apresentação sobre o povo com o qual se propõe dialogar. Esta é a minha sobre meu povo de origem e com o qual faço pesquisas colaborativas. Não pretendo me adentrar de modo mais intenso sobre o que já foi dito sobre nós nos parágrafos anteriores, eles são apenas para que o leitor tenha uma breve noção de quem somos. Porém, agora torna-se imprescindível que se passe às questões que de fato me proponho a discutir.

Ser mulher Karipuna do Amapá e outras subjetividades antropológicas: Deslocamentos entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense

Neste artigo, na posição de mulher Karipuna, estou a escrever sobre uma perspectiva subjetiva sobre os deslocamentos de algumas das mulheres de meu povo. Situo estes movimentos em dois contextos distintos. No primeiro, discorro sobre o deslocamento da indígena Karipuna Suzana Primo dos Santos, desde suas vivências na aldeia Santa Isabel, que se localiza na Terra Indígena Uaçá⁵ (Oiapoque – AP), até a sua ida para a cidade de Belém, capital do estado do Pará. Também trato do fato de que seu percurso está em profunda conexão com os deslocamentos de suas irmãs, também indígenas Karipuna, pelos mesmos espaços. Considera-se também que Suzana presenciou o período em que muitas indígenas se deslocavam para Belém, para cursarem a escola e o nível superior, e que atualmente elas se deslocam apenas pelo segundo motivo ou para realizarem algum tratamento de saúde em casos mais extremos que não podem ser tratados no Amapá ou para visitarem parentes que estão em Belém. Assim, as primeiras indígenas Karipuna a adentrarem no espaço urbano belenense foram respectivamente as irmãs de Suzana: Vitória, Isabel, depois a própria Suzana e posteriormente Estela.

Na segunda parte, trato da extensão da continuidade do deslocamento de Suzana através de mim, pois, minha relação de parentesco com ela é direta e extremamente próxima: Suzana é minha mãe. Aqui, trato do fato, ainda que metafórico, de ter sido deslocada antes mesmo de meu nascimento para Belém, crescendo nesta cidade como uma indígena que possui aldeia, mas que pelas vicissitudes da vida foi criada como indígena urbana. Agora, pratico um retorno à Santa Isabel, através de experiências antropológicas, pois, atualmente, sou estudante de antropologia no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA / UFPA).

Nas considerações finais, trago uma reflexão sobre os dois contextos apresentados, aliada a ponderações sobre o protagonismo feminino, a ressignificação da territorialidade, a importância dos processos educacionais, os racismos e as múltiplas lutas que nós povos indígenas enfrentamos.

Imprime-se aqui uma metodologia auto antropológica e auto etnográfica (RAPPAPORT, 2007, 2018; STRATHERN, 2015), visto que estou a fazer uma reflexão sobre meu povo. Portanto, tal pesquisa é subjetiva e se caracteriza como um olhar para

si: um olhar para mim enquanto Karipuna e pesquisadora, o que perpassa por elementos biográficos, mas principalmente um olhar para meu povo. Este é um processo colaborativo entre mim e as outras pessoas que são Karipuna, visto que o conhecimento indígena não é algo individual, mas sim um processo de construção coletiva, pois, o que há aqui são as nossas vivências e diálogos. Sendo assim, as principais formas de obtenção e análise de informações foram as convivências cotidianas com os parentes⁶ Karipuna, entrevistas, gravações em áudio, uso do diário de campo e a leitura da bibliografia antropológica já produzida sobre nós.

Ressalte-se também que aqui não pretendo adentrar em deslocamentos a nível macro, mas sim estar a um nível micro dos mesmos (SIMMEL, 2006), como explicarei melhor adiante, sendo que as questões aqui expostas estão relacionadas ao gênero e às feridas coloniais (MALDONADO-TORRES, 2007; MIGNOLO, 2007; QUIJANO, 2011).

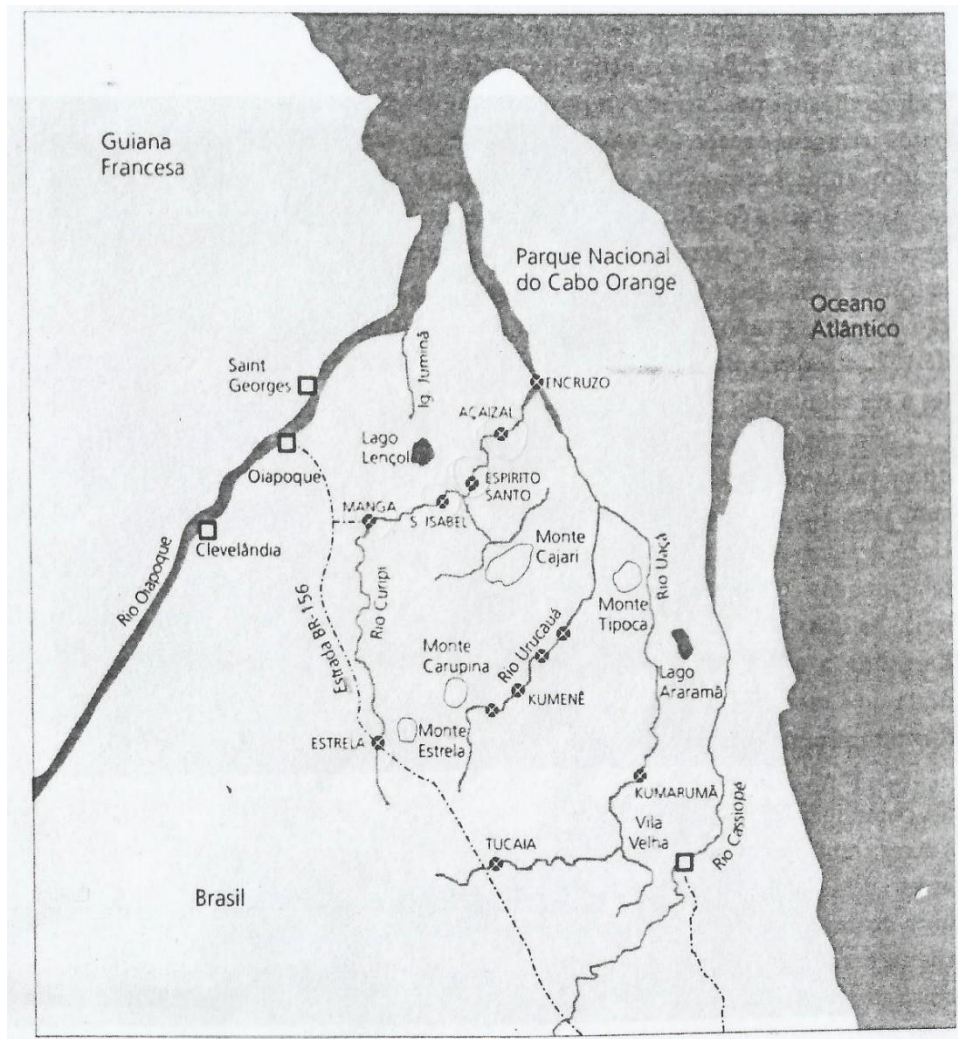


Figura 2: Mapa com algumas das aldeias dos povos indígenas de Oiapoque. Retirado do livro *O Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*, de Antonella Tassinari (2003). Nele, é possível verificar a localização da aldeia Karipuna Santa Isabel, que está entre as aldeias Manga e Espírito Santo, ambas também Karipuna.

As primeiras mulheres indígenas de Oiapoque a se deslocar

Quando a antropóloga Eneida Correa de Assis passou a realizar pesquisas com os povos indígenas de Oiapoque, nos anos 1970, relatou, ao rememorar tal época através de seus diários de campo, que durante seus primeiros momentos de pesquisa não costumava prestar muita atenção em quem eram as mulheres Karipuna, Palikur e Galibi Marworno, concentrando-se mais sobre os homens como protagonistas de tais povos. Porém, após algum tempo, Assis passou a refletir sobre quem elas eram, reparando que tais mulheres possuíam seus protagonismos, mas que ao mesmo tempo também possuíam um comportamento que ela classificava como muito tímido e retraído (ASSIS, 2012), devendo a esta atitude comportamental a justificativa de não ter voltado seus

olhos imediatamente para quem elas eram. Tais comportamentos são sempre lembrados a mim por minha mãe, Suzana, para que eu compreenda como eram as mulheres de nosso povo antigamente. Porém, é exatamente neste período, em que as mulheres Karipuna eram mais reservadas (principalmente com relação ao ato da fala, pois se comunicavam mais com as pessoas indígenas já que falavam mais o *patuá* do que o português⁷), que se inicia o processo de deslocamento delas para fora das aldeias e isto está diretamente relacionado aos processos educacionais presentes em nosso povo (ASSIS, 1981).

Durante a década de 1940, o indígena Karipuna Manoel Primo dos Santos, mais conhecido como cacique Côco, fundou, junto à sua primeira esposa, Delfina dos Santos Batista, uma indígena Karipuna e de descendência Palikur, a aldeia Santa Isabel (TASSINARI, 2003)⁸. Influenciado pela educação institucional que se consolidava na aldeia que fundara (ASSIS, 1981), decidiu que seus filhos e filhas deveriam estudar e se possível prosseguir os estudos o máximo que pudessem, nem que isto significasse se deslocar para além da aldeia. Dentre os filhos que tiveram esta oportunidade, estavam as filhas mais velhas. Vitória, Isabel⁹, Suzana e Estela foram as primeiras mulheres indígenas Karipuna a residirem fora da aldeia em consequência dos estudos. Saíram de Santa Isabel com esta finalidade e em meio a este processo passaram pelos espaços urbanos de Oiapoque – AP, Macapá – AP e Belém – PA; porém, dentre estas quatro mulheres, irei me debruçar especificamente sobre a trajetória de deslocamento de Suzana.



Figura 3: O cacique Côco e sua esposa Delfina, fundadores da aldeia Santa Isabel. Fonte: Arquivo do Cimi/Norte (SANTOS SILVA, CUNHA, 2018).

Suzana nasceu em 14 de fevereiro de 1954, em Santa Isabel (T.I. Uaçá, Oiapoque – AP) e como assinala Zorzetto (2018):

Viveu com seu povo até os 17 anos e aprendeu com a mãe a fazer grafismos em cuias usadas para produção e consumo de alimentos e bebidas. Mudou-se para Belém nos anos 1970 para completar o segundo grau (atual ensino médio) e, mais tarde, cursou Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará. (ZORZETTO, 2018).

Desde o ano de 1934, período anterior a criação da aldeia Santa Isabel e ao próprio nascimento de Suzana e de suas irmãs, já havia uma escola entre os Karipuna, criada na aldeia Espírito Santo (que é cerca de dez minutos de distância de Santa Isabel) pelo governo do interventor federal do Pará, na época o cel. Magalhães Barata. Em 1945, esta escola foi desativada e transferida para a recente aldeia de meus avós, porém nesta época, entre os povos indígenas de Oiapoque, a escola abrangia apenas o ensino primário: aprendia-se a ler, escrever e contar (RONDON, 2019; TASSINARI, 2003). Por isso, meu avô incentivou as filhas a darem prosseguimento aos estudos no ambiente externo à aldeia.

Suzana relata que teve dificuldades de aprendizagem e permanência durante o período da escola; conta que quando saiu da aldeia fazia algumas das séries, mas que depois voltava a morar na aldeia, retornando posteriormente para fazer mais algumas séries escolares e depois novamente para lá, o que criava lacunas em sua vida estudantil, pois, a intenção de seu pai era que retornasse para a aldeia apenas nas férias. Primeiro, foi estudar em Oiapoque (parte urbana do município) e após isto em Macapá – AP, concluindo o Ensino Médio ao se mudar para Belém, no extinto Colégio Rui Barbosa.

Ingressou no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA) entre os anos de 1982 e 1983 (não há um consenso sobre o ano exato), concluindo o mesmo no ano de 1991. Sua graduação, assim como sua passagem pela escola, foi prolongada por inúmeros fatores, estando entre os principais os de que Suzana tinha de trabalhar em período integral ao mesmo tempo em que cursava a graduação durante o turno da noite, aliando-se a isto algumas dificuldades de aprendizagem, como ocorria na época em que estava na escola. Durante o tempo em que cursou o segundo grau e que posteriormente foi estudante na UFPA, trabalhou como funcionária na loja da Fundação Nacional do Índio (Funai), “ARTINDIA”, onde adquiriu conhecimentos profundos sobre seres, objetos e adornos de outros povos indígenas que não os de Oiapoque (Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã), ao mesmo tempo em que foi estagiária na Reserva Técnica de Etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi (1987 – 1991), onde atualmente trabalha como técnica (1991 – atualmente).

Suzana desejava se tornar antropóloga, para trabalhar com seu povo, porém na época não existiam universidades que ofertassem o curso no estado do Amapá. Na capital paraense, o que mais se aproximava do curso de Antropologia era o curso de Ciências Sociais e o máximo que o cacique Côco pôde realizar pelas filhas foi enviá-las para estudarem no espaço urbano de Belém, onde possuíam um acesso à educação institucional mais amplo que no estado do Amapá.

Suzana e suas irmãs migraram para os espaços urbanos, única e exclusivamente com a finalidade de irem à escola e cursarem o Ensino Superior, por mais que os revezes da vida as tenham levado também por outros caminhos por estes espaços. Em Belém, Suzana concluiu o Ensino Médio e o Superior; suas irmãs Isabel e Estela, o Ensino Secundário; e Vitória, o Ensino Superior, esta última se tornando a primeira odontóloga do povo Karipuna, assim como a primeira pessoa indígena de nosso povo a ingressar e concluir o Ensino Superior. Suzana foi a segunda pessoa de nosso povo a realizar esse

feito, porém no curso de Ciências Sociais, e ela é provavelmente a primeira indígena a atuar em reserva técnica de etnografia no país, além de ser a primeira mulher indígena a atuar como funcionária no Museu Paraense Emílio Goeldi durante os 153 anos de existência dessa instituição (SOARES, 2018b).

Suzana conta que, principalmente no período em que fazia curso preparatório para passar no vestibular e após adentrar na universidade, evitava dizer que era indígena, pois o racismo era algo que percebia como muito forte nesses espaços. Racismo este que recai sobre as feridas coloniais (QUIJANO, 2011) e sobre a violência de gênero, pois ser mulher indígena é algo distinto de ser homem indígena em contextos de violência, já que, como aponta Segato (2014), a mulher indígena está inserida em uma condição de vulnerabilidade maior do que a que é enfrentada pelo homem indígena, enfrentando, ao mesmo tempo, um racismo por conta de sua identidade e o machismo, este último existente fora e dentro dos espaços indígenas (CURIEL, 2012; LUGONES, 2010; SEGATO, 2012).

Atualmente, dentre as filhas de Côco e Delfina, Suzana é a única que permaneceu no espaço urbano belenense, pois Isabel se mudou para a Guiana Francesa e Estela e Vitória retornaram para a aldeia. Porém, estar distante de territórios tão importantes para os povos indígenas como o são os espaços da aldeia, dos rios, das roças, das florestas e outros pontos sagrados onde habitam os *karuãnas*¹⁰ de nossa cosmologia é algo que pode ressignificar o que é a territorialidade para o indígena que está distante fisicamente destes espaços.

Sentir saudades da aldeia Santa Isabel é algo que sempre ouço de meus parentes Karipuna que vem à Belém, pois, após as filhas de Côco saírem, outras mulheres e homens também o passaram a fazer (por motivos de estudo ou profissional ou por tratamento de saúde). Estar na aldeia é algo que nos fortalece, pois a aldeia é o nosso principal território e, como ressaltam os indígenas Palikur, que compartilham o Uaçá conosco, “estar longe da aldeia é algo que enfraquece” (CAPIBERIBE, 2001). Como Karipuna, no que é tocante à nossa cosmologia, que em muitos pontos se assemelha ou se une a dos Palikur, percebo que assim também ocorre conosco. Nos afastar da aldeia é algo muito duro, sentimos a sua ausência e para amenizar as faltas tomamos medidas para que o distanciamento seja o menor possível, tanto geográfica, quanto temporalmente, quanto de outras formas. Pois, ao estarmos na cidade trazemos um pouco da aldeia em Oiapoque conosco, em uma tentativa de também deslocá-la, ou seja, não se deslocam apenas os nossos corpos, mas junto se desloca todo um conhecimento

Karipuna, em uma tentativa de reajustar o *bem-viver* indígena do espaço da aldeia a um *bem-viver* indígena em um contexto urbano provisório. Todavia, ressalto que para nós, Santa Isabel é insubstituível como território indígena físico.

Porém, se o território indígena é físico, há alguns elementos que o compõem que são transponíveis e são estes que trazemos por onde passamos. São as nossas narrativas, a nossa língua, alguns de nossos rituais, a nossa cultura material e os grafismos, este último uma das mais relevantes formas dos povos indígenas se comunicarem entre as pessoas de seu grupo e com os outros seres de sua cosmologia. Um território indígena é quando nós Karipuna estamos a conviver com nossos parentes e o é também quando estamos vivenciando nossos conhecimentos. Enquanto as filhas de Côco e Delfina estiveram no espaço urbano belenense, elas teceram em meio às suas vivências e diálogos seu próprio território Karipuna, mas sem jamais esquecer a aldeia. Portanto, a territorialidade, para nós, compreende o espaço físico da aldeia, mas também é aquilo que vai conosco para onde formos (seja se estivermos na aldeia, ou fora dela, ou em outros mundos, que são os mundos de nossas cosmovisões¹¹).

É importante ressaltar que a territorialidade ser algo transcendental não invalida, de forma alguma, a nossa luta pela demarcação e preservação de nossos territórios físicos, que são fundamentais e são nossa prioridade, pois é nele que vivem as nossas populações e é onde está a nossa história¹². Além disso, compreende questões de resistência aos processos de etnocídio, genocídio e ecocídio que atingem as populações indígenas¹³.

Suzana diz que, apesar de estar há muito tempo em Belém, não deseja viver para sempre em tal cidade, pois seu sonho é retornar à Santa Isabel. Apesar de estar geograficamente distante, ela ainda sente o conforto da territorialidade indígena, vivenciando muitos aspectos da cultura Karipuna em seu cotidiano e trabalhando no Museu Goeldi diretamente com objetos e seres da cultura material de diversos povos indígenas brasileiros. Ela também relata que, ao estar em contato com eles, sente-se fortalecida e em um espaço indígena, pois estar em contato com estes para ela é como estar em uma aldeia, trabalhar com objetos Munduruku é como estar em uma aldeia Munduruku, trabalhar com objetos Krenac é como estar em uma aldeia Krenac e assim por diante. Percebo as pesquisas antropológicas em que participo e que envolvem meu povo de maneira semelhante: nelas me sinto aproximada de meus parentes e da aldeia.

Logo, a partir de uma compreensão sobre quem foram as primeiras mulheres Karipuna a se deslocarem, para que elas se deslocaram? E como isto afeta a

compreensão da questão territorial? Entendo que o território para nós, Karipuna, é algo físico em termos de matas, rios, aldeia e roça, mas também compreende conhecimento e contato com os parentes. O território é algo físico, mas também algo intrínseco ao nosso deslocamento, pois onde estamos levamos nossa identidade, levamos quem são os Karipuna; em nosso cotidiano, construímos as lutas e as histórias de um povo; e assim o fizeram as mulheres citadas e o fazem os indígenas que vieram após as mesmas.



Figura 4: Suzana dos Santos Karipuna durante o evento Museu de Portas Abertas no campus de pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi em 01 de novembro de 2018. Foto: Daniele Rodrigues José Peixoto.

A continuidade do deslocamento: Um retorno para a aldeia – O mundo dos índios e o mundo dos brancos

Ao estudar em Belém (PA) em uma escola não indígena e, posteriormente, ao adentrar em uma graduação em Ciências Sociais (UFPA), me deparei nestes dois espaços com um pensamento de Durkheim que diz que o fato social é algo exterior, coercitivo e generalizante; a exterioridade correspondendo ao ato daquilo estar ali antes do nascimento do indivíduo e continuar após a morte do mesmo (DURKHEIM, 1999). A partir desta questão, passei a refletir sobre o que a perspectiva da exterioridade representava para mim em minha condição de mulher indígena urbana, pois entendo meu deslocamento para o espaço da cidade, metaforicamente, como algo que é anterior ao meu nascimento, ou seja, como algo que não foi escolha minha, porém me marcará

por toda a vida. O deslocamento é algo que sempre esteve presente em mim, ainda que eu, por muito tempo, não o percebesse de maneira tão clara. Porém, as feridas geradas por este movimento, que é anterior à minha própria existência, são algo que sempre senti e que ainda hoje irrompem em meu ser. Eu apenas não compreendia o porquê de elas existirem e estarem ali.

Quando criança, meus pais¹⁴ me diziam que eu era indígena Karipuna. Lembro que algumas vezes entre os cinco e os sete anos de idade cheguei a ir aos nossos territórios em Oiapoque – AP. Porém, vivi por muito tempo em Belém – PA e ainda vivo, em decorrência de meus estudos e do fato de que minha mãe, como já mencionado, trabalha em tal cidade. Em Belém, por medo de atos de violência, na infância e adolescência, sempre evitei dizer que era indígena, pois havia ocasiões em que, quando revelava minha identidade, as pessoas me constrangiam, dizendo de maneira autoritária: como eu poderia ser indígena se morava em cidade, não tinha a aparência e nem me trajava como uma? Isto era algo que muito me entristecia. Hoje compreendo que, em meio ao racismo, tais pessoas têm em si a imagem de um índio cristalizado, estereotipado. São não indígenas que auto reivindicam para si o veredito final de declararem quem é indígena e quem não o é. São pessoas que apenas sabem lidar com um indígena que há em sua imaginação (TOCANTINS, 2016) e que não compreendem a complexidade de um índio hiper-real, um índio de carne e osso como nos explica Alcida Rita Ramos (1988).

Até o final da adolescência, o fato de eu estar na cidade, o distanciamento da aldeia, dos parentes e o racismo eram algo que eu não conseguia compreender. Passei a entender tudo isto e a sentir um reconforto maior na minha condição de indígena no espaço universitário. Em tal local, ainda permanecem os constrangimentos e os racismos, porém nele, através da graduação em Ciências Sociais que iniciei em 2014 pela UFPA (aos 19 anos de idade) e das bolsas de Iniciação Científica em antropologia (realizada entre os anos de 2016 e 2018, no Museu Paraense Emílio Goeldi), passei a pesquisar diretamente questões correspondentes ao meu povo de origem e entre ele principalmente a mulheres indígenas. A partir desse contato na academia, eu, que só me deslocava há muito tempo pelo espaço urbano belenense, retornei à aldeia para pesquisar com os Karipuna e, ao retornar para lá, minha mãe passou a retornar junto comigo.

Todavia, este retornar para aldeia corresponde também a uma outra discussão, que é sobre como meu povo me percebe como indígena e antropóloga. Contudo, não me deterei sobre isto, ao menos ainda não neste artigo, cabendo, porém, esclarecer que

não sou a única a ocupar esta dupla posição entre os Karipuna. Por exemplo, Tônico Benites, indígena e antropólogo Guarani Kaiowá, fala que a posição de “antropólogo indígena é uma conjunção certamente nova para a antropologia brasileira”, afirmando também que: “No contexto histórico contemporâneo, os indígenas após estudarem, pesquisarem e se formarem em Antropologia não podem se desvincular tanto de seu povo pesquisado quanto de estudos antropológicos” (BENITES, 2015).

Há, pois, uma grande confiança que é depositada no antropólogo indígena por este ser alguém que, segundo Benites, compreende a história e a luta de seu povo ao mesmo tempo em que pesquisa em prol das demandas de seu coletivo. Logo, ser antropólogo indígena é assumir uma posição de responsabilidade, pois este é visto como alguém que auxilia na solução dos problemas, sendo que o que realiza é tanto monitorado pelos próprios indígenas quanto por pessoas não indígenas (BENITES, 2015).

Este estar com alguns de meus parentes, primeiro em Belém, depois na aldeia; conversar com minha mãe sobre nossos conhecimentos, mas também com os outros Karipuna; escrever, fotografar e desenhar nossas vivências é para mim uma forma de resistência da nossa identidade, dos nossos conhecimentos e da nossa territorialidade. Fazer isto é uma retomada de memória. Como já expressei, não tive quase convívio na aldeia quando criança e adolescente, algo díspar do que acontece agora em minha vida adulta. Portanto, não vivi muitos momentos importantes para uma menina e uma adolescente Karipuna. Escrever sobre as mulheres é uma maneira de retomar essa vivência. O deslocar se iniciou quando algumas indígenas Karipuna vieram para Belém estudar e eu agora faço o caminho contrário, também para estudar, mas com vistas acima de tudo a estar com meu povo, a conhecer e a refletir sobre quem somos, a pensar esta antropologia que nos põe na posição de objetos, informantes, interlocutores, quando somos os donos e/ou autores de tais conhecimentos. Entendendo-se por fim que deslocar nem sempre é se distanciar. Ao se deslocar, muitas vezes se leva consigo uma bagagem pesada e o deslocar por muitas das vezes pode significar estar perto ou retornar em algum momento.

Considerações finais

Em meio ao recorte de gênero, busquei aqui expressar um pouco de como se deu a saída das mulheres indígenas Karipuna para fora das aldeias. Não que antes outras

mulheres não tenham saído para estar em outros locais, isso muito provavelmente ocorreu, principalmente por conta dos casamentos exogâmicos com homens de outros grupos indígenas e com não indígenas. Todavia, essa saída (por qual motivo fosse) não era algo comum, até mesmo para os homens, passando a se tornar mais natural a partir do momento em que o cacique de Santa Isabel e dos Karipuna do Amapá passou a incentivar as filhas aos estudos e a financiar suas saídas da aldeia com esta finalidade. As mulheres migraram com o objetivo de estudarem e até hoje este mesmo objetivo permanece com a maioria das mulheres e homens indígenas que vem a Belém – PA, ressaltando-se que poucos são os que estão aqui por motivo de trabalho: a maioria vem para estudar na Universidade Federal do Pará e, após isto, geralmente retornam para a aldeia, havendo atualmente cerca de dez indígenas Karipuna, distribuídos entre cursos de graduação e pós-graduação na UFPA.

O fato de as primeiras pessoas fora da aldeia serem mulheres abre espaço para se pensar as formas de protagonismo feminino Karipuna. Em meu povo, apesar de termos sido consideradas pessoas de caráter retraído e tímido, nós mulheres sempre tivemos nossos protagonismos, que antigamente vinham principalmente sobre as formas de fundadoras de aldeias, pajés e parteiras e hoje se multiplicam pelos papéis de caciques, vice caciques, conselheiras, professoras, funcionárias públicas e universitárias.

A saída das mulheres, além de um olhar sobre o protagonismo feminino indígena, também é um olhar sobre o processo educacional em nível superior. Os indígenas Karipuna que atualmente o estão cursando, além dos mencionados na UFPA, também se encontram em outras universidades e faculdades, tais como a Universidade Federal do Amapá e a Universidade de Brasília. Denota-se assim que, para nós Karipuna, estar na universidade é uma posição política. O indígena que está no espaço acadêmico está a tomar conhecimento do mundo dos não indígenas, mas não de forma a substituir os seus conhecimentos, mas sim de maneira a complementar seus saberes e a dialogar com este outro mundo. Nós, no espaço acadêmico, estamos: a lutar pelos nossos direitos de acesso à educação, saúde, demarcação e proteção dos nossos territórios; a aprender a nos defender dos ataques dos não indígenas por meio da compreensão das ferramentas de violência jurídicas e políticas das quais eles se utilizam para nos atacar; e também o utilizamos como uma via para termos mais acesso à participação nos processos e tomadas de decisões que nos envolvem, visto que uma parcela dos não indígenas são insistentes no que diz respeito à tomada de decisões sem consulta prévia aos protocolos dos povos indígenas.

Logo, o conhecimento indígena produzido na academia é, para nós indígenas, algo diferenciado do que advém da aldeia, porém também de suma importância. Para a universidade, nós trazemos a aldeia e, dentro dos limites do necessário, o contrário, mas de modo que a própria aldeia, a identidade e os conhecimentos indígenas se fortaleçam nestes percursos.

Quando mencionei que iria me ater mais aos deslocamentos de nível micro ao invés dos deslocamentos de nível macro (SIMMEL, 2006), considerei o fato de que o deslocamento e a estada de indígenas, mulheres ou homens, por locais urbanos é algo que perpassa pelo contexto de diversos povos indígenas e que se dão por inúmeros motivos (macro). Porém, aqui me debrucei sobre uma das realidades de meu povo (micro), que é apenas uma das múltiplas realidades de ser indígena em contexto urbano, visto que nós indígenas em muito nos assemelhamos, em decorrência de nossas lutas e pautas políticas, mas também em muito nos diferimos, pois ser indígena de um povo traz características distintas da de ser indígena em um outro.

Ressalte-se que a identidade é um acontecimento, não é algo fixo e imóvel. Não indígenas que se embasam sobre ideias racistas utilizam-se da noção de que indígenas em contexto urbano não são mais indígenas. Todavia, permanecemos indígenas por onde estivermos. Identidade, território e conhecimento também são acontecimentos e se ressignificam e cabe aos próprios povos atribuírem os critérios para tais identidades, territorialidades e questões derivadas das mesmas.

Aqui, conectei o particular ao social (MILLS, 1975), pois a questão do deslocamento de minhas parentas repercute sobre a história de nosso povo. Além disso, o texto converge para o fato de que é importante ler e ouvir o que o indígena tem a dizer sobre as próprias questões, pois, como aponta Curiel (2012), as ciências sociais possuem um compromisso ético de oferecer ferramentas para que os cientistas sociais latino americanos expliquem as suas realidades, na tentativa de se superar um olhar hegemonicamente branco que há nas ciências sociais.

As mulheres Karipuna se deslocam atualmente, principalmente, pela questão concernente à educação em nível superior. Dificilmente os motivos são outros, mas eles ocorrem. Porém, em meio a estes ir e vir, nós, povo Karipuna, prosseguimos na luta pela manutenção de nossos territórios fixos e transponíveis, ou seja, respectivamente, de nossas Terras Indígenas e do conhecimento que levamos conosco. Nós, quando trasladamos pelos espaços urbanos, não esquecemos quem somos, estamos conectadas ao povo e a aldeia.

Notas

¹ O povo Karipuna do Amapá é um povo indígena que, apesar do etnônimo, não possui vínculos com o povo Karipuna de Rondônia. Ambos são povos que possuem língua, história, cosmologia e conhecimentos distintos.

² Segundo dados do Instituto Sócio Ambiental (ISA), registrados em 2014 pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Fonte: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_do_Amap%C3%A1. Acesso em: 10 mai. 2019

³ Os Galibi Kalinã do Brasil também são conhecidos como Galibi do Oiapoque (CAPIBERIBE, 2001).

⁴ O *patuá* pode ser chamado e grafado *patoá* ou *patois* ou *créole* ou *kbeoul*. De acordo com Tassinari (2015, p. 68) “segundo a grafia para línguas indígenas no Brasil, para sua utilização nas escolas indígenas, passou a ser grafada como *kbeoul*”. Enquanto Machado (2017, p. 28, 52) diz que o “*kbeoul* falado pelos Galibi Marworno e o *patuá* ou *patoá* falado pelos Karipuna são a mesma língua, com pequenas diferenças fonéticas entre si, e são variações do crioulo “negro” falado na Guiana Francesa”, sendo que estes dois povos o adotaram como sua língua usual. Capiberibe (2001, p. 17) define o *patuá* como um dialeto originário do francês. Porém, Montejo (1988) fala do *kbeoul* “como a língua materna dos índios Karipuna e Galibi Marworno, sendo o *patuá* falado também na Guiana Francesa”. Afirmando ainda que “o *patuá* é uma língua crioula”, porém, negando que o “*kbeoul* ou *patuá* seja um dialeto ou uma espécie de “francês mal falado”, pois, de acordo com esta autora o *kbeoul* se constituiu ao longo dos séculos como verdadeira língua indígena” (MONTEJO, 1988, p. 4, 5, 8). O *kbeoul* ou *patuá* no catálogo da Europalia Índios no Brasil (KARIPUNA, 2011/2012) é definido por Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna, como “uma mistura de francês e dialetos das famílias indígenas da região de Oiapoque”. Contudo, me referirei a língua falada por nós Karipuna somente como *patuá*, por ser este o termo e grafia mais utilizado por meu povo.

⁵ A Terra indígena Uaçá foi demarcada e homologada por decreto presidencial em outubro de 1992. Ela abrange os rios Urukauá e Curupí, tendo superfície de 470.164,0636 hectares e perímetros de 278.139,44 metros. Porém, a aldeia Santa Isabel que está dentro desta Terra Indígena é anterior a existência dela, uma vez que foi fundada na década de 1940 (Tassinari, 2003), informação que aparece no decorrer do texto.

⁶ “Parente” é um termo que pessoas indígenas, no Brasil, se utilizam para se referir a outras pessoas também indígenas, sejam estas pessoas oriundas de seu povo ou de algum outro povo indígena”.

⁷ Assis começou a realizar pesquisas de campo conosco na década de 1970 (ASSIS, 1981, 2012). Observando que até meados da 1990 as mulheres Karipuna eram muito retraídas para com os não indígenas, algo que é confirmado pelas mulheres mais velhas de meu povo.

⁸ Não há um consenso sobre o ano exato em que a aldeia Santa Isabel foi fundada, tendo-se apenas certeza da década em que isto ocorreu.

⁹ O nome da aldeia é em homenagem a filha mais velha do casal fundador, que já era nascida quando a aldeia foi fundada. Trazendo em seu nome além da homenagem a influência católica que os Karipuna possuem.

¹⁰ De acordo com o livro Turé dos povos indígenas de Oiapoque (TURÉ, 2009. p. 11) “Os *karuãna* ou bichos são pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, das matas e do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os *karuãnas* que vivem na água são geralmente Cobras Grandes de uma, duas ou até três cabeças e Sereias (*Mamã dijlô*). Os da floresta são *Djab dâ bua*, como o anão cabeludo *Hobo*, o Curupira (*Yaddeges*), a Matintaperera (*Maksilili/Mammatki*) e Jurupari (*Yorokân*). Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés, como Laposiniê (conhecida em português como Sete Estrelas). Mas os *karuãna* também provocam doenças e até matam. Há ainda *karuãnas* que já viveram no nosso mundo, como *Yakaikani*, e depois se encantaram e viraram Bichos e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis, como a Cobra *Kadaikaru* e o Jacaré. Os *karuãna* ou bichos do mundo invisível são grandes médicos, doutores, cientistas, pessoas como nós que durante o *turé* são convidadas pelo pajé para participar da festa, tomar muito *caxixi* e fumar os grandes cigarros de *tawari*” (TURÉ, 2019. p. 19).

¹¹ A cosmologia Karipuna do Amapá de maneira geral divide o universo em três dimensões: O Mundo dos seres humanos, que é o Mundo dos homens; o Outro Mundo que é o Mundo dos bichos e *karuãnas*; e O Mundo dos mortos.

¹² Meira (2018, p. 59) ao se reportar ao Noroeste Amazônico (região distante do Baixo Oiapoque), nos diz que os territórios indígenas “são o todo formado pelos seres vivos e as coisas inanimadas, como as águas, as pedras, a terra. Nesse sentido, o território se define pelas relações dinâmicas e recíprocas dos povos e seus subgrupos entre si, e entre estes e os ambientes ‘natural’ e ‘sobrenatural’. Trata-se de territórios construídos e ordenados social e cosmologicamente...”, complementando que o território é também determinado pela toponímia e pela organização social. (MEIRA, 2019, p. 82).

¹³ Manifesto do 3o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina: “Aqui estamos resistindo a um processo de etnocídio, genocídio e ecocídio que não termina. Nossas forças espirituais nos guiam para defender a Mãe Natureza” (3º Congresso Latino Americano de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, Brasil, 5 de julho de 2019).

¹⁴ Apenas minha mãe, Suzana, é indígena Karipuna. Meu pai é um não indígena.

Referências

ARNAUD, Expedito. O sobrenatural entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque – Amapá) Palikúr, Galibí do Uaçá e Karipúna. *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Org. R. Parry Scott. Recife. 1991.

ARNAUD, Expedito. O xamanismo entre os índios da região Uaçá (Oiapoque – Território do Amapá). Belém: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia*, 1970. p. 1-26. Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/944/1/B%20MPEG%20Ant%20n44%201970%20ARNAUD%20ri.PDF> Acesso em: 31/05/2019.

ASSIS, Eneida Corrêa de. *Escola Indígena, uma “frente ideológica”?*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-Graduação em antropologia social da Universidade de Brasília. Brasília, 1981.

ASSIS, Eneida Corrêa de. Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. In: *Gênero na Amazônia*. UFPA. Belém, n. 1, jan/jun., 2012.

BENITES, Tônico. Os antropólogos indígenas desafios e perspectivas. *Novos debates*. Fórum de debates em antropologia. 2015. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numeros-anteriores/v2n1/opiniao/139-v2-n1/opiniao/195-os-antropologos-indigenas-desafios-e-perspectivas>. Acesso em 24 de out. de 2019.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. *Os Palikur e o Cristianismo*. Orientador: Robin Michel Wright. Coorientadora: Lux Boelitz Vidal. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. DIFEL. 1964.

CURIEL, Ochy. *Gênero, raça y sexualidad*. Debates contemporâneos, 2012

DIAS, Letícia Otero. *O feminismo decolonial de María Lugones*. <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/318.pdf>. · Arquivo PDF.

DICIONÁRIO KHEUOL X PORTUGUÊS PORTUGUÊS X KHEUOL. NO DJISONE KHEUOL – PORTXIGE. O NOSSO DICIONÁRIO PORTUGUÊS – KHEUOL. Povos Karipuna e Galibi Marworno. Organização de Francisca Picanço Montejo. Edições Mensageiro. 1988.

DURKHEIM, E. *Da Divisão do Trabalho Social*. SP: Martins Fontes, 1999.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*. v. 18, n. 1. 2018.

HERITIER, Françoise. *Masculino Feminino / II: Dissolver a hierarquia*. Trad. Carlos Abraim de Brito. Instituto Piaget. Lisboa. 2002.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; SANTOS [KARIPUNA], Suzana Primo dos. Passado e presente dos povos indígenas no Museu Goeldi: conhecimentos indígenas e documentação do acervo etnográfico. Evento: *O entrelaçamento entre humanos e coisas: Participação e transformações*”. Bonn. Alemanha. 2017. *Manuscrito inédito*.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*. Artigo originalmente publicado na revista *Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010.

MACHADO, Tadeu Lopes. 2017. *Na cidade vendo a farinha e de lá trago mercadoria e dinheiro para a aldeia: redes de sociabilidades e intercâmbio de bens dos indígenas Palikur na Cidade de Oiapoque - AP*. Dissertação (Mestrado) - Programa de PósGraduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará. 2017. *Manuscrito inédito*.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 127-168. 2007.

Manifesto do 3o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina: Aqui estamos resistindo a um processo de etnocídio, genocídio e ecocídio que não termina. Nossas forças espirituais nos guiam para defender a Mãe Natureza. *3º Congresso Latino Americano de Povos Indígenas da América Latina*. Brasília, Brasil, 5 de julho de 2019.

MEIRA, Márcio. *A persistência do avião: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*. São Carlos. EduFSCar, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Zahar, 1975.

NASCIMENTO JÚNIOR, Wanderley dos Reis. O paradigma do “vivir bien” no estado plurinacional da Bolívia como referente para a construção de políticas públicas emancipatórias. *Revista Brasileira de Políticas Públicas e Internacionais*, v.1, n.1, pp.212-234. jun-ago. 2016.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL / (coordenador geral Carlos Alberto Ricardo). Vários colaboradores. São Paulo: CEDI. v.3 Amapá e Norte do Pará. 1983.

QUIJANO, Aníbal. “*Bien vivir*”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, n. 122, mai. 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. Contextualizaciones. *Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara*. Año 3, número 5, jul/dic. 2011.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Seminário sobre Ética e Antropologia*. Rio de Janeiro. 1988.

RAPPAPORT, Joanne. A institucionalização da pesquisa indígena: Desafios na Colômbia. In: *Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina* / organização de Antonio Carlos de Souza Lima, Luis Felipe dos Santos Carvalho, Gustavo Lins Ribeiro. – Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, p. 181-200, 2018.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 43, pp. 197-229, enero/dic. 2007.

RONDON, Marechal, 1865-1958. *Índios do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

SANTOS, Ariana dos; MACHADO, Tadeu Lopes. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 67-86, jan./jun. 2019.

SANTOS [KARIPUNA], Suzana Primo dos. Calebasse “cuia” Karipuna. In: *Índios no Brasil*. França. Europalia. (2011/2012).

SANTOS SILVA, Luiz Wallac Oliveira dos. *A relação entre as fontes de renda e as atividades produtivas na aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena) - Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 22(2): 304, maio. 2014.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. 2012.

SILVA, Arivanete Oliveira da; COSTA, Johnata Dias Silva Azevedo da; ESTEVES, Vitória Santos. A organização política das mulheres indígenas do Amapá. *Anais do I Encontro de Discentes de História da UNIFAP*. 2017.

SIMMEL, Georg. *O âmbito da sociologia*. In: *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2006.

SOARES [KARIPUNA], Ana Manoela Primo dos Santos. *Mulheres Karipuna do Amapá: Trajetórias de Vida das Fam-Iela: Uma Perspectiva Autoetnográfica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Pará, Belém. 2018. *Manuscrito inédito*.

SOARES [KARIPUNA], Ana Manoela Primo dos Santos. Suzana Karipuna: A primeira mulher indígena no Museu Paraense Emílio Goeldi. *31º Reunião Brasileira de Antropologia*. Grupo de Trabalho 43: Memórias Indígenas e experiências de construções biográficas. Universidade de Brasília, Brasília. 2018b.

SOUZA SILVA, José de. La pedagogia de la felicidad em uma educación para la vida. El paradigma del “buen vivir”/”vivir bien” y la construcción pedagógica del “día después del desarrollo”. In; WALSH, Catherine y lo decolonial. *Lo pedagógico e lo decolonial*. Entretejiendo caminos (editora). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones AbyaYala, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo. Cosac: Naify. 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A casa de farinha é a nossa escola: Aprendizagem e cognição Galibi Marworno. *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, 43, 65-96. 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No bom da festa*. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp. 2003.

TOCANTINS, Raimundo de Araújo. Iconografia e identidades: o discurso da imagem na construção do sujeito indígena. *Anais do II Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica*. Belém. 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*. Traducción y presentación: Gnecco, Cristóbal. Editorial Universidad del Cauca/ CESO, Universidad de los Andes. 2011.

TURÉ dos povos indígenas do Oiapoque. Rio de Janeiro, São Paulo: Museu do Índio. Fundação Nacional do Índio, IEPÉ. 2009.

WALSH, Catherine y lo decolonial. Lo pedagógico e lo decolonial. Entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones AbyaYala, 2013.

ZORZETTO, Ricardo. O irmão do norte. In: Edição Especial: Museus em crise. *Revista Pesquisa FAPESP*. São Paulo. Ano 19. nº272. Outubro de 2018.

Recebido em 28 de julho de 2019

Aceito em 07 de dezembro de 2019

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo**Gloria Anzaldúa, uma *chicana* entre-fronteiras**

Lara Virgínia Saraiva Palmeira

Doutoranda em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ

RESUMO

Se as fronteiras nacionais constituem-se enquanto experiências sociais complexas e particulares, elas também nos auxiliam a pensar nos processos de construção/reconstrução/fragmentação das identidades contemporâneas. No caso do artigo em questão, a problemática principal reside na complexidade com a qual se constitui o próprio ser humano. A personagem principal com a qual o diálogo é estabelecido é Glória Anzaldúa, considerada neste espaço a personificação das tensões que integram essa experiência social que é o viver entre-fronteiras. Além de apresentar a autora com uma breve biografia, foram analisadas três de suas principais obras com o objetivo de analisar de que maneira ela constrói sua teoria das fronteiras e a relaciona com a questão da identidade.

Palavras-chave: Fronteira; Identidade; Gloria Anzaldúa.

Gloria Anzaldúa, a between-borders *chicana*

ABSTRACT

If the national boundaries constitute themselves while complex and particular social experiences, they also help us to think about construction /reconstruction / fragmentation processes of the contemporary identities. In this specific article, the main trouble lies on the complexity with that the human beings were constituted. The main character with whom the dialogue is established is Glória Anzaldúa, considered in this setting the tension's personification that integrate this social experience that is to live between borders. Beyond to present author with a short biography, three main works from her bibliography were analyzed with aim of the to realize which manner she constructs her theory about boundaries and related it with identities question.

Keywords: Borderland; Identity; Gloria Anzaldúa.

Gloria Anzaldúa, una *chicana* entre-fronteras

RESUMEN

Si las fronteras nacionales se constituyen como experiencias sociales complejas y particulares entonces estas ayudan a pensar los procesos de construcción/reconstrucción/fragmentación de las identidades contemporáneas. En el presente artículo se considera como elemento fundamental la complejidad propia de la constitución del ser humano. El personaje principal con el cuál se establece un diálogo es Gloria Anzaldúa, considerada como la personificación de las tensiones que integran aquella experiencia social que es vivir entre-fronteras. Con el objetivo de analizar de qué manera ella construye su propuesta teórica de las fronteras y la relaciona con la cuestión de la identidad, se presenta bibliográficamente a la autora y además se analizan tres de sus principales obras.

Palabras clave: Frontera; Identidad; Gloria Anzaldúa.

Comecei a pensar: "Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra. [...] Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? (ANZALDÚA apud COSTA e ÁVILA, 2005, p. 691)

Se as fronteiras nacionais se constituem enquanto experiências sociais complexas e particulares, elas também nos auxiliam a pensar nos processos de re(construção) das identidades contemporâneas. No caso do artigo em questão, a problemática principal reside na complexidade com a qual se constitui o próprio ser humano. A personagem principal com a qual o diálogo é estabelecido é Glória Anzaldúa, considerada neste espaço a personificação das tensões que integram essa experiência social que é o viver entre-fronteiras. Ela assumiu esse papel, viveu-o e traduziu-o de forma inigualável: com força, poesia, elegância; foi crua e áspera sendo radical – no sentido original da palavra, desde a raiz. Provocou angústias e dilemas existenciais. Questionou conceitos e a legitimidade dos marcadores sociais de diferença que são utilizados corriqueiramente nos textos acadêmicos. Autointitulou-se de maneira muito clara: *“I am a border woman”* (ANZALDUA, 2012, p. 19).

E a autora em questão tem toda propriedade para falar sobre como é viver, conviver e se mover nas margens de Estados nacionais, com culturas e realidades diferentes e, em determinados casos, divergentes, principalmente quando se pensa que a mesma viveu numa das fronteiras mais famosas do mundo: México e Estados Unidos, a “ferida aberta”, onde o terceiro mundo range contra o primeiro e sangra. Anzaldúa (2012) teria andado por essa fronteira e entre outras por toda sua vida; e tal cenário não seria confortável para se viver, pois nesse espaço de contradições, o ódio, a raiva e exploração são características proeminentes. A violência presente em sua realidade é uma tônica constante em seus escritos.

Em uma famosa entrevista ela define seu objetivo de maneira muito clara e lúcida: “Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava por conta própria achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso e aberto a outras categorias de identidade” (ANZALDÚA apud COSTA e ÁVILA, 2005, p. 691). Entretanto, Anzaldúa vai além e não põe em

jogo apenas as categorias que envolvem as fronteiras. Ela adiciona a problemática às questões de gênero, de sexualidade, além das de raça e etnia, como se percebe no epílogo do artigo. Adiciona uma perspectiva relacionada à linguagem, utilizando a escrita como uma forma de sobreviver e um instrumento de resistência. Procurou subverter todas as relações de poder que atravessaram seu caminho, questionando como a lógica construída pelas nações dominantes operava diretamente em sua vida.

E quem foi essa mulher que se propôs a criar uma teoria de existência nas fronteiras? Em que contexto ela escreveu? Quais suas principais obras? Como podemos pensar seu legado? Como acrescentar suas reflexões aos estudos sobre as fronteiras? Como enxergar em um ser humano e em suas experiências toda a complexidade que reside neste tema? Essas são as principais questões que nortearão a discussão e serão abordadas nesse artigo.

Quem foi Gloria Anzaldúa?

Gloria Evangelina Anzaldúa foi professora, escritora, ativista *queer* e uma *chicana* lésbica. Obteve um diploma em Inglês, Arte e Ensino Secundário no ano de 1968 na *Universidad Pan America*. Atuou como professora na educação pré-escolar e no mestrado estudou Inglês e Educação na Universidade do Texas. Em Austin, entrou em contato com políticos e dramaturgos como Gorski Hedwig e Ricardo Sánchez. Na década de 1970 mudou-se para a Califórnia e lá produziu seus escritos sobre a condição de *chicana* e de feminista nas universidades da região. Nas décadas de 1980 e 1990 seus livros foram condecorados, incluindo o prestigiado Prêmio *Lifetime Achievement Award da American Studies Association*.

Nasceu no Vale do Rio Grande do Texas em 28 de setembro de 1942, filha dos camponeses Urbano Anzaldúa e Amalia Anzaldúa García que tiveram suas famílias separadas pela imposição de uma fronteira. A referência de sua terra, do lugar onde nasceu, de sua família e de seu povo é sempre forte quando retoma constantemente a expressão *mi tierra, mi gente*. Segundo a mesma, foi a primeira de seis gerações a deixar o Valley, a única da família a deixar o lar; mas ao sair, manteve o fundamento do seu próprio ser e levou consigo a terra, o Valley e o Texas.

Um dos traços mais marcantes da personalidade de Anzaldúa é a rebeldia. Conta que quando criança, ao invés de realizar tarefas domésticas, passava muitas horas estudando, lendo ou escrevendo. Tinha uma vontade teimosa e odiava restrições de

qualquer natureza. Desde cedo já tinha noções de quem era e do que era justo. Acreditava que algo estava errado, pois nada da sua cultura a aprovava. Era uma “*Shadow-Best*” (Anzaldúa, 2012, p. 238) que enfrentou um longo processo de aceitação do seu Eu, construindo sua narrativa de resistência por meio da rebeldia e da resistência.

Anzaldúa entrou em contato com movimentos populares desde jovem, quando nos anos de 1950 participava de protestos dos camponeses no sul texano, já que a lavoura fazia parte do seu cotidiano e da sua família. Após sua ida para Califórnia, depois de já ter conhecido literatura sobre a área, começa a teorizar e a tecer críticas sobre o feminismo americano de sua época ao alertar que mesmo tendo pontos em comum, o cotidiano de opressão sofrido pelas mulheres de cor é bem diferente do das mulheres brancas, já que aquelas nunca tiveram nenhum tipo de privilégio. Nesse contexto, Anzaldúa publicou com Cherríe Moraga, a coletânea *This bridge called my back* (1983) que se tornou uma das referências nos debates sobre os caminhos do feminismo norte-americano com o qual Anzaldúa dialogava.

Conforme o título aqui enunciado, Glória Anzaldúa é denominada de *chicana*. Numa acepção extremamente restrita, o termo *chicano* seria uma designação para os indivíduos hispânicos com raízes mexicanas que vivem nos Estados Unidos. De acordo com Lobo (2015), no início seu uso tinha uma conotação pejorativa utilizada para estereotipar os mexicanos de origem pobre, entretanto, após o que a autora denomina de *El Movimiento*, iniciado nos anos de 1960, o termo teria sido ressignificado com o objetivo de atribuir especificidade, particularidade a esse grupo através de uma forma de resistência à assimilação à cultura anglo- americana.

McRuer (1997) constrói uma interessante análise ao situar o movimento do *Queer Renaissance* na literatura durante as décadas de 1980 e 1990. Ao escrever como essa onda de atividade criativa, onde as obras de escritores gays e lésbicos promovem um despertar cultural, o autor aproxima os movimentos do *Chicano Renaissance* e do *New Negro Renaissance* ao afirmar que ambos compartilham características com o renascimento *queer* contemporâneo, ainda que tentassem conter a fluidez com a qual os escritores *queers* contam. O renascimento *chicano* produziu uma identidade revitalizada e politizada, oposta a uma identidade mexicano-americana hifenizada, que era percebida como mais complacente e assimilacionista. A crítica sistêmica e uma identidade remodelada entre as diferenças - os dois componentes centrais que o autor identifica com o renascimento *queer* - também foram componentes do movimento *chicano*. Já o renascimento da produção cultural afro-americana na década de 1920, especialmente

se esse movimento for entendido como o novo renascimento negro, exibiu uma nova identidade dinâmica semelhante. Embora o novo renascimento negro tenha sido muito mais comprometido com idéias abstratas de beleza do que o renascimento *queer* ou *chicano*, os três tentam, no entanto, construir uma identidade que demonstre as inadequações com relação às identidades mais antigas. O autor ainda situa os movimentos da antiga identidade negra como politicamente apáticos e compreensivos em sua subordinação aos brancos, mas a nova identidade negra oferecia uma alternativa ativa, orgulhosa e resistente. Portanto, a nova resistência dos negros, como a resistência *chicana*, quarenta anos depois, oferecia a alguns afro-americanos da década de 1920 uma "consciência de raça" elevada e coletiva, que contrariava especificamente as discussões dominantes da vida dos negros. Muitos no novo renascimento negro também viam a arte como a força que poderia trazer mudanças¹.

As diferenças também são abordadas como, por exemplo, nas representações do erótico que eram frequentemente proibidas no renascimento negro. Kaplan (*apud* McRuer, 1997) observa que as diretrizes para publicações negras advertiam que nada passível de acrescentar combustível a estereótipos racistas de licenciosidade seriam impressas e essas prescrições foram aplicadas com muito mais rigor ao trabalho das mulheres negras. Outra questão salientada é a questão geográfica que seria mais limitada no caso do renascimento negro, inclusive bem situado no Harlem. No caso do renascimento chicano, as questões de gênero permanecem um tanto quanto invisíveis no início do movimento. Entretanto, o autor situa Glória Anzaldúa como uma das intelectuais de cor que estariam utilizando o impulso do movimento *queer* para fazer um novo tipo de justiça aos meandros factuais do idioma, da pele, da migração e do estado. Assim, autores como ela seriam responsáveis por aprofundar e até mesmo transformar o sentido do termo *queer*. Sobre o fato de ser uma autora considerada *queer* lésbica, Anzaldúa se posiciona:

O que é uma escritora lésbica? O rótulo na frente de uma escritora a posiciona. Sugere que a identidade é socialmente construída. Mas só para a/o - outra/outro cultural. Inconscientes do privilégio e absortos em arrogância, a maioria dos escritores da cultura dominante nunca especifica sua identidade; eu quase nunca os escuto dizer: Eu sou um escritor branco. Se a/o escritor/a é classe média, branca/o, heterossexual, ela/ele é coroada/o com o chapéu - escritor/a - nenhum adjetivo mitigante depois. Me consideram uma escritora Chicana, ou uma escritora Chicana lésbica. Adjetivos são uma forma de coagir e controlar. - Quanto mais adjetivos você tem, mais apertada é a caixa. O adjetivo depois de escritora marca, para nós, a escritora - inferior, ou seja, a

escritora que não escreve como eles. Marcar é sempre - rebaixar. E quando eu defendo colocar Chicana, tejana, de classe operária, poeta dykefeminista junto a –meu nome, eu o faço por razões diferentes daquelas da cultura dominante. As razões deles são marginalizar, confinar, e conter. Meu rotular a mim mesma é para que a Chicana e lésbica e todas as outras pessoas em mim não sejam apagadas, omitidas, ou assassinadas. Nomear é como eu faço minha presença conhecida, como eu afirmo quem e o que eu sou e como quero ser conhecida. Nomear a mim mesma é uma tática de sobrevivência. (ANZALDÚA, 2009, p. 164)

Dessa forma, a autora se posiciona mais uma vez nessa fronteira do entre-ser, pois reconhece o paradoxo que reside entre o ter que se conter ao se nomear e recusar esses mesmos títulos por acreditar que sejamos maiores que eles. Nesse sentido a *chicana* é construída: como uma maneira específica – potente, forte e carregada de sentido, atravessada por memórias e espíritos ancestrais – que permite ir além de fronteiras físicas e rótulos nacionalistas, que permite ir além de categorias cristalizadas, que vai além do que nossa intelectualidade permite definir. É na sua porosidade e nas suas linhas incertas que reside o poder de sua complexidade. É desse prisma que esse conceito pode servir de instrumento teórico para refletir sobre identidades contemporâneas sempre a partir de complexos lugares de fala.

Nesse contexto, retomando as influências do *El Movimiento* para Anzaldúa, a luta era por autodeterminação e autodefinição, tendo como horizonte a compreensão da história de discriminação que os mexicanos enfrentam nos EUA, ao reclamar o direito a um hibridismo próprio das distintas realidades pelas quais transitam (LOBO, 2015). A própria Anzaldúa deixa claro suas origens quando menciona que cresceu entre duas culturas: a mexicana (com uma forte influência indígena) e a anglo (como um membro de um povo colonizado em seu próprio território). A questão da violência, característica do processo de colonização interno americano é constantemente mencionado pela autora, principalmente quando menciona o caráter forçado de movimentos migratórios de mexicanos para o território americano. Na luta pela recuperação das suas origens étnicas, Anzaldúa tenta recuperar a herança indígena das chicanas ao comentar sobre sua ancestralidade:

My Chicana identity is grounded in the Indian woman's history of resistance. The Aztec female rites of mourning were rites of defiance protesting the cultural changes which disrupted the equality and balance between female and male, and protesting their demotion to a lesser status, their denigration. Like la

Llorona, the Indian woman's only means of protest was wailing.
(ANZALDÚA, 2012, p. 43)

Assim como descreve Lobo (2015), o conceito traz à tona uma consciência política e ideológica de um grupo de pessoas que partilham as mesmas características culturais, a mesma interpretação dessas experiências, o orgulho na sua mestiçagem e um compromisso de justiça social. Outro imprescindível ponto a ser comentado é uma crítica a ser feita ao *El Movimiento* pela subalternização das opressões de gênero e perpetuação do sistema patriarcal. Nesse sentido, Lobo (2015) aponta que nas duas primeiras gerações após *El Movimiento*, os representantes de maior expressão eram do sexo masculino. Somente a partir da década de 1980 é que autoras femininas passaram a se expressar de forma mais independente das pautas dos chicanos masculinos e até mesmo do feminismo anglo-americano. É nesse horizonte que Anzaldúa surge contribuindo diretamente na construção dessa nova identidade da mulher chicana. Para melhor compreender os traços dessas mulheres, sintetiza Niemand (2002):

Chicanas are women who function in a patriarchal society, (2) Chicanas are overrepresented in the lower socioeconomic and poverty categories in a capitalist system, (3) Chicanas are racial minorities who lack representative and economic power within the United States, and (4) some Chicanas are lesbians in a predominately heterosexual society. As a result of their triple or quadruple minority status, Chicanas and their experiences can be understood only in the context of societal sexism, classism, racism, and homophobia. (Niemand, 2002, p. viii)

Dessa forma, as *chicanas* trazem para o movimento novas questões concernentes à gênero, à classe, às opressões do patriarcado e às pautas de novos feminismos que estavam por ali a surgir e que complexificaram ainda mais o movimento *chicano*. Logo, as três últimas gerações de escritoras *chicanas* são marcadas por um feminismo revolucionário, que aborda, entre outros traços: o desafio ao sistema patriarcal, tanto pela subversão quanto pela recusa dos modelos masculinos; tentativa de assumir o controle da própria sexualidade fora da ligação tradicional homem/mulher; reformulação das figuras míticas para forjar uma nova memória coletiva e veicular modelos femininos emancipatórios e, por fim, a ideia de cooperação feminina e de mudança social através do ato da escrita. Assim, o conceito de fronteira utilizado por elas pode ser relacionado às questões de gênero na medida em que elas constroem novas figuras femininas que

subvertem e desafiam figuras tradicionalmente aceitas.

Por fim, vale ressaltar que, apesar de ter recebido muitos prêmios, a própria vida de Anzaldúa foi marcada por uma série de precariedades, desde a instabilidade financeira e profissional, principalmente por conta da dificuldade que tinha de publicar seus trabalhos até o contexto de sua morte – foi encontrada morta em sua casa dia 15 de maio em Santa Cruz – Califórnia por conta de complicações de uma diabete – que, com poucas informações disponíveis, parece ser cercada pela falta de acesso a um tratamento mais adequado para sua doença.

Suas obras

Anzaldúa afirmou que os livros seriam os responsáveis por salvar sua sanidade, pois o conhecimento teria aberto lugares antes trancados e os ensinou a sobreviver e depois a subir (ANZALDÚA, 2012). Neste artigo, escolheram-se três de suas obras mais conhecidas para serem analisadas mais a fundo. A escolha justifica-se pela popularidade das obras, sua importância e a forte maneira como elas representam a alma e o pensamento desta chicana. As obras escolhidas foram: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1983), *Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo* (2000) e *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (2012).

This Bridge Called My Back é considerado uma das mais emblemáticas antologias feministas lançada originalmente em 1981. Organizada juntamente com Cherríe Moraga, trata de uma coleção de testemunhos de mulheres que se expressaram através de ensaios pessoais, críticas, entrevistas, depoimentos, poesia e arte visual denunciando um sistema opressor e reivindicando a liberdade de cor e de etnia quando mulheres negras, latinas, asiáticas e nativas americanas relataram suas diferentes formas de experimentar a América.

Ele se divide em seis partes temáticas que antecipam o conteúdo veiculado em cada uma delas: *Children Passing in the Streets – The Roots of Our Radicalism*; *Entering the Lives of Others – Theory in the Flesh*; *And When You Leave, Take Your Pictures With You – Racism in the Women's Movement*; *Between the Lines On Culture, Class, and Homophobia*; *Speaking in Tongues – The Third World Woman Writer*, e *El Mundo Zurdo - The Vision*. Ao todo são 27 autoras, além das editoras, e um artigo assinado pelo Combahee River Collective. São elas: Toni Cade Bambara, Donna Kate Rushin, Nellie Wong, Mary Hope Lee, Rosario

Morales, Naomi Littlebear, Chrystos, Genny Lim, Mitsuye Yamada, Anita Valerio, Barbara Cameron, Aurora Levins Morales, Jo Carrillo, Gabriel le Daniels, Judit Moschkovich, Doris Davenport, Audre Lorde, Hattie Gossett, Barbara Smith, Beverly Smith, Cheryl Clarke, Barbara Noda, Merle Woo, Mirtha Quintanales, Norma Alarcón, Andrea Canaan, Pat Parker.

O trecho abaixo é a parte final do poema *The Bridge Poem* escrito por Donna Kate Rushin que auxilia a compreender a intenção da coletânea de fazer com que as mulheres do terceiro mundo reflitam sobre si, suas vidas e encontrem seu verdadeiro eu. Para a autora:

The bridge I must be
 Is the bridge to my own power
 I must translate
 My own fears
 Mediate
 My own weaknesses
 I must be the bridge to nowhere
 But my true self
 And then
 I will be useful
 (MORAGA, ANZALDÚA, 1983, p. xxi)

Segundo Costa e Ávila (2005, p. 692), a obra é uma das mais importantes antologias emblemáticas do *feminismo da diferença* em um contexto onde predominava o discurso das feministas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média. Nesse sentido, quando essas vozes históricas e estruturalmente reprimidas vieram à tona, a discussão sobre diferença desloca seu polo, indo além das formulações dicotômicas homem/mulher, masculino/feminino e discutindo diferenças étnicas, raciais e pós-coloniais. Em tal momento, percebe-se que o movimento feminista - e aqui, leia-se o movimento no âmbito norte-americano, se afasta das discussões voltadas para o determinismo biológico para se voltar para as particularidades socioculturais dos sujeitos – ou melhor, das mulheres – o que, amadurecerá, nos anos seguintes, na formalização de importantes conceitos, como o de interseccionalidade, produzido no contexto do feminismo negro. Nesses termos, é assim definido por Crenshaw (2002), mas que a data da publicação original é de 1989:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências 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. (CRENSHAW, 2002, 177)

Akotirene (2018), atendendo ao chamado de Anzaldúa, aceita o desafio de discorrer sobre tal conceito, demonstrando que se trata de uma sensibilidade analítica que visaria:

dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde as mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2018, p. 14)

Para a autora o conceito permitiria a coalizão das estruturas, a interação simultânea dessas avenidas que conectam complexas articulações que incidem sobre o corpo da mulher, principalmente da mulher negra. Um sistema de opressão interligado, relembra Akotirene ao citar Collins. Logo, a necessidade de descolonizar perspectivas hegemônicas sobre o próprio conceito de interseccionalidade e olhar para o Atlântico como um lócus de opressões cruzadas.

Em visita recente ao Brasil, Angela Davis nos lembrou a importância de enfatizar autoras negras brasileiras que serviram de referência para a construção desses conceitos, como é o caso de Lélia Gonzales. A amefricanidade proposta por Gonzales (1988) na década de 1980 confirma uma antecipação conceitual na escrita da pensadora que já articulava racismo, sexismo e exploração capitalista. Gonzales também se mostrava contrária ao padrão de apagamento linguístico – como Anzaldúa – ao nos apresentar o pretuguês brasileiro: as marcas da africanização no português falado no Brasil.

Retomando nossa *mestiça*, vale salientar ainda o pano de fundo dos debates sobre o pós-modernismo e do pós-estruturalismo que marcavam a academia norte-americana, caracterizado por uma massiva desestabilização de certezas, verdades, desintegração de epistemologias e a exploração, dentro do feminismo, das múltiplas opressões constitutivas das diferenças entre as mulheres (COSTA e ÁVILA, 2005, p. 692). Assim, os escritos de Anzaldúa – juntamente com de outras *chicanas* –

sublinharam as distintas complexidades que envolvem o *ser mulher*, além de reconhecer as várias camadas de subordinação que não podem ser mascaradas sob as questões de gênero. Nesse modo, não podemos compreender a complexidade de tais identidades somente pela soma reificada de marcadores de categorias (mulher, negra, nordestina, lésbica, periférica, hetero, cis, trans), mas como essas adjetificações somadas formam um complexo que nos auxilia a refletir na distribuição desigual de privilégios, políticas de vida e políticas de morte².

Esse feminismo também é associado ao movimento pós-colonial na medida em que ambos os movimentos se questionam sobre representação e essencialismo: Quem pode falar por quem? Quem ouve? Como se representa a si? Como representa os outros? Tais questões envolvem os relacionamentos entre o primeiro mundo na figura do intelectual e o terceiro mundo na posição de objeto de investigação ao denunciar problema de posicionamento e de localização (BAHRI, 2013).

O título da obra trata-se de uma forte metáfora na qual a imagem do corpo da escritora estabelece uma forte relação – uma ponte – entre a mulher que escreve e a mulher que lê, entre o Eu criador e o Eu receptor para que o último torne-se também um sujeito criador de um novo discurso (BAILEY, 2012). Como afirmam as editoras, as escritoras formam uma família, que conheceram-se primeiro nos sonhos e se uniram nas páginas do livro para lutarem juntas e suportarem duramente a realidade. É sobre intimidade, desejo de vida e liberdade. É também um manifesto político no sentido de ser uma afirmação positiva do compromisso das mulheres de cor com a construção de um feminismo delas e com a própria revolução (MORAGA, ANZALDÚA, 1983). Anzaldúa prossegue seus escritos escrevendo uma carta dirigida para as mulheres escritoras do terceiro mundo, excluídas do eixo hegemônico da produção de conhecimento. Para a autora, essas mulheres deveriam parar de ser objeto de pesquisa e deveriam escrever suas próprias teorias, situando o discurso em um lugar diferente do hegemônico e descrevendo suas próprias vivências, opressões, sentimentos particulares de cada uma. Anzaldúa utiliza o vocativo *mulheres de cor* para ressaltar que as adversidades que as mulheres de cor encaram não são as mesmas das mulheres brancas pois, apesar de terem pontos comuns de opressão, as mulheres de cor não têm muito a perder. Segundo a chicana, elas (nós) nunca tiveram (tivemos) nenhum privilégio. Rojas (2009) analisou em sua obra a intrincada encruzilhada de ser uma *mulher de cor* e as diversas posições que esta pode ocupar em relação ao movimento feminista. Ao apresentar os perfis de mulheres históricas de cor – como a Vênus de Hotentote – e incluindo um ponto de vista artístico, a autora oferece uma visão

abrangente das multicamadas envolvidas por questões de gênero, sexualidade, violência, estereótipos e direitos reprodutivos.

Tal carta foi redigida ao longo de 1980, mas só lançada em 1981. A autora declarou sua preferência por tal gênero literário pelo fato que somente ele alcançaria o grau de intimidade e imediatez que desejava. Numa atitude que demonstra empatia, imagina o cotidiano de opressão dessas mulheres - negra, da chicana, a mulher índia, asiático - americana, lésbica, mãe solteira, suas *hermanas*. Ao mesmo tempo em que imagina esses problemas, Anzaldúa reconhece que existe uma complexidade nos problemas que afligem as mulheres. Ilustra seu exemplo ao tratar do marcador social de raça, quando expõe que as mulheres de cor são invisíveis para os homens brancos dominantes e para o mundo feminista das mulheres brancas com privilégios (embora alerte que nessa segunda esfera as relações estejam mudando). Conjuga ainda com o marcador da sexualidade ao afirmar que a lésbica de cor não existe.

Uma das primeiras críticas contundentes logo no início da carta é sobre o sistema educacional que realiza uma lavagem cerebral nas mentes dos alunos, forçando apenas a um tipo de escrita em uma língua que não era a sua. Ou seja, não pode expressar através de sua língua materna, sua cultura e o espírito de seu povo. Pelo contrário, ela relata que em sua experiência, os professores consideravam as crianças *chicanas* estúpidas e sujas. “Sinto roubada de minha língua nativa. [...] Quem sou eu, uma pobre *chicanita* do fim do mundo, para pensar que poderia escrever?”, indaga a autora (ANZALDÚA, 2000, p. 230). Assim, para Anzaldúa a escrita é um ato de atrevimento, de rebeldia; paradoxal, pois é difícil mas ao mesmo tempo, libertador. Algo que dá medo. O ato de escrever seria como um exílio para a estrangeira que existe em cada uma de nós. E a saída encontrada por ela foi a universidade, a escrita literária, num espaço onde ela poderia romper as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos teriam das mulheres do Terceiro Mundo.

Assim, Anzaldúa atenta para o perigo de não ser vendida e de recusar radicalmente os rótulos que lhe atribuem. Seu principal objetivo é que não só ela, mas todas as outras *hermanas*, confrontem suas próprias limitações. Ao escrever, as mulheres de cor seriam levadas a pensar como *outro*, a tomar consciência de si e do que significavam: diferentes, separadas, exiladas do que era considerado *normal* e o *branco-correto*. Anzaldúa pensava ainda na escrita como uma forma de autonomia, de empoderamento, pois uma mulher que escreve tem poder e é temida. A escrita das mulheres de cor, para a autora, teria um poder motivador e transformador na vida de

outras mulheres.

Para finalizar as observações sobre essa rica carta, Anzaldúa apresenta o conceito de escrita orgânica ao comentar que não é no papel que você cria os efeitos da sua escrita e dos seus desabafos, mas sim no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos de seu corpo (ANZALDÚA, 2000, p. 234).

Já no ano de 1987, o livro *Borderlands* é lançado. De acordo com suas próprias palavras:

This book, then, speaks of my existence. My preoccupations with the inner life of the Self, and with the struggle of that Self amidst adversity and violation; with the confluence of primordial images; with the unique positionings consciousness takes at these confluent streams; and with my almost instinctive urge to communicate, to speak, to write about life on the borders, life in the shadows.

[Este livro, então, fala da minha existência. Minhas preocupações com a vida interior do Eu e com a luta desse Ser em meio a adversidades e violações; com a confluência de imagens primordiais; com os posicionamentos únicos que a consciência toma nesses confluentes fluxos; e com a minha vontade quase instintiva de comunicar, falar, escrever sobre a vida nas fronteiras, a vida nas sombras.] (ANZALDÚA, 2012, p. 19)

Na citação acima, percebe-se como Anzaldúa procura refletir sobre sua condição de estar no mundo, principalmente quando este lugar é uma fronteira. A autora procura pensar esse lugar para conectá-lo com a construção de uma imagem, a da *mestiça*, que será detalhada posteriormente. Nesse sentido, conecta o espaço geográfico à história do povo mexicano sob o contexto de colonização anglo-americana, além de retomar a história para elucidar as relações atuais existentes entre essas duas nações e as bases sobre as quais se construiu a identidade tanto mexicana quanto chicana.

O livro se divide em duas grandes partes: *Atravesando Fronteras/Crossing Borders* e *Um Agitado Viento/Ehécatl, The Wind*, no qual importantes temas são costurados pela autora como a rebeldia, o terrorismo que é viver nas fronteiras, homofobia e consciência mestiça, além de uma abordagem sobre a língua selvagem.

Por que entre-fronteiras?

A questão da fronteira sempre esteve presente na vida de Anzaldúa. Como é

perceptível em seus escritos, ela não trata apenas da fronteira física entre os territórios mexicano e estado-unidense: Anzaldúa utilizou dessa tensão para se entender como ser humano, para se definir como pessoa, para pensar sua cor, sua sexualidade, sua identidade e seu lugar no mundo (ou o seu não-lugar). São nesses termos que ela constrói seu lócus cultural e enunciativo, que determina seu lugar de fala no sentido que Ribeiro (2017) coloca de trazer novas perspectivas que rompam com a construção de uma história única geralmente marcada pela branquitude, masculinidade e heterossexualidade. Assim, como afirma Garcés (2016), “la categoría "frontera es utilizada aquí como grieta simbólica y emocional a través de la que intuir la compleja experiencia pluriversal de la persona mestiza.”

Logo no início da obra *Boderlands*, em um longa citação:

The V.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country - a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal". Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens - whether they possess documents or not, whether they're Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter, trespassers will be raped, maimed, strangled, gassed, shot. The only —legitimate" inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger. (ANZALDÚA, 2012, p. 25-26)

Como se pode perceber, o conceito de fronteira é fundamental no pensamento de Anzaldúa na elaboração de sua teoria da identidade, já que a fronteira, tanto geográfica quanto identitária, é parte integrante da própria autora, de sua vida, seu trabalho e sua relação com o mundo. Sobre essa relação fronteira -identidade, discorre Lobo (2015):

[...] Anzaldúa crê que os dois conceitos de fronteira – geográfica e identitária – são intrínsecos à sua identidade e à de todos os chicanos, impondo a sua

presença eternamente, não apenas porque vive na fronteira geográfica, mas ainda porque a colisão das várias culturas presentes neste espaço é sinónimo de pressão para escolher uma delas e para se definir em termos dogmáticos: anglo-americana, mexicana ou índia. Neste contexto, a fronteira geográfica não é apenas parte da história dos chicanos, mas também do seu quotidiano, convertendo-se na metáfora escolhida pela autora para designar a experiência do seu povo. (LOBO, 2015, p. 99-100)

Nesse sentido, a fronteira é, além de geográfica e identitária, metafórica também, com um carácter híbrido e dinâmico, que é essencial para se pensar nela como um local de energia, de fluidez, de mudança e de revisão dos elementos opostos que a compõem, versando sobre as barreiras/ligações entre pessoas, nações e indivíduos (LOBO, 2015).

Outro ponto importante é a ênfase sobre a fronteira enquanto a poderosa metáfora da “ferida aberta” que enfatiza a especificidade histórica de toda assimetria intercultural entre México e Estados Unidos que Anzaldúa nos apresenta de uma forma especial. Uma fronteira real, de mais de três mil quilómetros, uma das mais cruzadas do mundo que é alvo de polémica contínua, inclusive recentemente, quando o atual presidente norte-americano Donald Trump venceu as eleições em 2017 tendo como uma das principais promessas a construção de um muro na fronteira. Assim, a célebre frase do general Porfirio Diaz (1830 -1915), que governou o México por mais de 30 anos parece continuar sempre atual: “Pobre México. Tão longe de Deus e tão perto dos EUA”.

Entretanto, não se deve pensar a fronteira somente em termos de segregação, uma barreira intransponível que separa o *eu* e o *outro*. Não são nesses termos que Anzaldúa pensa. A autora postula a ideia da fronteira como um lócus de resistência, de ruptura, de implosão e explosão também; onde a mistura encontra um local propício, nas oportunidades de juntar os fragmentos e criar um novo conjunto. Lá, a possibilidade de transgredir as definições rígidas de cultura, nação, sexo ou gênero é real e concreta.

Para compreender melhor os processos de tradução cultural inseridos numa lógica do hibridismo não assimilacionista aos quais Anzaldúa se refere, o conceito de *amasiamento* é imprescindível. Com o objetivo de desestabilizar os binarismos culturais, a autora atenta para a ambiguidade e a indecibilidade que acompanham esses processos nos seus atos tradutórios. Sobre tal conceito, discorre:

As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races). I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings. (ANZALDÚA, 2012, p. 102-103)

Logo no início da citação, percebe-se um termo importante na construção do pensamento de Anzaldúa: o de *mestiza*. De acordo com Costa e Ávila (2005), a nova mestiça possui uma consciência polivalente e uma prática performática/textual transversiva. Segundo as autoras:

[...] nova mestiça opera dentro de uma referência epistemológica distinta do modelo que estrutura as relações entre centro e periferia, tradição e modernidade. Ela é produto da transculturação, sincretismo e diáspora que criam disjunturas entre tempo e espaço (a fronteira) e deslocamentos dos discursos sobre origens e essências. Seu cronotopo é a limiaridade/ interstício e sua prática, a tradução. (COSTA, ÁVILA, 2005, p. 694-695)

É nesse sentido que a figura da *mestiza* atua nos interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas.

A característica mais marcante dos escritos de Anzaldúa que corroboram com a contestação de ser um personagem entre-fronteira é o estilo que a mesma – juntamente com outras *chicanas* – construiu: mesclou vários gêneros textuais e registros discursivos, misturando poesia, autobiografia espiritual e mítica, ficção em vários idiomas (inglês e espanhol castelhano), além da língua indígena Nahuatl e expressões idiomáticas. Assim, o discurso híbrido se define como uma das suas principais marcas na tentativa de criar um novo idioma: a linguagem das *Borderlands*, como a mesma afirma abaixo:

The switching of "codes" in this book from English to Castilian Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of

all of these, reflects my language, a new language - the language of the Borderlands. There, at the juncture of cultures, languages cross - pollinate and are revitalized; they die and are born. Presently this infant language. this bastard language, Chicano Spanish, is not approved by any society. But we Chicanos no longer feel that we need to beg entrance, that we need always to make the first overture - to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurring out of our mouths with every step. (ANZALDÚA, 2012, p. 20)

A necessidade da construção dessa nova linguagem deriva do fato da autora se sentir roubada da sua própria língua nativa ao longo de sua vida, desde a escola, quando o idioma não era ensinado e valorizado, pelo contrário, era tratado de forma pejorativa. Outra importância salientada pela autora é a necessidade da linguagem de denunciar os conceitos culturais dominantes que na maioria dos casos se materializam em relações assimétricas que velam narrativas de opressão e exclusão.

Nesse sentido, a autora assemelha-se a Cusicanqui (2010) que também utiliza várias expressões indígenas para marcar sua posição política como mestiça. Para a autora, no colonialismo, as palavras têm uma função muito peculiar: elas não designam, quando não encobrem importantes realidades históricas. Silvia Rivera Cusicanqui é uma autora de ascendência aymara e europeia, que se autodefine como *ch'ixi*, uma categoria criada por ela como uma forma andina de nomear um povo que não é um simples resultado de um processo de hibridismo, que a mesma caracteriza como um discurso acadêmico fictício. Essas sociedades mestiças são para a autora mais parecidas à noção aymara de *ch'ixi*, a qual se define como um contexto *abigarrado*, manchado, pintado e que se constituem em uma imagem poderosa que serve para pensar a coexistência de elementos heterogêneos que não aspiram à fusão, à mistura e tampouco produzem um elemento novo, superior ou englobante.

Para finalizar as reflexões fronteiriças sobre a autora em questão, encerra-se com a questão da linguagem e da escrita, consideradas instrumentos de sobrevivência para Anzaldúa, meios para se descobrir, se construir e alcançar autonomia. Sobre esse sentimento visceral, desabafa:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. (ANZALDÚA, 2000, p. 232)

Como se pode perceber, a escrita age a nível individual no sentido de aplacar angústias, medos e fraquezas pessoais. No entanto, além desse fato, a literatura de Anzaldúa faz refletir sobre como a linguagem reflete o ser humano em si, seu espírito, sua cultura, seu grupo social, marcado pela posição que este ocupa no mundo: classe social, etnia, posição política, orientação sexual, entre outros. Dessa forma, mais uma fronteira se apresenta no pensamento da chicana quando ela transita entre as linguagens ora querendo que o indivíduo – no caso, a mulher – reflita sobre suas condições de estar no mundo e a sociedade, no sentido de fazer pensar sobre as diferentes realidades sociais que as cercam. Como afirma Bailey (2012):

Esta é uma importante proposta que a autora chicana apresenta por meio de sua obra: ao expor sua vida pessoal — percalços, desafios, obstáculos e vitórias pessoais — ela nos convida a também assumir o risco de nos expormos, a também esmiuçarmos nossa identidade e nossa relação com a realidade social. (BAILEY, 2012, p. 282)

Nesse sentido, fica claro quando Anzaldúa classifica sua obra como *autobiohistoria - teoria*, uma literatura que relaciona o oral e o escrito, a história e o conto, o fato e ficção, a teoria e a prática, na narrativa autobiográfica e historiográfica, além de recontar em seus escritos as vivências pessoais e familiares que juntas formam e ilustram a complexa experiência coletiva da condição feminina.

Considerações finais

Para concluir, aponta-se o quão frutífero são os campos de estudo que realizam a interface da literatura com as ciências sociais. Através não só da personagem de Glória Anzaldúa em si, mas de seus escritos literários que tem dificuldade em serem enquadrados em um único gênero, mostrou-se possível refletir sobre as questões que envolvem a temática das fronteiras por outro ângulo, sem utilizar uma bibliografia mais clássica do assunto.

Conclui-se ainda como as fronteiras constituem-se como chaves para entender as complexas dinâmicas contemporâneas que envolvem novos territórios, linhas, línguas e novas formas de se relacionar. Ainda mais: trata-se de uma chave analítica para compreender o próprio ser humano.

Por fim, ressalta-se a importância de popularizar a obra dessa chicana tão extraordinária que trata de uma variedade tão abrangente em seus escritos, que nos atinge de uma maneira tão íntima. Assim, parafraseando nossa personagem principal continua-se a escrever (seja a escrita acadêmica ou não) para que confrontemos nossos demônios, para que possamos olhá-los de frente e sobreviver para falar sobre eles.

Notas

¹ A questão da estética e da arte também é algo presente em Anzaldúa e que merece ser explorada em trabalhos posteriores.

² Para maiores aprofundamentos sobre essas políticas de morte, ver Mbembe (2018).

Referências

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, Justificando, 2018.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 4 ed. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012.

_____. "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". Trad. Édina de Marco. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Glória (Ed); MORAGA, Cherríe (Ed). *This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color*. New York: Kitchen Table –Women of Color Press, 1983.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(2): 336, maio- agosto/2013. Pp. 659-688. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000200018/25791>>. Acesso em 27 abr. 2018.

BAILEY, Ana Cristina F-P. Estética e Dialogismo: o papel da Literatura na formação da cidadania . *Revista Contrapontos - Eletrônica*, v. 12, n. 3, p. 279-289, set-dez, 2012.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". *Estudos Feministas*, Florianópolis , v. 13, n. 3, p. 691-703, dez. 2005 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 abr. 2018.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p.

171-188, jan. 2002.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiva*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

GARCÉS, Helios F. La nueva mestiza, por fin Gloria Anzaldúa en castellano. Helios F. Garcés. 13/04/2016. *Diagonal Periodico*. Disponível em <<https://www.diagonalperiodico.net/culturas/29997-la-nueva-mestiza-por-fin-gloria-anzaldua-castellano.html>>. Acesso em 26 abr 2018.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

LOBO, Patrícia Alves de C. *Chicanas em busca de território: A herança de Gloria Anzaldúa*. Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura (Estudos Americanos). 2015. Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Anglísticos.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N1 edições, 2018.

MCRUER, Robert. *The Queer Renaissance: contemporary American literature and the reinvention of lesbian and gay identities*. New York: NYU Press, 1997.

NIEMAND, Yolanda (Ed), HART, Patricia (Ed), ARMITAGE, Susan (Ed), WEATHERMON, Karen (Ed). *Chicana Leadership: The "Frontiers" Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press. 2002.

RIBEIRO, Djamilá. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

SURELI, Sara. *Meatless Days*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

ROJAS, Maythee. *Women of color and feminism*. Berkeley, California: Seal Press, 2009.

Recebido em 14 de agosto de 2019.

Aceito em 20 de dezembro de 2019.

Dossiê: Gênero, deslocamentos e fronteiras no/do mundo contemporâneo

Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais

Sofia Favero

Mestranda em Psicologia Social e Institucional – UFRGS
Associação e Movimento Sergipano de Transexuais e Travestis – AMOSERTRANS
Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero - NUPSEX

RESUMO

O presente artigo analisa o deslocamento da posição de “pesquisadas” para a de “pesquisadoras” que tem sido empreendido pelas travestis intelectuais brasileiras. Para discutir essa questão, retoma algumas construções teóricas acerca dos saberes localizados, mas coloca em análise a fragilidade ontológica do conceito de local de fala. Nesse sentido, entende que é necessária a criação de uma ética capaz de conjugar os esquemas linguísticos e cosmológicos das travestis com o cenário científico que se desdobra na atualidade.

Palavras-chave: Travestis; Gênero; Pesquisa; Cosmologia.

In favor of a “pajubariana” etich: the epistemological power of intellectual “travestis”

ABSTRACT

The present article discusses the shift from the position of "researched" to that of "researchers" that has been undertaken by Brazilian intellectual “travestis”. To discuss this issue, it takes up some theoretical constructs about localized knowledge, but puts into analysis the ontological fragility of the concept of “local de fala”. In this sense, understands that it is necessary to create an ethics capable of combining the linguistic and cosmological schemas of “travestis” with the scientific scenario that is currently unfolding.

Keywords: “Travestis”; Gender; Research; Cosmology.

Por una ética pajubariana: el poder epistemológico de las travestis intelectuales

RESUMEN

Este artículo analiza el cambio de la posición de "investigadas" a la posición de "investigadoras" que ha sido emprendida por las travestis intelectuales brasileñas. Para discutir este tema, se toman algunas construcciones teóricas sobre el conocimiento localizado, pero se analiza la fragilidad ontológica del concepto de “local de fala”. En este sentido, entiende que es necesario crear una ética capaz de combinar los esquemas lingüísticos y cosmológicos de las travestis con el escenario científico que se está desarrollando actualmente.

Palabras clave: Travestis; Género; Investigación; Cosmología.

*A memória maldita
aquela ferida na língua
é um corte geográfico*

† † †

*Livrai, Senhor, suas filhas
da herança das travas latinas
que um dia ousaram pensar*

Introdução

No Brasil, travestis e mulheres trans têm sido interpeladas por pesquisas de antropólogos, psicólogos, cientistas sociais e médicos há mais de três décadas. Foi durante os anos 1990 que se tornaram populares alguns empreendimentos realizados com essa população, dentre os quais poderíamos citar *Travesti, a invenção do feminino* (SILVA, 1993), *Damas de Paus* (OLIVEIRA, 1994) e *Travesti: sexo, gênero e cultura entre prostitutas brasileiras* (KULICK, 1998). Trabalhos que serviram para retratar a condição precária em que estavam situadas, expondo os contextos culturais e econômicos que se desdobravam, geralmente, por meio de uma discussão acerca da prostituição na Lapa (RJ) e no Pelourinho (BA).

Ao longo dos anos 2000, outras obras com essa população começaram a pulverizar na academia. Uma nova onda de pesquisadores estava em ascensão, como foi o caso de Benedetti (2005) e *Toda Feita, Bento* (2006) e a *Reinvenção do Corpo*, Lionço (2006) e *Um olhar sobre Transexualidade*, assim como Arán (2006) e *O Averso do Averso*. O campo que antes poderia ser chamado travestilidade passava a atender ao rótulo de “estudos trans” ou “questões trans”. Deixou de existir um foco no trabalho sexual ou na proposta etnográfica, desencadeando uma discussão sobre saúde e clínica. Tratava-se de outro momento para a academia, no qual é possível observar a emergência de disputas pela despatologização do gênero, que estavam sendo reforçadas por diferentes pesquisadores e pesquisadoras dos guias diagnósticos, sendo essa uma crítica incorporada pelos ativismos trans.

Entretanto, ao longo desta década, outras questões têm reorganizado o debate sobre travestis e mulheres trans. A chegada do “transfeminismo” no Brasil, enquanto corrente teórica, conforme aponta Coacci (2014), fez com que fossem atualizadas distintas formas de organização política dessa população, que tiveram início em 2010, mas que ganharam força ao longo de 2014. Se antes era comum encontrá-las envolvidas

majoritariamente em organizações não governamentais ou associações ligadas a questões de saúde sexual, como, por exemplo, o combate ao HIV/aids, a partir daquela data se vislumbravam nos primeiros passos de uma atuação específica para firmação de alianças. Não para dizer que o transfeminismo inaugurou formas de mobilização que antes não eram pensadas, mas para afirmar que ele colocou outros vocabulários para circular – e, assim, conseqüentemente, outras subjetividades foram sendo tensionadas.

Além da aparente relação do transfeminismo com a academia, recentemente tem sido observada uma maior politização da diversidade sexual e de gênero na esfera pública (MARACCI, FAVERO E MACHADO, 2019). Convém destacar, ainda, que esses dois fenômenos são perpassados pelo contexto digital, fazendo com que as mobilizações de pessoas trans excedam os considerados moldes tradicionais de fazer política, ou seja, aqueles que se dão presencialmente, sindicalmente, dentre outros. Poderíamos pensar que o âmbito virtual têm permitido que pessoas trans escrevam e publiquem, ainda que em suas redes sociais, sobre as próprias realidades? Não para afirmar uma ingênua ideia de democratização no acesso à internet, como se de fato tal mecanismo estivesse disponível para todos, mas para considerar essa variável na profusão de debates sobre transexualidade, travestilidade e transgeneridades na *web*. E não somente virtualmente. Poderíamos citar diversas pesquisadoras travestis e trans estão espalhadas pelo Brasil, como é o caso de Bia Bagagli (UNICAMP), Viviane Vergueiro (UFBA), Jaqueline Gomes de Jesus (IFRJ), Emilly Mel Fernandes (UFRN), Alícia Krüger (UEPG), Fran Demétrio (UNB), Megg Rayara (UFPR), Adriana Sales (UNESP), Luma Andrade (UNILAB), Ariane Senna (UFBA), Rebecka de França (UFRN), Marini Bataglin (UFRGS) e tantas outras.

De todo modo, esse argumento é reforçado pelo crescente número de publicações autorais de pessoas trans e travestis. Teríamos *E se eu fosse puta* (MOIRA, 2016) e *Viagem solitária* (NERY, 2011) como exemplos de livros que se tornaram importantes quando o assunto é a produção autoral de pessoas trans. Outros trabalhos têm investido em uma lógica similar, de pensar como as autobiografias trans podem ser interessantes em termos de conscientização, reivindicação e – por certo – mercado. Essa foi uma das apostas de Vergueiro (2016) durante sua dissertação de mestrado, que discutia como as autoetnografias seriam capazes de produzir novos agenciamentos. Há, também, os zines publicados por Jota Mombaça (*Redistribuição da Violência*) e os cordéis (*Sertransneja*) de Tertuliana Lustosa como exemplos de trabalhos intelectuais que extrapolam as paredes formatadas da academia. Contudo, os agenciamentos supracitados se ligam a disputas epistêmicas que, com maior ou menor rigor, têm sofrido algumas simplificações em

termos metodológicos. E o objetivo deste artigo é problematizar as formas que tais agenciamentos podem ser potencializados.

Como pesquisar sem confessar?

Gostaria de evitar o título dessa seção por um momento, para que seja possível, então, falar sobre minha pesquisa de mestrado. Prometo que não será um mero relato sobre algo. Acredito que a cena que irei desenvolver posteriormente diz muito sobre o que seria “local de fala” (RIBEIRO, 2017) e o que seria reconhecimento epistemológico de uma população marginalizada. Sim, o conceito de local de fala pode admitir que aquele que faz alguma coisa com a própria vivência (fala, escreve, analisa, divulga) é capaz de emergir outros saberes. O que se propõe no presente trabalho é que esse surgimento se dê através de outras estratégias teóricas.

Com efeito, estou falando em primeira pessoa. Não é uma decisão impensada, uma vez que busquei, ao longo do processo de escolha de um tema para a pesquisa na referida dissertação, articulá-lo a mim de algum modo. Assim, passei a estudar infância e transexualidade, mas não somente porque fui criança ou fui travesti/trans um dia. Existia um cenário controverso de revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-11), assim como uma série de debates sobre Ideologia de Gênero e Escola Sem Partido no Brasil. As investidas diagnósticas e as ofensivas antigênero estavam regulando o debate sobre “transexualidade infantil”. E diante desse contexto, gostaria de expor algumas trilhas que eu e minha orientadora percorremos ao utilizar diversas perguntas norteadoras como veículos de condução para a pesquisa – aviso, de antemão, que ser travesti era um dado que aparecia em todos eles.

Com o tema “infância e gênero” em mente, nós duas traçamos um longo caminho em nossas discussões. Primeiramente, pensamos no desenvolvimento de uma pesquisa em alguma escola, no sentido de entrevistar os funcionários e compreender o que os levava a classificar alguns estudantes enquanto trans. Compreendemos, contudo, que nem toda e qualquer escola aceitaria de bom grado a presença de uma pesquisadora travesti. Deveria ser uma escola com caráter progressista, então? – pensávamos juntas, nessa tentativa de entender como era um desafio pesquisar estando situada como posicionamento ético e analítico (HARAWAY, 1995). Ainda que, sim, todos os pesquisadores estejam situados.

Adiante, passamos a questionar se não seria mais interessante trabalhar com as famílias dessas crianças identificadas enquanto trans, mas a mesma questão insistia em

aparecer. A presença de uma pesquisadora travesti não faria com que se confirmassem os diagnósticos de transexualidade às crianças das famílias observadas? De fato, não seria de se espantar que uma “psicóloga trans” materializasse as dúvidas (e eventuais certezas) das famílias que tinham filhos(as) aparentemente transexuais, embora essa perspectiva não me agradasse em nada. A penúltima alternativa tinha sido a de entrevistar as próprias pessoas trans, e indagá-las sobre suas infâncias e processos geracionais, mas devo declarar que encarava essa tarefa com bastante resistência, pois já havia sido entrevistada para uma dezena de projetos acadêmicos e achava a ideia de reproduzir essa lógica com outras pessoas trans pouco atrativa.

Decidida a optar por alguma estratégia que não confrontasse meus posicionamentos éticos, ou ao menos alguns deles, tendo em vista já ter percebido que seria preciso lidar com certos níveis de desconforto, acabamos chegando a outro problema de pesquisa. Dessa vez, diferente da proposta inicial, que se destinava a entender como a revisão da CID estava intervindo na infância a partir dos novos diagnósticos em questão, decidimos compreender amplamente os modos pelos quais tanto os discursos e práticas da clínica quanto os discursos e práticas dos movimentos sociais se articulavam na produção daquilo que é chamado de “criança trans”.

O que pretendi ilustrar ao trazer esse processo inicial de elaboração da pesquisa é que fui convocada pelos mais diferentes campos a anunciar quem eu era. Mas o retorno dado a isso não foi simplesmente responder à indagação “de onde você fala?” com a afirmação do meu lugar de travesti. Sou travesti. Ou então: sou nordestina. Isso eu já sabia. Apesar de tais marcadores terem alguma relação com o fato de encontrar adversidades ao longo da pesquisa, não bastaria sobressaltá-los. Em outras palavras, não é o suficiente dizer quem se é ou de onde se fala. É necessário que esse dado consiga ser articulado com o processo metodológico da pesquisa.

Sendo assim, “escola”, “clínica” e “família” eram espaços que tinham algo em comum, pois reagem à minha posição enquanto travesti de modos que provavelmente não reagiriam caso a pesquisadora fosse cisgênera. Cis, de acordo com Jesus (2015), diz respeito às pessoas que se identificam com o gênero atribuído ao nascer. Não obstante, é preciso complexificar essa definição, pois a cisgeneridade não diz respeito apenas a um processo subjetivo, mas a uma ordem política. Conforme traz Vergueiro (2016), trata-se de um conceito que caminha em paralelo a produções sobre branquitude e heteronormatividade, fazendo com que o entendimento de “cisgênero” não possa ser somente o de alguém que se identifica como tal, mas como alguém que é endereçado a

diferentes lugares devido ao fato de ser cis. Cabe, então, considerar a cisgeneridade como um marcador atuante no tecido social, fabricando reconhecimento epistêmico para uns, todavia, alienação para outros.

Talvez essa sentença soe bastante categórica. Por certo, um pesquisador cisgênero provavelmente ainda geraria algum tipo de agitação ao entrar em uma escola brasileira para pesquisar gênero e sexualidade com jovens. Quem sabe fosse possível que ele, ao invés de utilizar nomenclaturas como LGBT ou homossexualidade, passasse a falar somente sobre “diversidade humana” ou “respeito às diferenças”. Mas como se daria a mesma situação diante da atividade laboral de uma pesquisadora travesti? Seria semelhante seu processo de submissão de pesquisa a algum campo educacional? Essa teria chances similares de recorrer a estratégias de vocabulário para mascarar o teor de sua pesquisa? Ou, então, ainda que em um campo igual, obteria dos entrevistados o mesmo tipo de retorno? Os estudantes e funcionários se comportariam de maneira genérica frente a ela?

Entendendo que esses questionamentos podem delinear contornos de adversidades bem específicas entre pesquisadores *cis* e *trans*, é necessário pôr em prática uma metodologia capaz de fazer algo com tais obstáculos – não de priorizar o ato de falar sobre eles. Nesse sentido, dizer “sou travesti” é uma informação que pode ter pouca utilidade quando desacompanhada de uma contextualização com a pesquisa. Se esse ou outros marcadores aparecem somente para informar à leitora quais são os traços identitários de quem escreve, podem se tornar descartáveis em termos metodológicos, tendo em vista que as relações da/na pesquisa estariam sendo perdidas de vista, logo, situadas fora de análise.

Testemunhos profanos

O que está em questionamento não é se o uso político da vivência pode desencadear em produções epistemológicas interessantes, mas que para fazer uso político de algo é preciso que esse algo seja historicizável, isso é, que esse algo possa se conectar. A vivência deve ser relacional. Sobre isso, Fassin (2003), ao pensar o governo pelos corpos, desenvolve algumas críticas acerca das políticas de reconhecimento direcionadas a pobres e imigrantes no território francês. Tais processos de reconhecimento são chamados pelo autor de política do relato, uma exigência para que as classes populares recorressem a seus passados de sofrimento para acesso a serviços de saúde e assistência social. O que a política do relato subentendia era que os solicitantes que estavam em busca de auxílio financeiro

estatal precisariam, sobretudo, se submeter de algum modo a narrativas de miserabilidade social. Ao falar sobre como sofriam, estariam justificando a intervenção do Estado, que estabelecia uma relação de troca com os subsídios.

No entanto, a maneira pela qual suas provocações se articulam com o tema do “local de fala” é que, ao entrar em contato com estratégias ativistas ou metodológicas mais atuais, que seguem o sentido de “exposição de si” para produção de conhecimento, podemos encontrar indícios das lógicas de testemunho criticadas por Fassin (2003). Em uma pesquisa, os sujeitos não deveriam meramente testemunhar quem são ou informar de modo superficial de onde falam, uma vez que isso pode ser contraproducente, reforçando a cristalização do lugar de vítima. Com isso em vista, quais seriam as formas analiticamente mais interessantes para reivindicar uma posicionalidade? Basta dizer nas primeiras linhas do trabalho que é branco, homem e cisgênero para pagar um pedágio? É o suficiente informar que é negra, trans e lésbica para fazer com que um trabalho leve em consideração, de fato, esses marcadores? Sem resposta fácil a essas questões, como tornar o lugar de fala (RIBEIRO, 2017) difícil de ser capturado?

Torná-lo difícil de ser capturado não diz sobre, necessariamente, agir como se não falássemos de algum lugar, mas ir além dessa previabilidade. Conforme traz Butler (2015b), “não sou obrigada a adotar formas estabelecidas de formação do sujeito, tampouco a seguir convenções estabelecidas para me relacionar comigo mesma, mas estou presa à sociabilidade de qualquer uma dessas relações possíveis” (p. 147). Isso significa pensar que as relações são primordiais para uma investigação analítica, mas que os *a priori* sobre si não dizem muito sobre o percurso de uma pesquisa. Pelo contrário, esperar que a informação “sou trans” funcione isoladamente como uma justificativa é uma postura capaz de enfraquecer a posição da transexualidade no trabalho.

Assim, se assumimos que o local de fala tem se dado mediante uma verdade que é impressa no corpo, mas não só de uma verdade, tal como de uma obviedade, poderemos estar reconhecendo que ele performa uma realidade política tributária à generosidade do Outro. Por conseguinte, se o local de fala diz sobre o que a pessoa é, não necessariamente sobre como essa pessoa circula, ele estaria dependendo de uma escuta altruísta? Mas, mais do que isso, seria capaz de entendê-lo como um conceito que se posiciona de modo a garantir uma estabilidade narrativa sobre si? Contudo, conforme entendemos que esse processo sobre narrar “eu” não é apenas coberto de ruídos, como também impossível de ser realizado em totalidade (BUTLER, 2015b), nos colocaremos frente a alguns problemas.

Primeiro, poder falar sobre experiências consideradas privadas pode se tornar não mais um recurso, mas uma obrigatoriedade. Espera-se que travestis e mulheres trans posicionem-se subjetivamente em seus empreendimentos acadêmicos, como se a alternativa da privacidade se tornasse uma impossibilidade para as mesmas. Segundo, ao passo que é esperado de alguns sujeitos que saiam do “armário” em suas trajetórias acadêmicas, esse estímulo seletivo – na ausência de uma palavra mais adequada – poderia deixar subentendido que outros pesquisadores não precisam fazer o mesmo? Nesse sentido, estaríamos em concordância que local de fala, dentro das ciências humanas, tornou-se uma expressão com sentido aproximado de encaixar a si mesmo conforme os moldes de uma história triste ou marcada por desigualdades?

Evidentemente, alguns lugares na academia não considerariam como úteis os ditos conhecimentos situados (HARAWAY, 1995). Contudo, ainda que fora desse campo de atuação, nos surpreenderíamos em encontrar pessoas trans e travestis sendo anunciadas como pioneiras nos mesmos espaços? Por exemplo: primeira transexual formada no curso de engenharia elétrica, ou primeiro homem trans formado em artes visuais. Mesmo que suas pesquisas não se destinem a discutir a transexualidade ou que não se coloquem como transexuais em seus trabalhos? Determinados nichos de produção de conhecimento, apesar de supostamente distantes das críticas à “neutralidade científica”, podem desencadear em processos parecidos de celebração e relevância.

Não para afirmar que tais comemorações são irrelevantes, uma vez que os próprios sujeitos podem estar em pleno comando da divulgação de seus pioneirismos, mas para pensar que, mesmo que o local de fala não apareça do mesmo jeito em uma área tida como distante das humanidades científicas, em determinados momentos, ele ainda está lá. Algo que pode ser interessante, só que também pode revelar, em sua alteridade, a maneira pela qual a norma retorna ao seu lugar de segredo. Dessa forma, aqueles que não são necessariamente marcados por percursos vitais tidos como “sofridos” ou que não trazem consigo os aspectos identitários necessários, podem ter acesso negado a suas autobiografias. É notório que pessoas cis, brancas e heterossexuais não seriam impedidas de usar experiências pessoais para explorar dados de pesquisa, essa é uma questão considerada por mim. O que se questiona é se o produto de tais experiências estaria (poderia estar) próximo de uma sujeição, dada a não-obrigatoriedade que se revela no que diz respeito à *autobistória* de pessoas, entre aspas, hegemônicas.

Pois, para Fassin (2003), no instante que justificar biograficamente aquilo que se faz torna-se um imperativo, para quem essa estratégia seria facultativa? Ou então, para quem

ela seria contestada? De acordo com o autor, tal exposição de si é promotora de muito ruído, mas de poucas nuances. Em consonância com o que tem sido discutido no presente artigo, que é a busca por um contorno político e metodológico afastado dos formatos testemunhais, pensa-se que a utilização do local de fala dentro de termos superficiais é capaz de redobrar a vitimização. Aqui, o sentido de vitimização redobrada fala sobre simplificação e esvaziamento de estratégias feministas pela parcialidade em um texto. Algo que não é dito para culpabilizar aqueles que o utilizam em suas trajetórias universitárias, mas para fazer coro por uma organização transfeminista ciente dos limites e perigos de um endereçamento apressado.

Aliás, qual subjetividade se coloca em questão após ter sido feita imperativa a submissão de corpo e alma às amarras da academia? De quais formas algumas profissões que lidam diretamente com o que há de sigiloso, como seria o caso da psicologia, por exemplo, podem circular pelo palco do local de fala? Quem deve fornecer o campo privado à política? Parafraseando o conhecido ensaio de Spivak (1985): pode a psicóloga travesti se calar? Não está sendo dito para que a vida prévia seja colocada fora de análise, mas para que se entenda como a sugestão pela localização da fala produz uma subjetividade (FASSIN, 2003). E se está sendo falado sobre um processo de subjetivação, o que se posicionar ou não se posicionar revelam é que alguns têm história para contar, de acordo com tal lógica, só que essas histórias não podem se resumir ao cumprimento de uma apresentação burocrática: essa sou eu.

Se o “eu” não pode ser contado em sua totalidade (BUTLER, 2015b), como o local de fala (RIBEIRO, 2017) indica presumir, ele poderia ser profanado? Uma das propostas centrais de Butler (2015a), ao longo do seu conhecido livro *Problemas de Gênero*, é refletir sobre a categoria mulher. Ainda no primeiro capítulo, a autora discorre sobre proposições caras aos feminismos, sendo a representação uma das lutas consideradas centrais. Entretanto, para Butler (2015a), diferente do que propunha o feminismo hegemônico de sua época, lembrando ter sido esse um texto da década de 1990, mas que apresenta continuidades com a perspectiva atual, era necessário repensar o que se entendia por representatividade. Curiosamente, o sujeito “mulher” como demanda política produzia alguns limites, dificultando a atuação de marcadores raciais, sexuais e de classe.

O que a autora propõe é que, de modo paradoxal, seria preciso deixar de presumir a mulher como uma unidade de defesa política, deixando de tomá-la como sujeito do feminismo, pois talvez, somente assim, seria possível pensar em um projeto representativo que não traçasse limites sobre a feminilidade. Uma vez definida a categoria mulher, outras

mulheres estariam fora da luta pela igualdade de gênero? Assim como a representação, outros campos implicam em grandes despesas ao feminismo, tais como as noções de *publico* e *privado*, bem como de *autonomia* – conceito amplamente criticado na obra butleriana (2015b). Autonomia não deve ser compreendida como um dar-se conta integral sobre si mesmo (MARACCI, FAVERO e MACHADO, 2019), mas como uma possibilidade de produção autoral que reconheça a artificialidade desse processo.

Não se trata mais de considerar o relato como uma realidade ortodoxa, mas como algo que se performa (BUTLER, 2015a) e se altera conforme se conta. Dessa forma, é problematizada a autoridade da experiência nas disputas epistemológicas. Conforme afirma Joan Scott, feminista conhecida por abordar os modos de visibilizar a experiência, tal recurso é insuficiente para dar conta de um relato. Os indivíduos não detêm a experiência, todavia, sim, eles é que se constituem através das mesmas (SCOTT, 1999). Para a autora, tornar uma experiência visível através da perspectiva de um grupo tido como minoritário pode expor como funcionam os mecanismos opressores, mas não necessariamente a lógica dos mesmos mecanismos.

Nesse sentido, a experiência é um modo de produção de conhecimento, mas não pode ser tomada como evidência autorizada, pois ainda é incapaz de dar conta de questões sistemáticas e estruturais de dada sociedade. De modo oposto, estaria sendo desconsiderado que pessoas trans e travestis são capazes de discordar entre si, ou que, então, podem agir contra os interesses da própria comunidade – se é que é possível assegurar a existência de tal comunidade em primeiro lugar. Essa ideia, levada à radicalidade, reconhece que o mandato quase assumido por Thammy Miranda é controverso, homem trans e pessoa pública brasileira que concorreu pelo Partido Progressista (PP). O mesmo partido que é reconhecidamente engajado na luta contra aquilo que alguns setores conservadores chamam de *Agenda Gay*. Quer dizer, é possível ter uma experiência de subalternidade e atuar na contramão de seus próprios pares, uma vez que, embora presumida coerência, o local de fala deve ser entendido como contraditório.

Rogai por nós, saberes situados

Abordagens feministas racializadas, ou que se reconhecem como racializadas, pelo menos, como seria o caso dos feminismos negros, efetuaram ao longo da história alguns empreendimentos interessantes para pensar a produção autoral. A interseccionalidade, pensada por Crenshaw (1989) atestava uma correspondência entre sexo e raça. Aquilo que

a autora denominou de “multiplicionalidades” da experiência dizia respeito à possibilidade de analisar um contexto sem priorizar um marcador acima do outro. Assim, ser mulher pode pesar em dadas situações, mas em outras situações o fato de ser negra pode ser um catalizador mais decisivo. Nenhum desses lugares está antecipadamente na vertical.

De todo modo, essa possibilidade de produção de si entre a desigualdade foi também debatida por Collins (2016) que, em seu artigo sobre a *Outsider Within*, apostou no aprendizado a partir do conhecimento produzido pelas mulheres negras, que estavam dentro e fora, como uma condição estrangeira. Conforme traz a autora, ao discutir como os campos pessoal e cultural se relacionam: “a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada” (COLLINS, 2016, p. 123). Por esse ângulo, estabelece-se um estrangeirismo com a pesquisa, uma vez que o clássico dualismo “pesquisadora” e “objeto da pesquisa” passam por uma reorganização, ou posicionamento (HARAWAY, 1995).

Essa condição estrangeira, embora não seja propriamente a que Patricia Hill Collins esteja se referindo, lembra a realidade das travestis e transexuais brasileiras, que migram para contextos europeus – geralmente – em busca de outros destinos financeiros: as europeias (BENTO e PELÚCIO, 2012), como são conhecidas. Ser imigrante não é uma realidade distante para mulheres trans, pelo contrário, é uma de suas possibilidades ontológicas. Apesar de que não é a esse tipo de trânsito que se refere Collins (2016), a travestilidade ventila determinadas ambiguidades, aquilo que Butler (2012) denominou de exterior constitutivo. Elas não estão fora da norma, mesmo em situações de vulnerabilidade, mesmo na margem.

Reconhecer como os marcadores sociais da diferença põem em visibilidade o exercício da desigualdade foi um ponto de vista amplamente defendido por Avtar Brah (2006). Esse olhar interseccional diz respeito à compreensão de que o sujeito sofre impactos sociais das mais variadas esferas (políticas, culturais, pessoais) devido a sua posição em dada sociedade (BRAH e PHOENIX, 2004). Dessa forma, compreende-se que existe um acesso diferenciado na vida cotidiana, permeado pela dinamização frequente de algumas hierarquias, dentre as quais as travestis estão profundamente imbricadas. Não significa informar que a interseccionalidade é um somatório de pertencimentos, pois é preciso enxergar o sujeito como um todo que é complexo e que está em constante atualização (NOGUEIRA, 2017).

Penso em recorrer a uma cena, partindo do princípio de que sei que aquilo que irei escrever pode ser colocado dentro de um campo de “emoções” e não de um campo analítico (VERGUEIRO, 2016). E que, além disso, estou pensando a cena não como uma verdade literal, mas um “fazer algo” com o passado a partir da questão lançada por Butler (2017, p. 147): “que lugar existe para um ‘eu’ no regime discursivo em que vivo?”. A tensão da autoridade não está suprimida. Permaneço apreensiva, como se fosse “menos” pesquisadora ao me utilizar como recurso, mas recorro de Evaristo (2006) para pensar que a escrita pode ser uma vingança, que a escrita pode ser uma *escrevivência*, que a escrita pode ser solidária. Não para assegurar uma suposta simetria com as mulheres negras, uma vez que a *escrevivência* em seu *ethos* é um instrumento racializado, mas para pensar que existem pontos de vista que deixam “rastros” ao longo de um texto: seria esse o caso das travestis brasileiras? Se a *vivência* é uma sujeira acadêmica, decido deixar uma mancha em meus escritos.

Estava em minha graduação, estagiando em uma escola de orientação católica. De fato, talvez já tenha sido de ampla compreensão que a abordagem desse artigo tem sido voltada a um vocabulário cristão, desde a epígrafe aos títulos dos segmentos, pois é onde reside minha fé irônica (HARAWAY, 2000). Que o colégio fosse católico é um dado que não diz muito, mas aos poucos fui compreendendo que essa postura religiosa repercutia em rejeição a temas como gênero e sexualidade. Mas, mais do que isso, me vi diante de uma situação curiosa. Do começo ao fim da experiência, não troquei mais do que sorrisos com o diretor da instituição, que era um padre. Tinha receio de que o campo fechasse as portas caso percebessem que uma graduanda travesti estava convivendo com os demais estudantes. Não receio apenas por mim, mas pelas outras estagiárias (no caso, mulheres cis) que haviam sido alocadas comigo. Assim, permaneci calada na maior parte do tempo do estágio.

Costumava me comunicar apenas com as outras estagiárias e com minhas duas supervisoras, tanto a de campo (psicóloga escolar) quanto a de graduação (psicóloga e professora). Eram duas. Às vezes, via que alguns alunos percebiam que eu era travesti, e que riam daquilo. Ou seja, que riam de mim. Não é que tenha algo engraçado em minha aparência, mas penso que o riso, naqueles momentos, representava uma forma de violência. Eu não comentava isso com minhas supervisoras. Ao longo do semestre, fui me acostumando com o voto de silêncio que havia sido educadamente fornecido a mim. Até que fizemos uma intervenção genérica com os alunos de uma sala, sobre como devemos “*aceitar uns aos outros da forma que as pessoas são*” – ainda assim havíamos atingido o limite do

possível. Sabe-se que ao fim de um estágio curricular é produzido um relatório, ao menos foi assim em minha época.

E após uns meses de quietude, sentei-me e decidi escrever um relatório sobre como, mesmo sem poder falar os termos “gênero” e “sexualidade” de maneira aberta, essas questões apareciam o tempo todo no contexto escolar. Quando o relatório foi corrigido, me lembro de ter sido chamada para conversar. Não existiam problemas na escrita. Teoricamente estava coerente. Mas a supervisora me questionou sobre o que é que estava acontecendo comigo, pois havia sentido que meu texto estava muito inflamado. Respondi algo relativo a ter escrito sobre o que o campo tinha me mostrado. Perguntou se eu estava bem. Não da forma que costumeiramente se pergunta: como vai você? E sim no sentido “você está bem?” com as sobrancelhas incrédulas e enrugadas, que deixa na boca um gosto amargo de cobrança.

A conversa não rendeu muito. Saí de sua sala achando que eu deveria ter lidado com as situações de outra forma. Que talvez devesse ter explicado que alguns estudantes riam de mim, ou que eu não interagira com os funcionários, pois tinha medo de criar uma situação constrangedora. Enfim, nada disso foi falado naquele momento. O ponto é que tal cena caberia como reflexão de algum pesquisador cisgênero com bastante facilidade, mas aqui parece que ela vem carregada de um estranhamento. Posso ouvir o eco “você está bem?” na cabeça da leitora, mas, sim, tranquilize-se: estou bem. Tampouco estou relatando tal situação para que sirva de exemplo de má ou boa conduta pedagógica, uma vez que tive bons encontros com a mesma supervisora. Guardo, até hoje, grande admiração.

A proposta reflexiva que a cena desencadeia não é se professores estão preparados para as alunas travestis e suas entradas em campo, mas quais campos se abrem às pesquisadoras, estagiárias e intelectuais atravessadas pela travestilidade. Ribeiro (2017) situa que o local de fala “não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (p. 64). Embora a situação supracitada refira-se literalmente a uma não emissão de palavras, a um “voluntário” silêncio, ter falado ou existido naquela escola não faria necessariamente com que o relatório produzido me considerasse na análise. Poderia ter escrito sobre outras matérias da psicologia, que seriam amplamente aceitas pelo quadro educacional: ansiedade, orientação vocacional, depressão.

A questão é que, ainda que calada, constaram naquelas páginas do relatório os risos e dedos apontados em riste para mim, porque estava em jogo a análise daquilo que somente eu poderia ter visto (HARAWAY, 1995), tendo em vista que foi na relação da

travestilidade com a cisgeneridade que se produziu e que se fez surgir isso que só poderia receber o nome de violência. E é na *relação* que se analisa tal cena, pois a *afirmação* isolada, apesar de sedutora, produz uma realidade política frágil (FASSIN, 2003). Embora “local de fala” como conceito possa servir para visibilizar alguns mecanismos de violência, ele não deve ser a “reprodução e transmissão de um conhecimento ao qual se chegou pela experiência, mas sim a análise da produção desse conhecimento” (SCOTT, 1999, p. 20). No final, a aposta na intelectualidade travesti recorre a outras saídas para o problema da autoridade vivencial, que perpassam ser uma inconformada estrangeira vingativa (VERGUEIRO, 2016; COLLINS, 2016; EVARISTO, 2006).

Pregando a ética do pajubá

Recentemente, o Pajubá – de tradição yorubá e nagô (LIMA, 2017) – se popularizou após o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) ter apresentado uma questão sobre o tema. Com a pergunta acerca de qual característica dá ao pajubá o *status* de dialeto, o ENEM do ano de 2018 apresentou a linguagem adotada pelas travestis aos estudantes que faziam a prova. Para uma estimulante leitura sobre a proximidade das travestis com a religiosidade de matriz africana e os terreiros, ler o trabalho empreendido por Fernandes (2013). Na academia, o pajubá já foi utilizado por diversos pesquisadores que se interessam pelos estudos raciais, sexuais e de gênero, como é o caso da Pesquisa-Aquendação de Pocahy (2013). O autor classifica essa metodologia como aquela em que o pesquisador reconhece a sexualidade enquanto um modo de investigação.

Aquendar, na sociabilidade das travestis e mulheres trans, costuma dizer respeito ao processo de *trucar* o próprio genital com alguma roupa íntima apertada. Em alguns contextos, todavia, *aquendar* vai dizer respeito a perceber algo. “Aquenda isso, mona!” – seria uma sentença facilmente traduzida como “veja isso!” ou então “esconda isso!”. Já o termo *trucar* pode significar conservar, guardar, enganar. “Para de truque” – poderia ser o mesmo que “para de mentir pra mim”, por exemplo. Bom, superada essa breve explicação, uma vez que meu objetivo não é dar uma aula sobre o dialeto, volto a justificar o uso daquilo que irei chamar de ética pajubariana.

Como classificariamos uma ética? Seria prudente afirmar que para Canguilhem (2012) a normatividade vital configurou-se como um preceito ético? Ao passo que Butler (2017) recorreu à precariedade para mediar uma ontologia social da vida, ou seja, uma ética, Foucault (1997) teria tido um pressuposto ético ligado ao cuidado da verdade? Mais

além, o que faz com que o pajubá se torne um mecanismo ético em alguma medida? De fato, pensar uma ética pajubariana não é somente um modo diferente de chamar determinada postura política frente uma pesquisa, trata-se também de reconhecer as apurações marcadas pela travestilidade como encadeadas pela relação que elas têm com seus campos, ou seja, conforme uma cosmologia específica.

Não é apenas a transgressão da linguagem que está em debate, mas o tangível rompimento com um modo “seguro” ou “estável” de obtenção de dados. De fato, segurança e estabilidade não condizem com praticamente nenhum projeto investigativo, às vezes, é o oposto, o caos, que costuma dar o tom. Todavia, se a mera aprovação para pesquisar em campos hospitalares, ambulatoriais, educativos, dentre outros, leva em consideração antecipadamente a presença de pesquisadoras travestis, o que está em discussão não é só um jeito incomum de classificar a exclusão, mas a nomeação de protocolos bastante materiais que são disparados através do contato com esse lugar de enunciação. A presença de travestis pesquisando a própria realidade, como em serviços de saúde especializados em transgenitalização pode causar algum estranhamento na própria equipe do espaço, levando em consideração a saída da tradicional posição de atendida/usuária?

Caso a resposta a essa pergunta seja positiva, estaríamos reconhecendo a necessidade de um impulso metodológico capaz de considerar tais deslocamentos. Por esse ângulo, uma ética pajubariana pressupõe o compartilhamento de coisas que não precisam ser explicadas, pois se dão em outro campo da experiência. Por exemplo, quando fui questionada se “estava bem” pela minha supervisora, não estava implícita apenas uma ideia de que sofri no campo e que transpareci isso na escrita do relatório de estágio, mas estava presumido que eu havia levado coisas “pessoais” para meu processo de pesquisa. E que isso era ruim. Você está bem? – talvez pudesse ter sentido de: você não soube lidar com suas próprias questões. Nessa lógica, a travestilidade sempre foi uma questão, e grande parte daquilo que apareça após isso vai encontrar um jeito de conectar-se a ela. Embora o contratempo não fosse psíquico, mas institucional. A pergunta mais adequada seria: alguém, nas condições em que foi recebida pelo campo, teria como estar bem?

Pajubar a ética é cavar outras hipóteses, mudar a forma de fazer perguntas. E não significa que tal perniciosidade pode ser feita apenas pelas travestis, pois até pelos que com elas se envolvem em seus cotidianos laborais são capazes de fazê-lo. Ora, um simples “estou contigo” ou “estamos juntas” ditos por alguém em posição de docência a uma aluna travesti já é uma conduta pajubariana. Não é um arranjo que funciona

superficialmente, que está operando em um plano abstrato. É o oposto. A ética a que me refiro presume a criação de relações conscientes a respeito da repercussão da transfobia no cotidiano das pessoas trans, seja no Direito, na Psicologia, na Medicina, dentre outros âmbitos. Não para culpabilizá-las, ou culpabilizar a si mesma, mas para que se reconheça que existem coisas que apenas as travestis terão acesso, ou que somente serão dirigidas a elas. Em seu livro *O Nascimento de Joicy* (2015), a jornalista Fabiana Moraes relata ter sentido um mal-estar ao observar os constrangimentos que eram destinados a Joicy, durante o tempo em que a acompanhou na busca pela cirurgia de redesignação sexual.

Colocam-se as relações como centrais para condução de um estudo, pois não basta *queerizar* um tema, chocar porque estuda travestilidade, mas entender que até mesmo o exercício de aplicar questionários se altera quando há um deslocamento de pessoas cis para pessoas trans. Recentemente, a notícia que relatava uma situação vivida por uma transexual que estava buscando emprego repercutiu nas redes sociais (REDDIT, 2019). Nas mensagens, era possível ver que ela foi assediada por um funcionário da empresa pelo aplicativo *Whatsapp*, que havia conseguido seu contato no currículo que ela tinha deixado no supermercado em questão. Essa situação fez com que eu recordasse de quando foi montado em Aracaju um curso pré-vestibular gratuito a LGBTs. Tal curso se chamava EducaTrans e era mantido pela Associação e Movimento Sergipano de Transexuais e Travestis (AMOSERTRANS), da qual faço parte até hoje.

Em uma das artes de divulgação do curso, colocamos meu número e o número de telefone de outra integrante da associação, para que as pessoas que tivessem interesse em participar do curso pudessem entrar em contato. Dias depois, dois rapazes já haviam me adicionado em busca de algum encontro sexual. Não tenho certeza se o mesmo aconteceu com a outra integrante, mas lembro de comentar com o grupo que estava considerando retirar o *flyer* da página virtual da associação. Essa mesma situação seria vivenciada por serviços ambulatoriais institucionais, que se utilizam dos mesmos recursos de divulgação de seus ofícios? Em suposição negativa a essa indagação, isso faz com que até as atividades protagonizadas por travestis repercutam de maneira específica, conforme aquelas que dizem respeito a um campo de feminilidade.

Como pensar, nesse sentido, em estudantes trans na iniciação científica? Em situação de pesquisa, considerando a possibilidade de realização de algum questionário com a população em geral, seria arriscado indagar se, a depender da identidade de gênero do discente, algumas entrevistados podem não querer participar da pesquisa? Ou então que poderiam vivenciar contextos de assédio e sexualização, ainda que enquanto

pesquisadores e pesquisadoras? A essa ambiguidade Glória Anzaldúa (2005) deu o nome de consciência mestiça. Sua proposta era a de reconhecer a habitação nas fronteiras, pensando como ser “chicana” em um contexto norte-americano significava estar “lá” e “aqui” simultaneamente.

Similar ao envolvimento do pajubá com o português, Anzaldúa (2005) promoveu uma mistura do inglês com o espanhol, mas não qualquer espanhol, pois se tratava de um dialeto “chicano”. Com isso em mente, a autora se apropriou da classificação “chicana” que costumava ser acionada para rebaixá-la no território estadunidense. Tal perspectiva é útil para fortalecer uma ética pajubariana, que é, sobretudo, um modo de questionar quais são as aberturas, ou melhor, quais são os *desaquendamentos* que um campo dispõe às travestis intelectuais? Quais espaços são negados a elas? Os desmembramentos do corpo detêm qual relevância diante dessa mesma ética? O que pode e o que não pode ser feito com um texto? Qual tipo de conhecimento é considerado academicamente relevante e qual tipo de conhecimento é considerado emotivo ou sentimental?

Pleitear a ética do pajubá consiste em macular a neutralidade cisgênera. Ela representa uma postura que não dá *ekês*, ou seja, que não se ausenta, pois é uma espectadora assídua desde o processo de elaboração de uma pergunta de pesquisa até a análise dos dados, escrita, defesa, enfim. Pajubar uma ética é um movimento que indica o corpo ao exame, mas que também se vale das alianças para profusão de conhecimentos. Em última instância, uma ética pajubariana às vezes está *aquendada* em campo, coberta de silêncios e reflexões, para que seja possível *desaquendar* em casa, na avenida, nos espaços de convivência entre travestis. Pois tal dialeto aqui se refere a uma prática, não somente a um vocábulo (LIMA, 2017). Pajubar é subjetivar. E, então, estranhar quem nos estranhou.

Travestilizar a ética. Pajubar a ética. *Aquendar* a ética. Tais processos metodológicos convocam quem pesquisa para que fale sobre as margens, visibilize os agenciamentos da violência, que sejam admitidas as intelectualidades das pistas, dos *sites* e das pensões. São processos que demandam que as epistemologias da navalha, do *picumã* e do *xuxu* sejam constatadas, que se exponham as tradições diagnósticas, noções de adoecimento e bem-estar, que sejam reconhecidas as cosmologias da travestilidade como esquemas específicos de apreensão do mundo. Não para dizer que a intelectualidade em questão aspira ao centro (MARCONI, 2017), entendendo aí “intelectual” em um sentido clássico, pois o que se aspira é justamente a perturbação desse modelo de ciência hegemônica e apática.

Especialmente, quer dizer que não nos tirem por doidas, considerando que não está em jogo a dualidade entre “normal” e “patológico”, mas uma posição marginal na

produção científica (COLLINS, 2016). É um alerta aos endereçamentos que situam tais análises como sentimentais, como se não fossem também resultado de um encadeamento cognitivo. Sobre isso, Fernandes e Assunção (2018) tecem grandes contribuições ao pensar a epistemologia do barraco, uma ferramenta de luta capaz de atuar na disputa por agência. Assim, a neutralidade não nos cabe. Pois sim, a escrita tem sentimentos. Sim, o texto é corporificado. Há revolta entre os parágrafos, mas ela não se rende às saídas fáceis, pois nada está dado em uma pesquisa. O lugar de enunciação não está garantido. Daí nasce a vontade de ser blasfêmia (HARAWAY, 2000), pois ela nos protege dos lugares comuns. Da mesma forma que se rivalizou com as forças policiais e da ditadura, pajubar-se eticamente é rivalizar com as tecnologias acadêmicas, pois há de se querer justiça às travestis latinas que possuem histórias privilegiadas sobre esse Brasil.

Ritos finais

Deslocar-se da posição de pesquisadas para a de pesquisadoras tem sido uma cláusula para as travestis universitárias. De fato, em terras tupiniquins, diversas dicotomias do ensino superior estão em processo de revisão a partir da entrada cada vez mais frequente da travestilidade nas graduações e pós-graduações. A subversão do modo de promover assistência a essa população, que agora não obedece mais somente à saúde, está resultando em articulações na área da educação. Vemos, nesse sentido, instituições que estão adotando, ainda que em seus núcleos de pesquisa, políticas de ações afirmativas voltadas especificamente a travestis e pessoas trans – como seria o caso da UFBA, UNILAB, UFRGS e tantas outras.

Esse novo quadro dinamiza o acesso a produções teóricas e a pesquisas. Entretanto, não deixa de considerar alguns limites metodológicos de uma escrita em primeira pessoa. Ao longo deste artigo, busquei defender a ideia de que é necessário romper com a lógica do testemunho, que tem se mostrado capaz de redobrar a vitimização, abreviando o recurso autobiográfico. O objetivo, portanto, é o de avançar em uma política articulatória, que pensa o relato não como uma evidência autorizada, mas enquanto resultado de uma troca que tem estrada. Ou seja, que deve ser historicizada. Assim, não basta contar sobre o “eu”, aliás, não adianta muito contar sobre o “eu”, porque esse “eu”, dentro de uma perspectiva butleriana (2015b), precisa ser “desapossado” de si mesmo. Não há garantia. E ele não detém a jurisdição que o lugar de fala dá indícios de deter, fazendo com que a presente disputa se consolide em torno de uma concepção de sujeito.

Não se trata, todavia, de descartar a autohistória como se ela não pudesse ser condutora de reflexões, mas de manter a tensão vigente entre a sua performatividade (estamos fazendo algo com a memória) e o risco de sua cristalização (ser vulnerável não é necessariamente o mesmo que ser vítima). Nas entrelinhas, pajubar a ética aparece como uma estratégia que retoma a posicionalidade enquanto metodologia, para então compreender as fragilidades ontológicas de uma anunciação (des)articulada. Por fim, o desafio é o de criar uma postura literária capaz de recorrer ao corpo para a fabricação de saídas criativas, que consigam conjugar a violência estrutural, que ainda permeia muitos campos investigativos, em uma gramática poderosa – não seria esse o caso de um dialeto das esquinas?

Referências

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, Dec. 2005.

ARÁN, Márcia. *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENJAMIN, Harry. *The Transsexual Phenomenon*. New York: Julian Press, 1966.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.

BENTO, Berenice; PELUCIO, Larissa. Vivências trans: desafios, dissidências e conformações - apresentação. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 485-488, Aug. 2012.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, Junho, 2006.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Ain't a Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*. v.5, n.3, p.75-86, 2004.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que Importan: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. -2ª ed. 2ª reimp. – Buenos Aires: Paidós, 2012.

_____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*; tradução Renato Aguiar. – 8ªed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

CANGUILHEM, Georges. Aspectos do Vitalismo. In: *O Conhecimento da Vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (P. 85-105).

COACCI, Thiago. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. *História Agora*. n° 15, 2014, pp.134-161.

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

CRENSHAW, Kimberle. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Anti-racist Politics*. University of Chicago Legal Forum, p. 139-167, 1989.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FASSIN, Didier. Governar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, 2003.

FERNANDES, Felipe. Assassinatos de travestis e "pais de santo" no Brasil: homofobia, transfobia e intolerância religiosa. *Saúde debate*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 98, p. 485-492, Sept. 2013.

FERNANDES, Emilly; ASSUNÇÃO, Leilane. A epistemologia do barraco: uma breve história do movimento LGBTI em geral. *Revista Inter-Legere*, v. 1, n. 21, p. 106-121, 21 fev. 2018.

FOUCAULT, Michel. *Discurso e verità nella Grecia antica*. Edizione italiana a cura di Adelina Galeotti. Introduzione di Remo Bodei. Roma: Donzelli, 1997.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41, 1995.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

JESUS, Jaqueline. *Homofobia: identificar e prevenir*. 1 ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

KULICK, Don. *Travesti: sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

LIMA, Carlos. *Linguagens pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*. Salvador: Devires, 2017.

LIONÇO, Tatiana. *Um olhar sobre a transexualidade a partir da perspectiva da tensionalidade somato-psíquica*. Brasília. 2006. 158 f. Tese (Doutorado em Psicologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MARACCI, João; FAVERO, Sofia; MACHADO, Paula. “Cada comprimido é uma reivindicação de posse”: ativismo e identidade no documentário *Meu corpo é político*. *DOC ON-LINE*, v. 25, p. 47-63, 2019.

MARCONI, Dieison. Bichas intelectuais: um manifesto pelos saberes localizados. *Cadernos de Comunicação* (UFSM), v. 21, p. 54, 2017.

MOIRA, Amara. *E se eu fosse puta*. São Paulo: Hoo, 2016.

MORAES, Fabiana. *O nascimento de Joicy* -Transexualidade, jornalismo e os limites entre repórter e personagem. 1.ed. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2015.

NERY, João. *Viagem solitária*. Memórias de um transexual 30 anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Editora Devires, 2017.

OLIVEIRA, Neuza Maria de. *Damas de paus*: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.

POCAHY, Fernando. “*Pesquisa – aquecimento*”: derivas de uma epistemologia libertina, 2013.

REDDIT. *Uma moça trans deixou seu currículo no supermercado, esse foi o retorno que ela recebeu*, 2019. Disponível em: <https://www.reddit.com/r/brasil/comments/cnnq1z/uma_mo%C3%A7a_trans_deixou_seu_curr%C3%ADculo_no/>. Acesso em 14 de Agosto de 2019.

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

SCOTT, Joan. Experiência. In SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). *Falas de Gênero – Teorias, análises, leituras*. Editora Mulheres: Ilha de Santa Catarina, 1999.

SILVA, Hélio. *Travesti, a Invenção do Feminino*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, ISER, 1993.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1985].

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Salvador, 2016. Dissertação de mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia.

Recebido em 15 de agosto de 2019.

Aceito em 18 de dezembro de 2019.

Uma porção do Japão em Campo Grande? O sobá enquanto memória, experiência de consumo e imaginário

Ricardo Luiz Cruz

Doutor em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional
Professor Adjunto na Faculdade de Ciências Humanas/UFMS

Juliana Toyama

Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/UFMS

RESUMO

O sobá é um prato, normalmente consumido de forma individual, composto por caldo de carne suína, omelete cortado em tiras, carne bovina ou suína, cebolinha, gengibre e uma massa de macarrão preparada com cinzas de legumes. Este artigo busca analisar o sobá enquanto experiência, memória e imaginário na Feira Central e Turística de Campo Grande (MS), um espaço localizado no centro da cidade e onde a experiência da sua degustação, enquanto atração “turística”, ganha sentido através de um imaginário também expresso na paisagem do local e ancorado numa memória sobre a imigração japonesa no sul do antigo estado de Mato Grosso.

Palavras-chave: Alimentação; Campo Grande; Experiência; Memória; Imaginário.

A portion of Japan in Campo Grande? Sobá as memory, a consumer experience and imaginary

ABSTRACT

Sobá is a dish, usually consumed individually, consisting of pork broth, omelet sliced thin strips, beef or pork, chives, ginger and a pasta noodles prepared with vegetable ashes. This article seeks to analyze the sobá as experience, memory and imaginary. The focus is on the sobá produced and consumed in the Central and Tourist Fair of Campo Grande (MS) - a space located in the center of the city and where the experience of its tasting, while something "tourist", makes sense through an imaginary also expressed in the landscape of the place and anchored in a memory about the Japanese immigration in the south of the former state of Mato Grosso.

Keywords: Food; Campo Grande (MS); Experience; Memory; Imaginary.

¿Una porción del Japón en Campo Grande? El sobá como memoria, experiencia de consumo e imaginario

RESUMEN

El sobá es un plato, normalmente consumido de forma individual, compuesto por caldo de carne porcina, omelete cortado en finas tiras, carne bovina o porcina, cebolleta, jengibre y una pasta de macarrones preparada con cenizas de verduras. Este artículo busca analizar el sobá como experiencia, memoria e imaginario. El foco es en el sobá producido y consumido en la Feria Central y Turística de Campo Grande (MS) - un espacio localizado en el centro de la ciudad y donde la experiencia de su degustación, mientras que algo "turístico", gana sentido a través de un imaginario también expresado en el paisaje del lugar y anclado en una memoria sobre la inmigración japonesa en el sur del antiguo estado de Mato Grosso.

Palabras clave: Alimentación, Campo Grande (MS), Experiencia; Memoria; Imaginario.

Introdução

A paisagem de Campo Grande (MS), em especial o seu “centro”, vem sendo remodelada sob a influência do que Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2015) definem como *capitalismo artista*, no qual “cada vez mais atividades são voltadas para o consumo turístico das obras do passado, do patrimônio cultural e histórico” (LIPOVETSKY & SERROY, 2015, p. 324). Junto dessa remodelação estética da cidade que põe em cena um cenário de atmosfera regionalista, a culinária e a gastronomia local ganharam força nas áreas do lazer, do turismo e da “cultura oficial” referendada pelos poderes públicos.

Uma das refeições em voga atualmente na cidade é o sobá, uma comida oriunda da ilha de Okinawa, assim como os imigrantes que o introduziram em Campo Grande¹. Trata-se de um prato, normalmente consumido de forma individual, composto por caldo de carne suína, omelete cortado em finas tiras, carne bovina ou suína, cebolinha, gengibre e uma massa de macarrão preparada com cinzas de legumes.

Este artigo busca analisar o sobá (figura 1) como experiência, memória e imaginário, o que implica em olhar para o consumo alimentar para além de seus atributos nutritivos. O foco é no sobá produzido e consumido na Feira Central e Turística de Campo Grande – um espaço localizado no Centro da Cidade e onde a experiência da sua degustação, enquanto algo “turístico”, ganha sentido através de um imaginário também expresso na paisagem do local e ancorado numa memória sobre a imigração japonesa no sul do antigo estado de Mato Grosso².



Figura 1 – Sobá. Acervo do autor. 2018.

Sob uma ótica social e cultural, Mary Douglas e Baron Isherwood (2006) assinalam que, em um mundo capitalista, o consumo é expressão simbólica do “decidir” - em face das múltiplas escolhas oferecidas pelo mercado -, mas também é um meio de comunicação que agrupa indivíduos em grupos sociais e sacia vontades para além da fome. Sob esse prisma antropológico, o sobá pode ser visto como um veículo de significados e não só como um alimento. De acordo com os autores, colocando entre parênteses seus usos práticos, “a função essencial do consumo é sua capacidade de dar sentido” (ibid, p. 108).

Coelho Costa e Santos (2015) se referem à alimentação como uma das necessidades básicas dos seres humanos, à culinária como a técnica que transforma o alimento em “comida” – primeiramente através do uso do fogo e dilatando-se culturalmente através do uso de utensílios, rituais e técnicas para o preparo de alimentos –, manifestando diferenças identitárias entre grupos étnicos e à gastronomia como a arte que abrange a alimentação e a culinária.

Os autores consideram como gastronomia local a prática culinária que envolve decisões a respeito da seleção, produção, preparo e serviço de alimentos elaborados em um contexto. Dessa maneira, pode-se enxergar no sobá critérios gastronômicos (uso do osso do porco no preparo do caldo, a espessura das tiras da omelete e o tamanho estético ideal do corte da cebolinha) e descobrir as sutilezas da degustação da massa “artesanal” (como as habilidades para o uso dos *hashis* para a manipulação do macarrão e a prática de sorver o caldo sem o uso de colheres). A partir de elementos específicos, é possível distinguir características da produção e do consumo do sobá – e as quais afirmam ou reforçam seu sentido enquanto uma experiência turística.

Transformado pelo decreto municipal nº 9.685, de julho de 2006, em um “patrimônio cultural” da capital sul-mato-grossense, o sobá veio a ser eleito, em 2018, como o “prato típico” de Campo Grande em um concurso realizado nos bairros da cidade, incluindo alguns de seus pontos turísticos, como a Feira Central e Turística³. Nesse sentido, é possível interpretar que o ato de “comer sobá” é uma questão que vai além do fato das pessoas sentirem prazer no seu consumo, dado que é percebido pelos moradores locais enquanto um modo de expressar sua identidade – o que lhe confere outros significados para além de sua associação com o Japão.

Segundo Coelho Costa e Santos (2015) a relação do turismo com a gastronomia se liga aos anseios – dos turistas - em conhecer novos lugares, saberes e sabores, a partir de produções culinárias. Eles entendem que essa relação ocorre quando a gastronomia se torna fonte de cultura e entendimento do local visitado.

O sobá é apresentado como um prato de origem japonesa e um “destino” turístico-gastronômico da capital do Mato Grosso do Sul, ganhando espaço de protagonista na Feira Central e Turística de Campo Grande. Nessa feira é possível visualizar um ambiente temático, construído por um imaginário que se esforça em envolver o visitante em uma imersão simbólico-gastronômica.

O sobá como um fragmento do Japão em Campo Grande

No ano de 2004, a Feira Livre Central de Campo Grande (MS) foi implantada na Esplanada Ferroviária e renomeada como Feira Central e Turística. A implantação da Feira foi feita em forma de “L” e seus acessos situados na Avenida Calógeras e na Rua 14 de Julho, sendo esta última o acesso principal para a entrada da Feira.

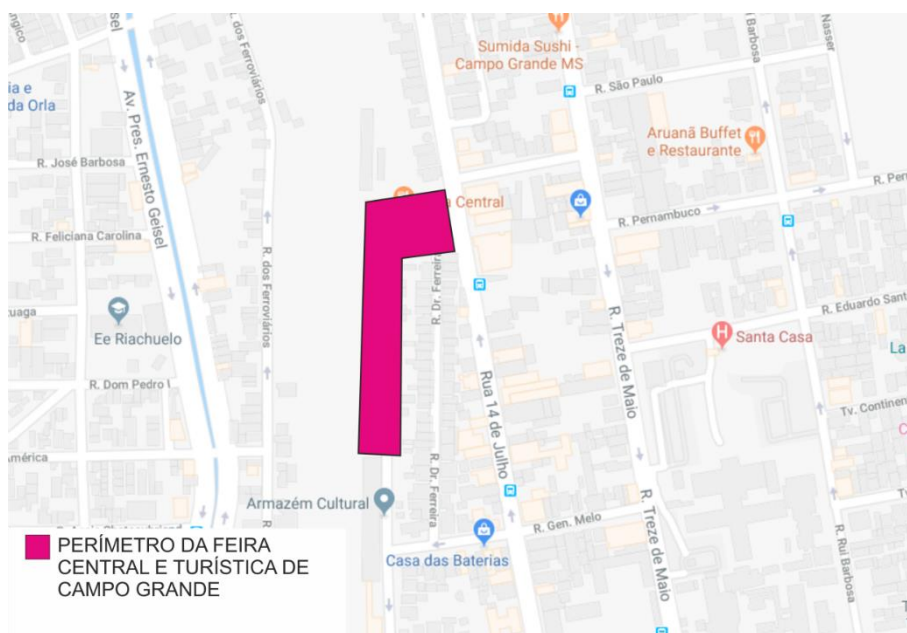


Figura 2 - Localização da Feira Central e Turística de Campo Grande – MS. Produzido pelo autor no Google maps. 2018.

A edificação da Feira se apresenta como uma estrutura modular, com corredores ajardinados protegidos por uma cobertura feita em tenso-estrutura e possui elementos estéticos que remontam ao estilo Shinden - arquitetura que era utilizada na época do Japão feudal, justificada como homenagem aos comerciantes de ascendência japonesa da Feira. Nesse lugar, a homenagem à especiaria – o sobá - é revelada de maneira explícita em

diversos ângulos interpretativos: na *logo* criada para ela, na escultura implantada em sua principal entrada, no seu calendário etc.

Jennifer Cuty (2009) pensa o imaginário como uma categoria memorial que realiza projeções estéticas para representar e dar significações aos bens culturais. De acordo com a autora, o imaginário organiza esteticamente a recordação surtindo o efeito de dar sentido e delegar valor ao mundo e ao que nos compõe. Ele estetiza a paisagem patrimonial, etnológica, histórica, cultural, arquitetônica e artística e enquanto tal é uma peça fundamental para compreender as representações sobre o sobá.



Figura 3 - Logo da Feira Central e Turística de Campo Grande.
Imagem extraída do site: <http://feiracentralcg.com.br/> acesso em 2018.

A partir desse *logo* é possível perceber na Feira uma tentativa de se cristalizar a experiência de se vivenciar um Japão em Campo Grande não só no comércio do sobá, mas na arquitetura, na decoração, bem como numa série de celebrações durante o ano. Em outras palavras, trata-se de disponibilizar – aos seus frequentadores – uma experiência sistemática em torno desse Japão campo-grandense.

Adentrando pela Rua 14 de Julho, o visitante terá passado pela escultura de Cleir (figura 4), um grande sobá, para acessar a feira à um nível abaixo da rua. Essa topografia

em declive proporciona a visão de um telhado metálico de duas águas que também representa o estilo construtivo do oriente feudal.



Figura 4 – Escultura de sobá feita por Cleir. Acervo do autor. 2018.

Sob o telhado oriental se encontra o comércio varejista. No espaço é possível escutar das caixas de sons ali instaladas, a rádio da Feira Central, onde o radialista, além de fazer o trabalho de animar o espaço com músicas, também faz saudações ao visitante, e o convida a conhecer o sobá enquanto “prato típico de Campo Grande”.

Adentrando a feira pela Avenida Calógeras, o visitante há de se deparar com o bloco gastronômico, onde é reservado um espaço protagonista para as bancas de sobá. Há no espaço uma rua coberta por uma lona, estendida por uma série de arcos metálicos. No meio da rua, existem alguns canteiros ajardinados e pontos de iluminação e nas suas margens, balcões de alvenaria destinados ao comércio de alimentos e de mantimentos, como acarajé, açaí, tapioca, doces diversos, compotas, ervas e conservas. Esses balcões são revestidos por uma tinta azul, no entanto, alguns são decorados de maneira que seu espaço se comunique com o visitante, de forma a fazer uma proposta visual que estimule a compra e a venda. Atrás dos balcões estão as “barracas” de sobá.

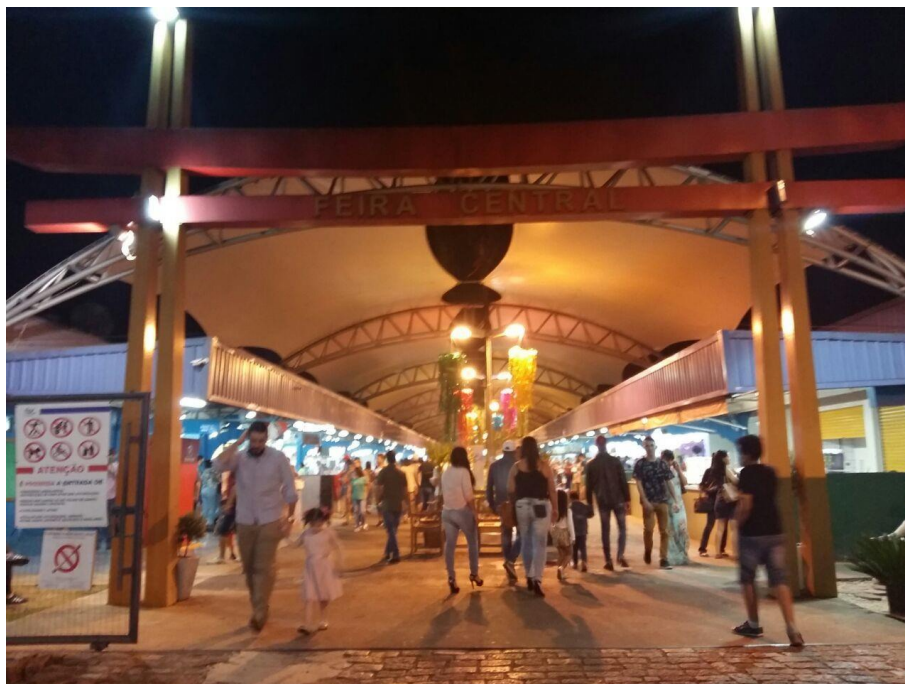


Figura 5 - Reprodução do estilo Shinden, na entrada da Feira Central pela Av. Calógeras. Acervo do autor. 2018.

É possível perceber os trabalhadores encarregados de convidar o público para prestigiar a banca em que trabalham. Eles costumam estar vestidos com *quimonos*, e, de vez em quando é possível ver mulheres vestidas de gueixas carregando uma sombrinha de características orientais. Existe um ar de espontaneidade na tentativa de convencimento desses trabalhadores, que anunciam: “o melhor sobá da feira, vem provar, freguesa”. A maioria segura um cardápio para apresentar, prontamente, valores e opções ao visitante interessado.

Na fusão entre esses dois blocos costuma-se perceber um aglomerar de pessoas que observam um pequeno lago artificial, no qual a administração da Feira cria algumas carpas e tartarugas, em alusão ao paisagismo japonês.

Dentro do calendário anual da Feira, existe o chamado Festival de Sobá e que em 2018 realizou sua décima terceira edição. Nesse festival ocorrem apresentações artísticas japonesas, atrações culturais locais, workshops temáticos e a cerimônia do saquê, ritual de tradição japonesa com o intuito de atrair prosperidade e bons negócios. Na cerimônia de abertura é comum a participação de autoridades políticas, empresários e representantes das colônias japonesas de Campo Grande. Eles atualizam ou evocam uma memória que alimenta simbolicamente a Feira e o sobá.

Memória *nikkei* e o imaginário da Feira e do sobá

Em Campo Grande é comum encontrar entre os nipo-descendentes locais um discurso no qual o sobá aparece como uma memória conectada à trajetória de vida, reconhecimento e identidade. A *memória Nikkei* seria uma *etnomemória*: uma memória compartilhada e herdada entre pessoas de ascendência japonesa⁴.

Paulo é um fotojornalista de Campo Grande reconhecido por ter acompanhado o desenvolvimento e os momentos históricos da cidade com suas lentes focadas em um ângulo muito próximo às personagens de influência política no local. Outrora, feirante da Feira Livre Central, convidou um dos autores deste texto para visitá-lo, com o propósito de apresentar seu acervo de fotografias da Feira Livre Central. Em seu discurso, Paulo demonstra orgulho sobre sua identidade *okinamana*. A conversa se deu entre suas orquídeas, imagens búdicas e elementos orientais, além de um enorme acervo artístico de Campo Grande. Nesse cenário, Paulo disse reconhecer que a popularização do sobá garantiu uma linha de prosperidade aos imigrantes e concorda que através desse comércio na Feira adquiriram residências próprias e que ele contribuiu com as primeiras viagens dos japoneses à sua terra natal: “*you vê hoje japonês médico, you vê japonês bem de vida, foi por causa da feira*”, disse o fotógrafo. Sua impressão não está vinculada somente à refeição, mas também ao espaço de ascensão social que a Feira Central proporcionou para essas pessoas, outrora, estigmatizadas: “*os japoneses de Campo grande tiveram que passar pela feira, eu tive que trabalhar lá, a gente ganhava um dinheiro*”, assinalou.

O início da imigração japonesa na cidade de Campo Grande se dá no contexto da promulgação da Lei de Imigração e Colonização em 1907, que anunciava a necessidade de força de trabalho para a colheita do café no Brasil. Sua promulgação chamou a atenção do governo japonês que atravessava a Era Meiji, marcada por um alto índice demográfico, tensões sociais e econômicas. Através de uma política diplomática de instalação de imigrantes, o navio Kasato Maru deixou o Japão rumo a Santos, com quase 800 imigrantes em busca uma vida melhor em uma “terra prometida”.

Os autores Toshiyuki Fakuchi e Seiko Yamauchi (2008) narram de forma metamemorial a saga dos imigrantes japoneses que vieram para Campo Grande com a esperança de enriquecerem no cultivo do café. No entanto, seus escritos relatam que, além do sofrimento relacionado ao choque cultural, agravado por um preconceito étnico, muitos imigrantes eram submetidos a trabalhos com essência escravista, de árdua carga horária e rendimentos mínimos. Ambos revelam que muitos japoneses desiludidos se transferiram do Brasil e atravessavam a fronteira da Argentina, a fim de buscar melhores

condições econômicas. Frustrados, tornavam ao Brasil e se estabilizavam no antigo Mato Grosso - inclusive na cidade de Campo Grande - onde se aplicavam ao serviço sazonal da construção da Estrada de Ferro Noroeste. Segundo eles, nessas atividades os imigrantes passaram a receber melhores remunerações e conseguiram estabilizar colônias, passando a se manter através de seu próprio cultivo e o comércio de hortaliças.

Às margens do “palanque do progresso” (a via férrea), uma concentração de comércio se aglomerava com a participação desses imigrantes que comercializavam suas produções hortifrutigranjeira do “cinturão verde” da cidade. Dessa forma eles teriam contribuído com a criação – no ano de 1925, como assinalado antes - da Feira Livre, também chamada de “Feira Popular”, e instalada na Rua Quinze de Novembro – entre a Av. Calógeras e a Rua 14 de julho. Com base nesse discurso, a memória oficial da Feira Central de Campo Grande atribui a esses imigrantes a gênese da feira.

Fakuchi e Yamauchi (ibid) apontam que, antes de ser um produto comercial, a refeição era um momento de memória – ou de rememoração - para esses sujeitos “matarem sua saudade” da terra natal. Os autores relatam que quando havia dificuldade de se trabalhar na roça e em eventos de confraternização da colônia *nikei*, o sobá era preparado para o prestígio do grupo e da vizinhança. Segundo esses autores, apenas em 1954 o sobá passou a ser comercializado em uma sobaria (de propriedade de Eiho Tomoyose), mas somente nove anos depois, Hiroshi Katsuren se aventurou a inserir a especiaria enquanto jantar na feira livre. A partir da década de 1980, o sobá expandiu sua comercialização e o quadro da clientela passou a ser composto por um número maior de brasileiros.

Como observado no discurso de Paulo (e também na literatura escrita por nipo-descendentes) a *memória Nikei* atribui à popularização do sobá a linha de prosperidade dos imigrantes e o fato de que, através desse comércio, adquiriram suas residências e realizaram as primeiras viagens de volta à sua terra natal. O processo de tombamento do sobá, de acordo com Lenita Calado (2010), materializou a memória da aceitação cultural do imigrante japonês em Campo Grande.

Segundo Yamauchi e Fakuchi (2008), o sobá nem sempre foi acolhido de maneira afetuosa em Campo Grande. De acordo com eles, a primeira barraca de sobá da Feira Livre Central instalou-se de maneira isolada em relação à composição da feira, cerrada com cortinas, pois, relatam os autores, a maneira de agrupar o macarrão através do uso de *hashis* e de se sorver o caldo gerava certo estranhamento por parte do público não-*nikei*. Nádia Kubota (2008), por sua vez, revela que a *memória nikei*, que era uma memória

envergonhada e escondida, se transformou com o tempo em uma *metamemória* através da sua cultura de resistência⁵.

São as “peças de resistência” de uma cultura que se apresenta impregnada na sociedade campo-grandense, tendo como um de seus principais símbolos o sobá, uma comida inicialmente consumida às escondidas por esses imigrantes que trabalhavam na feira central da cidade, e que, ao despertar a curiosidade dos clientes, tornou-se o carro-chefe da gastronomia local (KUBOTA, 2008 p.79).

A separação entre nipo-descendente okinawano e não-okinawano, apesar de reivindicada nos discursos dos primeiros, não costuma ser feita pelos outros moradores da cidade, que fixam como “japonês” todo o nipo-descendente.

Ao refletir sobre a presença *nikkei* na cidade, é possível observar que Campo Grande se caracteriza como uma cidade japonizada devido à forte influência dos imigrantes e descendentes que ajudaram a construí-la e que até os dias atuais possuem forte visibilidade na cidade. Entretanto, ao adjetivar Campo Grande, usa-se constantemente o termo “japonês” ou “japonesa”, obliterando de certa forma a enorme presença okinawana e sua cultura e tradições. Como exemplo, podemos retomar a culinária *uchinanchu*, o Sobá, símbolo da cidade mas, classificado genericamente como um prato “japonês”(KUBOTA, 2015, p.193).

Entres os descendentes de okinawanos, quando questionados sobre sua descendência, existe o costume de correção para abordar sobre sua identidade com o acréscimo: “japonês da Ilha de Okinawa”. A pessoa de descendência *Okinawa-jin* reivindica a culinária *okinawana* como sua herança memorial⁶.

A comida é de muita importância nessa pesquisa, pois é um elemento essencial na construção da identidade de um grupo social – no caso, os descendentes de japoneses de Campo Grande. É importante levar em consideração que o Okinawa Sobá – sobá – é um prato típico de Okinawa, mas considerado em Campo Grande como “prato japonês”, não diferenciado entre os dois grupos – okinawanos e não-okinawanos. Entre japoneses e descendentes é comum o conhecimento da origem desse prato, mas entre os ocidentais há ainda certa falta de informação. O sobá, assim como o Bon Odori, é um elemento que acabou por unificar os dois grupos que consomem freqüentemente o alimento, sem qualquer crise (KUBOTA, 2008, p. 134).

Os descendentes de japoneses da ilha de Okinawa costumam apontar para a discriminação de sua etnia entre os grupos nipo-descendentes⁷. Yoko Nitahara Souza

(2009) chama a atenção para o fato da literatura nipônica construída em Campo Grande não dar atenção ao contraste entre as etnias, o que se relacionaria com a essencialização da identidade nipo-brasileira em Campo Grande por parte do senso comum, inclusive na maneira que a Feira Central propõe em seu modelo turístico.

A Feira, ao construir o imaginário cristalizado na sua arquitetura e gastronomia, reforça, legítima ou reconhece uma memória (chamada aqui de Nikkei) dos japoneses e de seus descendentes na qual os estigmas que acompanharam a trajetória dessas pessoas são diluídos num caldo de imagens a serem consumidas. A dimensão estética desse imaginário apaga o que não é visto como belo no passado, como é o caso de uma sociedade ou comunidade local que discriminou parte de quem vivia/vive no seu meio. É a memória contada sob a perspectiva de quem foi aceito nessa sociedade ou comunidade tendo que ocultar as contradições dessa aceitação.

A divisão interna entre os imigrantes japoneses, de acordo com a sua origem, se relaciona com a transformação do sobá num prato típico, na medida em que sua negação ou ocultamento aparece como condição de sentido do prato, sob uma perspectiva na qual se imbricam uma memória, um imaginário e um tipo de experiência em torno dessa refeição. Em outras palavras, essa negação ou ocultamento é um dos ingredientes usados para se produzir uma espécie de encantamento ou magia em torno do sobá. Os conflitos, divisões e desigualdades que atravessaram as relações entre os imigrantes japoneses parecem ser escamoteados tendo em vista a presença do sobá na Feira Central e Turística e o seu conseqüente reconhecimento como “patrimônio cultural”. Uma escultura (figura 6), na entrada da Feira, evidencia uma estética na qual o sobá, os povos indígenas e a “natureza”, se apresentam como signos de um espaço de harmonia.



Figura 6 - Escultura na Feira Central (acervo pessoal - 2018).

Considerações finais

Conforme assinalado, este texto procurou olhar para o sobá como experiência, memória e imaginário, isto é, relacionando essas suas três dimensões. O foco recaiu sobre o sobá produzido e consumido na Feira Central e Turística de Campo Grande. A análise envolveu uma espécie de “desencantamento” das narrativas oficiais a respeito do prato, tendo em vista uma compreensão das suas condições de sentido. Ela mostrou como a força social dessa refeição – como um prato “turístico” - se constitui na inter-relação entre a emergência de novas disposições de consumo e a construção de uma memória e um imaginário passível de agradar o “paladar” dos consumidores, isto é, de satisfazer as suas exigências em “experimentar” algo “exótico”, “único” ou distinto – no caso, um contato com um Japão idealizado enquanto um cenário de harmonia e encanto.

O comércio do sobá na Feira Central não é mais exclusivo dos descendentes japoneses, apesar de serem os donos da maioria das sobarias. Jaime e André (nomes fictícios) por exemplo, feirantes não nipo-descendentes, trabalham – como sócios – com

o comércio de sobá há cerca de seis anos. Ambos veem como natural seu envolvimento com o sobá, pois estariam diante de um prato típico de Campo Grande, apesar de atribuírem os créditos do sucesso da comida aos imigrantes japoneses. Mas “os japoneses mesmos”, afirma Jaime, “estão acabando, os antigos estão morrendo”. De acordo com André, que é feirante desde menino, o espaço dos descendentes de japoneses na Feira vem perdendo força porque os mais jovens desses descendentes não têm mais o mesmo envolvimento que os “antigos japoneses” tinham em relação a trabalhar no local – o que se refletiria no fato da maioria dos funcionários das sobarias não serem desse grupo étnico.

Jaime e André assinalam que o sobá é o carro-chefe do seu cardápio. Para o primeiro, a qualidade do atendimento é fundamental para o sucesso da sobaria. O bom atendimento implicaria não só em atender o público com afetuosidade, mas em manter os funcionários, especialmente na cozinha, onde os sabores devem assumir uma característica padrão “para quando os clientes voltarem, não perceberem diferença daquilo que já comeu na barraca”. O sobá seria vital para a permanência das barracas gastronômicas na feira. Ambos são hoje donos de três sobarias na Feira Central, onde realizam a fabricação das massas de macarrão. Nelas, o sobá teria passado por adaptações para atender o público vegetariano, oferecendo uma opção na qual o caldo é feito a partir de vegetais, a carne é substituída por legumes selecionados e o macarrão é feito à base de agrião e couve. A fidelização que ganharam do público é algo que os motiva a seguir no ramo, além de sentirem orgulho em ter como público fiel clientes de ascendência japonesa.

O ponto é que o trabalho de ambos – assim como o de seus funcionários – pressupõe um esforço coletivo de produção de um imaginário dentro do qual a experiência de consumo do sobá aparece como uma “atração turística”. Assim como o gosto do prato tem que satisfazer as exigências gastronômicas de um turista, o passeio pela Feira deve proporcionar um contato agradável ou prazeroso com o passado. A estética que parece dar o tom desse local enquanto um espaço da ou de memória se mostra afim com uma história idealizada de Campo Grande e de Mato Grosso do Sul. Não sem razão, o Estado encontra na Feira uma expressão legítima de sua ideologia. A imagem de um indígena segurando/oferecendo um prato de sobá (figura 6) parece assinalar aos seus visitantes de que estão diante de um imaginário – e não da realidade de um estado com uma história também marcada pelo preconceito e discriminação. O estudo antropológico do sobá parece apontar para um campo de pesquisas em torno das possíveis afinidades entre as dimensões ideológicas do capitalismo atual e as dimensões ideológicas da sociedade sul-mato-grossense.

Sob a perspectiva de uma antropologia da alimentação, este artigo avança na compreensão da comida como um meio de conhecimento e de desconhecimento ou de memória e de ocultamento da vida social, na medida em que os significados que materializa são frutos da sobreposição de um grupo ou prisma sobre outros. Saberes e sabores podem caminhar juntos, mas seus encantos ou “efeitos de sentido” são capazes de ter como pressuposto a banalização ou esquecimento de eventos “amargos”. Este estudo do sobá mostra que uma antropologia da alimentação deve multiplicar os pontos de vista sobre os alimentos caso queira desnaturalizar os processos de “silenciamento do passado” que se colocam como condição por trás do prazer em consumi-los.

Notas

1. Segundo Koei Yamaki (1999), o Japão é formado por quatro grandes ilhas e milhares de pequenas ilhas. Okinawa é uma dessas pequenas ilhas, localizada ao sul do arquipélago.
2. A Feira Central e Turística de Campo Grande foi criada em 2004. Entretanto, ela remonta a Feira Popular, apelidada por “feirona”, localizada desde 1925 em outro ponto no centro da cidade e, posteriormente, chamada por Feira Livre Central (1965 - 2001).
3. Ler matéria na íntegra “Sobá é eleito pela população como prato típico de Campo Grande”: <https://goo.gl/TMMcQ7>. Acesso em 12 de novembro de 2018.
4. Nikkei significa “descendente de japonês”.
5. Segundo Joel Candau (2012) *metamemória* é “a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória” (CANDAU, 2012, p. 62), um ideal que o indivíduo faz de seu passado em relação ao seu modo de vida, é ela, a construção explícita e reivindicada da identidade dos sujeitos, é o recorte cultural que normalmente se é patrimonializado.
6. Okinawa-jin, ou Uchinanchu é como se designa o povo de Uchina.
7. Segundo um desses descendentes: “é porque os de Okinawa, nós somos pretos, a gente era igual os índios, só que no Japão. Tinha muito preconceito. Por que a gente é mais baixinho, dizem que somos mais peludos. E tem diferença na fisionomia, mas o que era dito é que a gente era de uma raça inferior, mesmo. Se você parar para perceber os japoneses daqui vieram tudo de Okinawa, tudo baixinho”.

Referências

CALADO, Lenita Maria Rodrigues. *Campo Grande e sua feira livre central: conhecendo a cidade através da feira*. 2010. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2010.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012

COELHO COSTA, Éwerton. & SANTOS, Maria. Estratégia gastronômica na Terra da Luz: desvendando a culinária cearense pelo turismo. *Revista Turydes*, Havana, n. 18, online, 2015. Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/18/gatronomia>. (Acesso: 18/10/2018).

CUTY, Jeniffer Alves. A preservação cultural sob a ótica do imaginário e da memória coletiva. *Iluminuras*, Porto Alegre, vol. 10, n. 24, p. 1-10, 2009.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens – Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

FAKUSHI, Toshiyuki; YAMAUCHI, Seiko. *AYUMI: A Saga da Colônia Japonesa em Campo Grande*. Campo Grande: Associação Esportiva da Colônia Japonesa, 2008.

KUBOTA, Nácia Fujiko Luna. *Bon Odori e Sobá: as obasan na transmissão das tradições japonesas em Campo Grande - MS*. 2008. 210f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2008.

KUBOTA, Nácia Fujiko Luna. *Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande: Relações de Parentesco e Famílias*. 2015. 240f. Tese de doutorado - Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NITAHARA SOUZA, Yoko. *A comunidade Uchinanchu na Era da Globalização: contrastando “okinawanos” e “japoneses”*. 2009. 169f. Dissertação de Mestrado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2009.

OLIVEIRA, Adriana Capuano. *Japoneses no Brasil ou brasileiros no Japão: A trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. 1997. 198f. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1997.

Recebido em 13 de dezembro de 2018

Aceito em 30 de julho de 2019

Expressões da Cultura Alimentar Pernambucana no Mercado da Boa Vista em Recife/PE

Túlio Martins de Oliveira

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Gabriela Brito de Lima Silva

Universidade Federal da Bahia

RESUMO

O texto tem como objetivo discutir sobre a importância do Mercado da Boa Vista, na cidade do Recife/PE para a cultura alimentar pernambucana. Deste modo a partir da observação participante no cotidiano do mercado e das entrevistas com comerciantes e frequentadores, observamos que a sensação de pertencimento, tanto em comerciantes quanto em frequentadores, está relacionada a comensalidade e as comidas comercializadas nesses lugares. Nesse sentido, percebemos que o Mercado da Boa Vista se apresenta como um potente espaço de expressão da identidade e tradição na cultura alimentar pernambucana.

Palavras-chave: Mercado Público; Comensalidade; Gastronomia; Cultura Alimentar; Antropologia da Alimentação.

Expressions of the Pernambucan Food Culture in the Mercado da Boa Vista/PE

ABSTRACT

The text aims to discuss the importance of the Boa Vista Market in the city of Recife / PE for the food culture of Pernambuco. Thus, from the participant observation in the daily market and the interviews with merchants and regulars, we observe that the sense of belonging, both in traders and in regulars, is related to commensality and the food marketed in these places. In this sense, we perceive that the Boa Vista Market presents itself as a potent space for the expression of identity and tradition in Pernambuco's food culture.

Keywords: Public Market; Commensality; Gastronomy; Food Culture; Food Anthropology.

Expresiones de la Cultura Alimentaria Pernambucana en el Mercado de Boa Vista en Recife / PE

RESUMEN

El texto pretende discutir la importancia del Mercado Boa Vista en la ciudad de Recife / PE para la cultura gastronómica de Pernambuco. Así, desde la observación participante en el mercado diario y las entrevistas con comerciantes y clientes habituales, observamos que el sentimiento de pertenencia, tanto en los comerciantes como en los clientes habituales, está relacionado con la comensalidad y los alimentos comercializados en estos lugares. En este sentido, nos damos cuenta de que el Mercado de Boa Vista se presenta como un potente espacio para la expresión de la identidad y la tradición en la cultura gastronómica de Pernambuco.

Palabras clave: Mercado Público; comestibilidad; la gastronomía; Cultura Alimentaria; Antropología de la Alimentación.

Introdução

Os Mercados Públicos são considerados lugares de efervescência cultural e histórica. Marcados pelas expressões de troca, refletem processos de socialização e sociabilidades, apresentando uma rede de interações sociais que se estabelecem através de movimentos materiais e simbólicos. O comércio de alimentos nestes espaços integra sua constituição, pois dentro destes, a cultura alimentar dos grupos humanos se mantém afirmando e reafirmando as relações desenvolvidas nos locais. Desta maneira, conhecer os Mercados Públicos de uma cidade é apreender a história do local e suas tradições, dentre elas as práticas alimentares da população. Nesses locais é possível observar e perceber a rotina diária de quem trabalha e o frequenta. Mais do que centros de compra e venda de alimentos e bebidas, os edifícios e boxes traduzem cultura popular e contam histórias que podem ultrapassar os séculos sobre as regiões onde estão alocados.

Grande parte dos Mercados Públicos, no Brasil teve sua origem através de feiras. Com a urbanização do país e o aumento do dinamismo do comércio, locais com maiores variedades de produtos eram buscados. Questões acerca dos aspectos sanitários foram se consolidando e as feiras foram se tornando cada vez menos atrativas para as classes abastadas do fim do século XIX, sendo considerados para estes lugares hostis (LOPES, 2010). Pela necessidade de reprodução dos víveres nas localidades, as construções fixas de alvenaria ou ferro foram incorporadas e sobrepostas aos estabelecimentos de comércio anteriores.

Após o século XIX, momento no qual as comunicações a maiores distâncias se tornam mais comuns por meio do transporte ferroviário, os ambientes de comercialização sofrem alterações significativas através da concentração e centralização dos setores privados. Até o momento nas cidades, os Mercados eram os locais mais importantes para o abastecimento de toda uma cadeia de produtos, já que se mediava espacialmente as atividades. Não obstante, estes processos significavam momentos de trocas às quais abasteciam outras esferas da vida em sociedade (PINTAUDI, 2006).

Dentre as trocas realizadas nestes espaços, o comércio de alimentos sempre foi um elemento expressivo nos Mercados, fazendo assim, parte de sua construção. Deste modo, no interior desses locais, a cultura alimentar dos grupos humanos continuou se desenvolvendo, reafirmando as sociabilidades desenvolvidas nos espaços. Alimentar-se é um ato vital no qual sem este não há vida possível, porém, ao se alimentar o ser humano cria práticas e atribui significados aquilo que será incorporado a si mesmo, implicando num valor simbólico (MACIEL, 2001). Assim, as práticas alimentares estabelecidas nos

Mercados compõem uma rede de trocas infinitas, que perpassam a materialidade por meio das relações entre seres humanos mediadas pela comida. O Mercado pode ser visto como um espaço no qual a identidade e a tradição se alinham por meio das múltiplas trocas que se estabelecem no lugar, desta maneira a comida pode ser um elemento de ligação que compõem tais relações.

De acordo com Hernández (2005) a cultura alimentar resulta de um longo processo de aprendizagem que tem início no momento do nascimento e se consolida no contexto familiar e social. O autor relata que:

As formas de alimentação, os produtos consumidos e a forma de cozinhá-los relacionam-se com os recursos locais; as características do clima e dos solos, ou seja, com o território, as formas de produção, a agricultura, a pecuária e também as formas de armazenamento e comércio. Relacionam-se ainda com os conhecimentos, com as práticas culinárias inscritas e todo o contexto socioeconômico determinado (HERNÁNDEZ, 2005).

A carga semiótica que a comida carrega é de grande importância na construção e socialização dos indivíduos, em especial no desenvolvimento de uma identidade (MACIEL, 2005). Esta propriedade da alimentação de ser capaz de trazer o reconhecimento de um local, de uma cultura e de uma história conjunta é o que a transforma em um importante marcador da identidade cultural (HALL, 1996). Além de um instrumento de identidade se configura também como um modo de acessar outras culturas, uma vez que comer a comida do outro é mais fácil que decodificar sua língua. Mais ainda que a linguagem a alimentação se presta a mediar entre as culturas diversas e abre os sistemas de cozinha a todo tipo de invenções cruzamentos e contaminantes (MONTANARI, 2013).

Diante disso, estudar a relação entre as trocas que ocorrem nos Mercados Públicos e a alimentação se apresenta como uma maneira de compreender através destes espaços, elementos como identidade, comensalidade e tradição. Nesse sentido, o objetivo deste estudo é investigar a relação entre o Mercado da Boa Vista e a cultura alimentar pernambucana, buscando compreender quais elementos permeiam as relações entre os sujeitos, o espaço e a comida. Buscamos contribuir com a falta de estudos referentes ao comer nestes estabelecimentos, as transformações e sua importância no desenvolvimento das práticas alimentares dos sujeitos.

Considerações sobre os Mercados Públicos

Para compreendermos o contexto no qual o Mercado da Boa Vista está inserido na cultura alimentar recifense é importante conhecermos um pouco sobre a história dos Mercados Públicos e sua relação com os conceitos de troca e sociabilidade.

Ao analisar as civilizações ditas primitivas, Marcel Mauss (1988) apresenta sua compreensão da vida social por um constante *dar-e-receber*. Sugere então o conceito de *dádiva* como trocas regidas pelo princípio básico da reciprocidade: relações humanas morais e econômicas, de contrato e de venda. Estas trocas são caracterizadas como formas de sociabilidades, no qual elementos simbólicos e materiais entram em jogo de modo a subsidiar a produção e reprodução das práticas dos sujeitos. Portanto, a troca seria um fato social, uma vez que trocar é mesclar almas, permitindo a comunicação, a intersubjetividade e a sociabilidade. Logo, observa-se que a ideia de troca está no germe da vida social (MAUSS, 1988 apud LANNA, 2000). Sobre tais relações Simmel (2006) afirma que:

[...] a socialização é a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados –, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam (SIMMEL, 2006, p. 60).

Deste modo sendo a troca um fator primordial para a criação da sociabilidade, um local onde tenha como ideia principal este fenômeno é um grande promotor das diversas formas de interações sociais.

Os Mercados Públicos - que remontam a 2000 a.C. - são um exemplo destes espaços de troca e em seu início eram compostos por locais abertos, geralmente fixos, onde as atividades eram realizadas (LOPES, 2010). Foi apenas no início do século XIX que se engendraram dois grandes tipos de estabelecimentos comerciais: os Mercados fechados e as galerias. Tais locais constituem-se em um dos primeiros modos no qual pode-se marcar a cisão do que seria a relação homem/natureza, ou seja, o momento qual ser humano deixa por produzir sua própria existência, anunciando diferentes ritmos e cadências para o tempo/espaço social, através da troca de produtos (PINTAUDI, 2006).

De acordo com Pintaudi (2006), os Mercados Públicos representam formas de intercâmbio de produtos, que é observada em cidades que vão desde a antiguidade aos

dias atuais. O autor afirma que seu caráter contínuo se dá pelo fato de poderem dialogar com outras formas comerciais mais modernas:

Todas as culturas adotaram essa forma de troca de produtos e o fato de se realizar esporadicamente, periodicamente ou de maneira perene e com local apropriado para esse fim, dependia das mercadorias que ali se trocavam e da necessidade de se realizar a troca com certa frequência, do deslocamento possível nos diferentes momentos históricos e da importância que o local representava para o abastecimento da cidade e da sua região de abrangência (PINTAUDI, 2006, p. 84).

Na Europa, estes espaços se tornaram lugares de diferentes articulações socioculturais, no qual a tradição do comércio partia para muito além dos aspectos econômicos, constituíam-se como redes de sociabilidades. A atuação dos governantes europeus, que se refletia nos grandiosos Mercados Públicos cobertos, influenciou para que esses locais se tornassem um ambiente de interações mais calorosas, dando início ao que se conhece hoje como *vida noturna*, produzindo uma extensão simbólica do que seriam os intercâmbios que ali se desenvolviam (VARGAS *apud* LOPES, 2010).

No Brasil, o início dos Mercados apresentou outra conotação que não a ideia de sociabilidade. Inicialmente estes espaços instauraram-se no século XIX por meio da concepção higienista, na qual surgiu-se a necessidade de segregação de sujeitos que viviam à margem da sociedade e não refletiam o ideal de *normalidade*. Deste modo para a classe média e burguesa era incômodo a ideia do trânsito dos pobres em seus locais de interações. A intenção dos sanitaristas ia ao encontro das aspirações de uma emergente burguesia por uma cidade cujas áreas nobres – inclusive as destinadas ao comércio - estivessem protegidas do uso em larga escala pelos pobres. A construção de Mercados Públicos de ferro no Brasil também foi favorecida pelos esforços da indústria europeia, produtora dos perfis metálicos e outros componentes construtivos dos edifícios de ferro, para abrir novos Mercados (GARREFA, 2002).

Observa-se que os Mercados surgem com uma proposta diferente das que são conhecidos nos dias de hoje, no qual são considerados como pedaços vivos da história e da cultura do local (LOPES, 2010). Todavia, esse contexto da sua origem não afasta a ideia da capacidade de conter história e cultura dentro de seus muros, mesmo que hoje o que é observado seja discrepante com os primórdios da sua origem, sendo um espaço de cultura popular e economia em oposição a um espaço de segregação de classes.

Diante do apresentado podemos compreender que os Mercados Públicos configuram uma rica e complexa teia de relações sociais, nas quais estão vinculados aspectos tanto materiais quanto simbólicos. Seguiremos apresentando o Mercado da Boa Vista, situado na cidade de Recife no estado de Pernambuco para então compreender o seu espaço na cultura alimentar pernambucana.

O Mercado da Boa Vista

Uma das importantes referências dos Mercados Públicos na cidade de Recife, no estado de Pernambuco, é o Mercado da Boa Vista. Situado na Rua de Santa Cruz, s/n, bairro da Boa Vista, essa edificação foi construída no início de século XIX, porém não se sabe ao certo a data da sua inauguração. Antes de ser um espaço para a venda de alimentos ele funcionou como estrebaria e cemitério de uma capela, que hoje é a Igreja de Santa Cruz. Existem poucos registros oficiais, porém no período colonial também funcionou como mercado direcionado ao comércio de escravos (GASPAR. 2009).

Atualmente o Mercado da Boa Vista é considerado como uma das maiores referências de sustentação da cultura popular de todo o estado de Pernambuco. O espaço é repleto de restaurantes populares e botecos nos quais servem a comida regional. Moradores da região e visitantes se encontram nos fins de semana para reafirmarem as origens dos Mercados com sua boêmia, comendo as preparações regionais servidas no local e consumindo diversos tipos de bebidas.

Durante a semana o espaço possui vida com a venda de produtos regionais, como charque, farinha de mandioca, frutas, queijo coalho e cereais de todos os tipos, além de produtos como brinquedos, artesanatos entre outros. Segundo a Prefeitura do Recife (2018), o local é formado por 63 boxes que comercializam variados tipos de alimentos, além de ervas medicinais e armarinhos e possui nove bares que servem comida desde o café da manhã até o jantar. (PREFEITURA DO RECIFE, 2018).

Desenho do Estudo

O estudo que apresentamos baseia-se na abordagem qualitativa, no qual utilizamos como instrumento de pesquisa entrevistas semiestruturadas com frequentadores e comerciantes e observação participante no Mercado da Boa Vista. A pesquisa qualitativa tem como atributo essencial o estudo sobre os fenômenos humanos, deste modo analisar

as relações sociais e culturais e compreender a realidade social por meio desta perspectiva se faz necessário pelo fato de lidarmos com subjetividades sociais.

De acordo com Kaufmann (2013), a entrevista enquanto um meio de exploração é um instrumento nas mãos do pesquisador, que se atrai pela riqueza material que está descobrindo. O autor afirma que toda entrevista tem uma riqueza profunda e uma complexidade infinita, no qual a compreensão total é literalmente impensável (KAUFMANN, 2013). Deste modo, o que pretendemos aqui apresentar é uma perspectiva interpretativa e explicativa de um fenômeno, ressaltando que os sujeitos não são simples agentes portadores de estruturas e sim produtores ativos do meio social.

Diante disto, para a condução deste estudo foram entrevistadas sete pessoas¹, dentre elas três comerciantes e quatro frequentadores do Mercado da Boa Vista. O material produzido nas entrevistas, foi analisado através da Análise do Discurso, que tem por objetivo “apreender como a ideologia se materializa no discurso e como o discurso se materializa na língua, de modo a entender como o sujeito, atravessado pela ideologia de seu tempo, de seu lugar social, lança mão da língua para significar-se (SILVA, 2005, p.17)”. Partindo dessa ideia, podemos entender como o sujeito se porta com o seu local e como isso influencia seu discurso, podendo assim aprofundar as questões que tocam a subjetividade e como a comida se torna o meio significante do Mercado.

As observações foram realizadas nos momentos das entrevistas, os dados foram registrados em diário de campo e utilizados como complemento. Os nomes dos participantes foram substituídos pelas primeiras letras do nome. Por fim, caracterizamos os resultados em duas categorias que veremos a seguir: elementos relacionados à identidade e tradição e a relação com a Gastronomia.

A Identidade e a tradição como características do Mercado da Boa Vista

O Mercado da Boa Vista, é um local tradicional da cidade do Recife onde circulam pessoas de diversos lugares. Essas interações geram um apeço ao local, desenvolvendo-se o sentimento de pertencimento dos sujeitos entrevistados.

Podemos observar este fenômeno em diversos momentos quando os clientes relatam sobre sua relação com o Mercado, como o frequentador D que afirma “*isso é uma história de família*”, ou ainda quando o frequentador A diz “*eu me recordo de estar criança aqui com meu avô*”. Esse sentimento de pertencimento é notório e se relaciona a afinidade desenvolvida pelos sujeitos com o local, aparecendo de maneira clara quando em umas

das falas o comerciante I cita “*é parte da minha vida*”. Segundo Pollak (1992), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, na medida em que ela é também um elemento crucial do sentimento de continuidade e de coerência do povo em sua reconstrução em si. Assim podemos perceber que o Mercado é um espaço de construção das identidades dos sujeitos por meio das relações estabelecidas com o local e o sentimento de pertencimento é reflexo disto.

O Mercado possibilita grande interação entre os indivíduos, pois é um local onde interesses se convergem, como quando uma cliente entrevistada diz “*venho para comprar charque e queijo coalho, mas às vezes sento e tomo uma no Jovem São Sebastião (Um dos boxes do Mercado da Boa Vista)*”. O que também é encontrado pelos frequentadores T e D respectivamente: “*sempre que venho comprar algo, aproveito e como um arrumadinho, tomo uma*”, “*é aquilo né, ninguém vem pra o Boa Vista sem parar pra conversar, beber um pouco*”. Nesse momento podemos observar que ao se sentir à vontade no local outras trocas se estabelecem, que de fato vai além do objetivo inicial da cliente – comprar charque e queijo coalho – e para o dono da banca também se torna interessante a possibilidade de interação, pois se fundamenta a possibilidade de pluralidade de histórias e compartilhamento de experiências, além da troca econômica ser flexibilizada.

O sentimento de pertencimento não é apenas dos frequentadores, mas também dos comerciantes. Quando questionamos um dos comerciantes entrevistados, dono de uma das bancas mais conhecidas do Mercado, ele relata: “*minha família é dona daqui (do box) a 35 anos, era de meu pai e agora tô assumindo*”. Em sua banca ele vende charque e cereais e aos fins de semana, devido ao aumento da movimentação no local, ele comercializa cerveja e alguns petiscos. Podemos perceber que a tradição é um dos fatores ligados ao lugar. As práticas tradicionais estão relacionadas as heranças e conservação de elementos específicos de um povo. Assim dois dos elementos presentes do conceito de tradição são substância e o processo de transmissão, deste modo, para o comerciante permanecer no local a 35 anos em meio às mudanças ocorridas no Mercado e no comércio torna-se fator de resistência.

Outro entrevistado traz uma história ainda mais complexa envolvendo o Mercado da Boa Vista: “*Esse box era de meus avós, e a minha banca é a única que mantém os mesmos donos e os mesmos tipos de produtos?*”. Percebe-se no relato o orgulho de ter sua história atrelada ao Mercado da Boa Vista. Podemos perceber que esse caráter de manutenção tem a ver com a ideia familiar, de uma “herança”, uma vez que os indivíduos compartilham os mesmos elementos, buscando a manutenção das mesmas características. Segundo Hall (1996, p.70),

“as identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”. Podemos perceber como o ponto de convergência com a história do local é importante para a manutenção dessa sensação de pertencimento.

A alimentação como elemento representativo da cultura regional tem seu centro identitário fixada no território, logo a construção do pertencimento à um local e à um grupo, irá passar pela alimentação. Nesse sentido consideramos relevante analisar como as representações sobre a alimentação pernambucana se expressam nas relações que se engendram no Mercado da Boa Vista, através da Gastronomia (MONTANARI,2013; MACIEL, 2005).

A Gastronomia: marcas no Mercado da Boa Vista

Segundo Brillat Savarin (1995, p.57), no seu livro *A fisiologia do gosto*, “a Gastronomia é o conhecimento fundamentado de tudo que se refere ao homem, na medida em que ele se alimenta”. Porém, diferentemente do alimento, a comida não apenas nutre nosso corpo biológico, como nutre nossa vida social, cria laços não apenas com indivíduos, mas também com lugares. Deste modo, relacionar a Gastronomia às trocas estabelecidas dentro dos Mercados Públicos é entender a amplitude de um conceito que vai além do seu sentido mercadológico. É compreendê-la como um campo no qual se estabelecem relações múltiplas, dentre essas as de sociabilidade e socialização em torno do comer.

O Mercado da Boa Vista é conhecido também pelo seu lado boêmio, pois a partir da sexta-feira o local é um dos indicados na cidade para quem deseja beber e socializar, se mantendo sempre cheio de pessoas.

Toda essa carga afetiva e identitária é também evidenciada na Gastronomia, quando perguntados sobre as comidas encontradas no local, todos evidenciam a regionalidade. Sobre isso, o frequentador B afirma: “*aqui eu como comida de Recife!*”; ou então quando a comerciante A relata: “*aqui o prato mais pedido é arrumadinho, que é o que se come na nossa terra*”. Segundo Maciel (2005) no fenômeno que difere a comida de alimento, dá origem a diversas dimensões, dentre elas a construção de identidades sociais/culturais. A autora afirma que:

No processo de construção, afirmação e reconstrução dessas identidades, determinados elementos culturais (como a comida) podem se transformar em marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade reivindicada (MACIEL, 2005, p.50).

Deste modo, podemos perceber que o Mercado se apresenta como um local no qual se dá margem à construção dessas identidades por meio das comidas servidas. O arrumadinho como um prato característico da culinária nordestina, em especial em Pernambuco, aparece como um marcador identitário no qual os sujeitos reconhecem a sua cultura e se reconhecem. Assim, caracteriza-se como um prato emblemático, no qual torna-se uma figura simbólica que representa um grupo, expressa um pertencimento e assim, uma identidade (MACIEL, 2005). Sobre isso, Montanari (2013, p. 183) afirma que “assim como a língua falada, o sistema alimentar contém e transporta a cultura de quem a pratica, é depositário da cultura e das tradições de da identidade de um povo.”

Os produtos da “terra” ganham vida no local e tudo isso é reflexo da capacidade da criação do sentimento de pertencimento e conseqüentemente acaba contribuindo para o fortalecimento da cultura local. Buchada de bode, mão de vaca, arrumadinho, charque com macaxeira, cuscuz com ovo/charque, sarapatel e cozido são exemplos de pratos típicos encontrados no lugar e refletem a cozinha pernambucana. De acordo com Maciel (2005), a cozinha de um grupo é muito mais do que pratos emblemáticos, pois são um conjunto de elementos referenciados na tradição e articulados no sentido de constituí-la algo particular, singular e reconhecível diante de outras cozinhas.

As cozinhas não podem ser reduzidas a um inventário de receitas, fórmulas e elementos cristalizados no tempo e no espaço. É preciso compreender que elas estão em constante transformação. Essa importância do fator regional deve ser compreendida também como um fator passível de mudanças, pois os seus produtos além da funcionalidade de exprimir a identidade cultural de um povo podem se transformar em outras marcas. Por ainda pertencer ao grupo de símbolos desses indivíduos, esses produtos culturais, serão indexados à formação identitária ou até mesmo transformá-la (SAMPAIO, 2003). E é nesse ambiente dinâmico que podemos situar o Mercado da Boa Vista. Percebe-se isso quando os sujeitos relatam:

o que não acho no supermercado, acho aqui.

(Frequentador A)

aquí a qualidade é outra, é produto da terra mesmo!

(Comerciante B)

compro charque, feijão macassar, coalho bom.. essas coisas não tem no supermercado!

(Frequentador T)

A regionalidade é um elemento simbólico, que torna algumas comidas extremamente representativas de um local. Expressam-se como as mais requeridas e ainda que exista o processo de expansão dos supermercados determinados alimentos não encontrados nesses estabelecimentos são encontrados nos Mercados, sendo sinônimo de qualidade e ainda que encontrados nas grandes redes são preteridos.

De acordo com Garcia (2003), os supermercados são espaços que alimentam a cultura alimentar globalizada e tendem a investir nos industrializados, deste modo apresentam-se como espaços que tendem a estandardizar a alimentação em detrimento da diversidade alimentar das populações. Porém, em contraponto a isto, existe um movimento no qual as pessoas irredutíveis ainda fazem o consumo de alimentos comprados em Mercados Públicos e feiras livres. A importância, cada vez maior, cedida às produções regionais anda paralelamente a evolução das sociedades industrializadas. Portanto, os aspectos positivos atribuídos aos denominados “produtos da terra”, por exemplo, servem como reflexo do desejo de enfrentar a homogeneidade e globalidade excessivas (HERNANDEZ, 2005).

Por suas características assimétricas, as trocas culturais acabam ocorrendo e novos padrões hegemônicos são estabelecidos. Deste modo, a diversidade cultural, social, natural e regional dos grupos sociais é posta em risco de extinção (LUQUINI e SANTOS, 2009). A comida, enquanto produto cultural, sendo entendida como alimento simbolizado (DAMATTA, 1986) sofre de maneira direta com essa agenda de padronização do consumo, onde os produtos globais, frutos da disputa desigual, ganham espaço frente aos alimentos regionais. A questão regional no Brasil é levantada em paralelo com o da construção sociocultural da nação. E o papel dos Mercados Públicos para salvaguardar essas assimetrias dando espaço às produções regionais são de grande importância.

Considerações finais

Como pudemos observar durante todo o percurso desse trabalho, a vida do Mercado gira em torno da *rede social* que é a alimentação. Sendo assim, o Mercado da Boa Vista respira a interação entre o ser humano e o alimento. A partir desses relatos, observamos uma forte sensação de pertencimento que se relaciona com a concepção do que temos como a comida, conforme Amon (2008, p. 19) relata: “argumentamos que a voz da comida cotidiana, em contraposição à comida dos rituais, narra negociações de sentido e afirma a identidade de uma comunidade tanto quanto as suas transformações

[...]”. Desta maneira o convívio cotidiano dos indivíduos com o ambiente do Mercado e, além disso, com a cozinha tida como cotidiana que forjou a identidade de um povo, faz com que o local acabe sendo um refúgio desse sentimento e que a comida seja a expressão e o símbolo maior dessa representação. A tradição surgiu como um fator inerente ao Mercado, pelo fato de raízes serem criadas, o que são determinadas pelos movimentos de resistência, seja ao frequentar seja ao comercializar.

Por fim, foi possível observar que o Mercado da Boa Vista é um lugar de extrema importância histórica, pois é um dos primeiros Mercados Públicos da cidade do Recife e apresenta múltiplas características que vão desde o abastecimento da cidade ao reforço da identidade alimentar local. É importante nos atentarmos à manutenção da vida nesses espaços e o Mercado da Boa Vista apresenta-se como um exemplo de interação entre gerações.

Notas

¹ A seleção dos participantes se deu através da sua disponibilidade em participar da pesquisa.

Referências

AMON, Denise. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 1, jun. 2008.

GARCIA, Rosa Wanda Diez (org.). *Nutrição e Antropologia: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2005.

GARCIA, Rosa Wanda Diez. Reflexos da globalização na cultura alimentar: considerações sobre as mudanças na alimentação urbana. *Revista de Nutrição*, v. 16, n. 4, dez. 2003.

GARREFA, Fernando. *Arquitetura do comércio varejista em Ribeirão Preto: a emergência e a expansão dos shopping centers*. Dissertação de Mestrado. São Carlos, EESC-USP, 2002.

GASPAR, Lúcia. *Mercado da Boa Vista*. Recife [online], 2016. http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=704:mercado-da-boa-vista&catid=48:letra-m>

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. IPHAN, n. 24, 1996.

HERNÁNDEZ, Jesús Contreras. Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (org.). *Nutrição e Antropologia: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2005.

KAUFMANN, Jean-Claude. *A entrevista compreensiva: um guia para a pesquisa de campo*. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, jun. 2000.

LOPES, Ricardo Ferreira. Considerações sobre os Mercados Públicos: relação de sociabilidade e vitalidade urbana nas cidades. *III Colóquio Internacional sobre Comércio e Cidade*, 2010.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?. *Horizontes Antropológicos*, v.7, n.16, dez. 2001.

MACIEL, Maria Eunice. Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (org.). *Nutrição e Antropologia: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2005.

MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac, 2013.

PINTAUD, Silvana Maria. Os Mercados Públicos: Metamorfoses de um espaço na História Urbana. *Revista Cidades*, v. 3, n. 5, 2006.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n 10, 1992.

PREFEITURA DO RECIFE. *Mercado da Boa Vista* [online]. 2018. <http://www2.recife.pe.gov.br/servico/mercado-da-boa-vista>

SAMPAIO, Tiago Santos. A identidade Cultural Regional em Gabriela. *Anais I Enecult*, UFBA. Bahia. 2005.

SAVARIN, Antoine Brillat. *A fisiologia do gosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Maria Alice Siqueira Mendes. Sobre a Análise do Discurso. *Revista de Psicologia da Unesp*, v. 1, n. 4, jan. 2005.

SIMMEL, George. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Recebido em 15 de dezembro de 2018

Aceito em 31 de julho de 2019

A Família: Análises e questionamentos sobre o movimento feminista de Primeira Onda no Brasil

Nayara Aparecida Moura

Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG)

RESUMO

As feministas do movimento conhecido como *primeira onda* utilizaram as letras como estratégia de militância na luta pela conquista de direitos. Ao adentrar gradualmente no universo jornalístico tradicionalmente masculino, as mulheres ganharam visibilidade, força e espaço para suas lutas de gênero. Assim, buscou-se investigar e analisar a *primeira onda* do movimento feminista no Brasil através do jornal *A Família*, veiculado inicialmente em São Paulo e depois no Rio de Janeiro. Criando uma rede feminista que contava com a participação de mulheres de norte a sul do Brasil, o jornal criado por *Josephina Álvares de Azevedo* foi importante para incentivar a emancipação das mulheres do final do século XIX, lutar por direitos e divulgar as conquistas femininas ao redor do país.

Palavras-chave: História das Mulheres; Movimento Feminista de Primeira Onda; Jornais; Escrita Feminina.

A Família: Analysis and questions about the First Wave feminist movement in Brazil

ABSTRACT

The feminists of the first wave used the letters as a strategy of militancy in the fight for the feminine emancipation and the conquest of rights. By gradually entering the traditionally male journalistic universe, women gained visibility, strength and space for their gender struggles. From this perspective, we sought to investigate and analyze the First Wave of the feminist movement in Brazil through the newspaper *A Família* initially broadcast in São Paulo and later in Rio de Janeiro. Creating a feminist network that counted on the participation of women from north to south of Brazil, the newspaper created by Josephina Álvares de Azevedo, was important to encourage the emancipation of women of the late nineteenth century, fight for rights and publicize women's achievements to the around the country.

Keywords: Women's History, First Wave of Feminist Movement; Newspapers; Women's Writing.

A Família: Análisis y cuestionamientos sobre el movimiento feminista de la primera ola en Brasil

RESUMEN

Las feministas del movimiento conocido como la primera ola usaron las letras como una estrategia militante en la lucha por la conquista de derechos. A medida que ingresaron gradualmente al universo periodístico tradicionalmente masculino, las mujeres ganaron visibilidad, fuerza y espacio para sus luchas de género. Por lo tanto, buscamos investigar y analizar la primera ola del movimiento feminista en Brasil a través del periódico *A Família*, publicado inicialmente en São Paulo y luego en Río de Janeiro. Al crear una red feminista en la que participaban mujeres de norte a sur de Brasil, el periódico creado por Josephina Álvares de Azevedo fue importante para fomentar la emancipación de las mujeres de finales del siglo XIX, luchar por derechos y difundir los logros de las mujeres en todo el país.

Palabras clave: Historia de las Mujeres; Primera Ola del Movimiento Feminista; Periódicos; Escritura Femenina.

Introdução

Os jornais exerciam (e ainda exercem) uma grande influência tanto no nascimento quanto na propagação de informações e opiniões. Devido ao fato de sua circulação ser maior que a do livro, os jornais possuem um caráter de leitura mais coletiva (CHARTIER, 2001), já que a multidão tinha um maior acesso e interesse pela sua leitura. O jornal, então, se tornou uma poderosa ferramenta de influência sugestiva social que nos permite compreender traços morais, sociais, políticos e ideológicos do passado.

Nesta perspectiva, este artigo busca analisar a *primeira onda* do movimento feminista no Brasil a partir dos escritos de Josephina Álvares de Azevedo no jornal feminista *A Família*. Com circulação semanal na capital paulista, o *jornal literário dedicado à educação da mãe de família*, tinha como proprietária a senhora Josephina Álvares de Azevedo e contou com a colaboração escrita de várias senhoras em colunas críticas e literárias. Trata-se então de um jornal organizado, escrito e lido por mulheres, que as tinha como público-alvo e veiculava a visão ideológica, social e histórica das mulheres letradas da época, tanto de São Paulo, quanto de outros Estados. Em suma, um jornal que narra uma história de mulheres, com suas formas de pensar, se expressar e se reconhecer como sujeitos.

Mas, o que se entende aqui por ‘História das Mulheres’? Segundo Michelle Perrot (2007), durante séculos, a História foi escrita por homens e para homens, construindo heróis e enaltecendo os grandes feitos masculinos. As mulheres não apareceram na História tradicional, foram apagadas, silenciadas, esquecidas. O silêncio das mulheres na escrita da História se deve ao próprio silêncio feminino nas fontes históricas até então usadas na historiografia. As mulheres deixaram poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Em primeiro lugar porque, em grande escala, seu acesso à educação foi tardio; em segundo lugar porque elas mesmas destruíam suas ‘produções’ (diários, fotografias, livros de receita, entre outros) por julgá-los sem interesse. Isto, porque foram convencidas durante toda a vida que eram apenas mulheres e a forma com que viviam, pensavam e agiam não tinha significância.

Em contrapartida a esse silêncio estabelecido das fontes, existe um excesso de discursos e representações sobre as mulheres feitas por homens de todos os tempos: textos, pinturas, esculturas e fotografias. Representações sobre o que as mulheres são e de como elas devem se comportar, abordando sempre a visão e o imaginário masculino sobre a mulher (PERROT, 1988). Georges Duby, na introdução do livro *Images de femmes*, enfatiza o que significava, para ele, uma obsessão enigmática: a força da iniciativa masculina que reduz as mulheres a espectadoras, mais ou menos submissas, de si mesmas.

“As mulheres não representavam a si mesmas”, escreve ele. “Elas eram representadas. [...]” (DUBY, 1992 apud PERROT, 2007, p. 23).

Isso começou a mudar quando as correntes revisionistas marxistas da década de 1960, vinculadas ao movimento da história social, começaram a produzir estudos sobre os grupos ultrapassados pela história, as massas populares sem um nível organizacional significativo e, também, as mulheres do povo (SOIHET, 1997). A onda crescente do movimento feminista na década de 1960 e 1970 foi o fator principal para que verdadeiramente surgisse a História das Mulheres. Para Tilly (1990), o que distingue a história das mulheres das outras histórias sociais é o fato dela ter sido consequência e causa de um movimento social: ela foi escrita a partir de convicções feministas.

Certamente toda história é herdeira de um contexto político, mas relativamente poucas histórias têm uma ligação tão forte com um programa de transformação e de ação como a história das mulheres. Quer as historiadoras tenham sido ou não membros de organizações feministas ou de grupos de conscientização, quer elas se definissem ou não como feministas, seus trabalhos não foram menos marcados pelo movimento feminista de 1970 e 1980 (TILLY, 1990, p. 3).

É na esteira das reflexões acerca da História das Mulheres e do papel da mulher na sociedade que o artigo busca analisar o *Feminismo de Primeira Onda* no Brasil a partir dos escritos de Josephina Alvares de Azevedo no jornal *A Família* durante os anos de 1888, um ano antes da Proclamação da República, até 1894 – ano em que houve a primeira eleição presidencial direta no país. O jornal contou com a colaboração de inúmeras escritoras de norte a sul do país, que abraçaram a causa da emancipação feminina junto com Josephina. Porém, esse artigo tem seu recorte de pesquisa feito nos escritos de Josephina, trazendo a percepção política e social da fundadora e proprietária do jornal, tendo em vista a importância de valorizar as vozes, os sujeitos e os saberes femininos em todos os tempos.

O nascimento do Feminismo

É importante ressaltar que *feminismo* é um conceito bastante flexível e complexo que abrange processos de transformações, rompimentos e resistências. Devido à grande diversidade de posicionamentos, muitas autoras utilizam o termo *feminismos* no plural em oposição ao feminismo no singular (CASTRO, 2000; COSTA e SARDENBERG, 1994; RAGO, 2006; SOIHET, 2006; dentre outras). A abordagem plural dessas autoras não está relacionada apenas à apresentação das diferenças dentro dos *feminismos*, mas ao

reconhecimento e à valorização de cada aspecto particular como uma grande riqueza para o movimento. Os feminismos de cada época, em cada cultura, com as diversas estratégias de militância utilizadas e os vários segmentos teóricos e sociais, foram importantes nas lutas em favor à igualdade de gêneros e à emancipação feminina.

Para este artigo em particular, foi escolhido usar o termo *feminismo* no singular. Essa opção não se atrela à ideia de um movimento homogêneo, antagônico à História ou culturalmente fixo, mas se baseia na compreensão de um segmento comum a todos os *feminismos*: a luta pela igualdade entre os gêneros, pela ressignificação do papel da mulher na sociedade e pela emancipação e autonomia das mulheres. Segundo Zirbel (2007), esse segmento comum pode ser encontrado em diversos grupos de diversos contextos históricos. Para a autora, “as particularidades acontecem devido à interpretação das diferentes opressões vividas por cada grupo, inserido em cada momento histórico e nas estratégias adotadas para a superação das desigualdades e na conquista da emancipação desejada” (ZIRBEL, 2007, p. 17).

Segundo Costa e Sardenberg (2007), o *feminismo* como movimento social é em sua essência moderno; tem suas raízes atreladas aos ideais liberais de igualdade evidenciados na Revolução Francesa de 1789. Ainda que a *igualdade* fosse clamada para todos, o conceito na prática ficou limitado apenas às classes dominantes e, como bem estabeleceu a ‘Declaração dos Direitos do *Homem*’, só entre os homens. Porém, o rompimento com o isolamento doméstico trazido pela Revolução Industrial e os trabalhos femininos fabris, juntamente com os ideais de igualdade circulantes no período, levaram as mulheres a perceberem a exploração e a opressão em que viviam. Foi através dessa consciência de submissão que se deu origem ao *movimento feminista* no final do século XVIII, sendo consolidado no século XIX em muitos países europeus e nos Estados Unidos e, posteriormente, nos países da América Latina, tendo seu auge na luta sufragista (COSTA, 2006). Essa primeira fase do feminismo mundial é conhecida como *Feminismo de Primeira Onda*:

O feminismo, como movimento social visível, tem vivido algumas “ondas”. O feminismo de “*primeira onda*” teria se desenvolvido no final do século XIX e centrado na reivindicação dos direitos políticos –como o de votar e ser eleita–, nos direitos sociais e econômicos –como o de trabalho remunerado, estudo, propriedade, herança. O feminismo chamado de “*segunda onda*” surgiu depois da Segunda Guerra Mundial e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado –entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres. Naquele momento, uma das palavras de ordem era: “o privado é político” (PEDRO, 2005, p.79).

No Brasil, o pensamento feminista e o *Feminismo de Primeira Onda* surgem no século XIX, introduzido por Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885) cuja publicação das obras *Conselhos à Minha Filha* (1842), *Opúsculo Humanitário* (1853) e *A Mulher* (1856), junto com a tradução da obra pioneira de Mary Wollstonecraft, *A vindication of the Rights of Women* (1832), simboliza o despertar de uma consciência crítica sobre a condição das mulheres na sociedade (COSTA e SARDENBERG, 2007). Nísia Augusta nasceu no Rio Grande do Norte, residiu em Recife, Porto Alegre e Rio de Janeiro; logo depois se mudou para a França e veio a falecer em Paris. As autoras afirmam que o *Feminismo de Primeira Onda* não nasceu no Brasil, mas foi trazido por Nísia:

E aqui está a marca diferenciadora deste momento histórico: a nossa primeira onda, mais que todas as outras, vem de fora, de além mar, não nasce entre nós. E Nísia Floresta é importante principalmente por ter colocado em língua portuguesa o clamor que vinha da Europa, e feito a tradução cultural das novas idéias para o contexto nacional, pensando na mulher e na história brasileira. Ao se apropriar do texto europeu para superá-lo, ela se insere numa importante linhagem antropofágica da literatura brasileira, que desde Gregório de Matos estava inaugurada. Na deglutição geral das idéias estrangeiras, era comum promover-se uma acomodação das mesmas ao cenário nacional, e é o que ela faz. Tanto que o título de seu livro contém não apenas a idéia dos rights of woman, mas também "a injustiça dos homens". (COSTA; SARDENBERG, 2007, p. 25).

A concepção de onda, como um evento, está definida em Kristeva (1979), ao ser feita a distinção entre as gerações de feministas francesas antes e depois de 1968 (MACHADO, 1992). Porém, essa divisão tradicional dos movimentos feministas em ondas (primeira, segunda e terceira) recebe muitas críticas. Várias autoras defendem que pensar o movimento feminista a partir do conceito de ondas leva a entender que as reivindicações da primeira onda estavam completamente resolvidas quando se alcançou a segunda onda, num sentido progressista, ou que fora dos períodos abrangidos pelas ondas, houve um intervalo sem atividades. E ainda pode levar a ignorar o fato de que, existiram diversos tipos de movimentos feministas dentro da mesma onda. Nessa perspectiva, Costa (2009) afirma:

Diferenciados por conjunturas, os feminismos, assim, são vistos, em geral, como irrupções em que, de repente, não mais que de repente, mulheres diversas se juntam, mostram-se “írmãs” na agitação de “causas” ou motivações

políticas que se avolumam e que avançam como onda. Esta, depois de atingir um ponto alto, desce, invadindo os mais variados territórios, em diversos tempos; em seguida, tudo parece dissipar-se. Diria que um maior rigor na produção do conhecimento dessas “causas” /motivações depende, sim, de pesquisa de fontes, mas sob uma leitura orientada por conceitos que admitam esses movimentos conjunturais como partes de um vasto tecido social, em grande medida, submersas, vindas de diferentes tempos históricos, trançadas entre si e que avançam em infinitas combinações de “ramificações”, continuadas ou não, sinalizando movimentos e transformações de visões de mundo, como nos sugere Joana Maria Pedro, ao recorrer ao mencionado conceito de rizoma (COSTA, 2009, p. 4).

Entretanto, nessa pesquisa foi escolhido trabalhar com o conceito de *ondas* no sentido de se constituir marcos temporais históricos. O que se defende é que, de acordo com o período tratado, os movimentos feministas apresentavam demandas específicas, que foram se transformando conforme as mudanças sociais, políticas e históricas. Essa divisão em *ondas* pode ser útil na realização de análises sobre os avanços alcançados pelos movimentos e sobre as mudanças e permanências dentro das práticas e das teorias feministas. Para que tais compreensões sejam alcançadas, é necessário conhecer o que abrange cada período histórico, que foi designado como uma *onda do feminismo*.

Uma das principais críticas feitas por Davis (2016) ao feminismo de primeira onda mundial é que esse movimento representava basicamente as bandeiras e demandas das mulheres brancas, letradas e das classes mais altas da sociedade. A interseccionalidade de raça, classe e gênero não foi abordada na primeira onda; assim, as pautas de mulheres negras, indígenas, periféricas, lésbicas ou transexuais não foram levantadas nesse período, vindo apenas em ondas posteriores. Davis (2016) afirma que a questão racial foi marginalizada nos debates feministas hegemônicos, ou relegada a um assunto de mulheres negras apenas.

Mesmo com a exclusão das pautas sociais e raciais na primeira onda feminista, essa pesquisa considera a importância de tal onda no Brasil e no mundo. Além de ter sido a ponta inicial para o pensamento de classe entre algumas mulheres, o seu reconhecimento como sujeito e a constituição de um movimento social e político feminino, a primeira onda trouxe a abertura para as ondas posteriores, menos excludentes e mais abrangentes. Todas as pautas reivindicadas nesse momento pelas feministas brasileiras como: o direito ao trabalho, o direito à educação básica e superior, o direito de votar e ser votada, o direito de participar de concursos públicos, a legalização do divórcio... foram, mais cedo ou mais tarde, alcançadas, e isso é uma grande vitória para todas as mulheres do Brasil.

O Brasil no contexto da primeira onda

Com a transferência da Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808, importantes reformas econômicas e políticas foram feitas na Colônia que abriram os caminhos para a Independência do Brasil. Dentre tais reformas está a impressão do primeiro jornal na Colônia em 1808, visto que a impressão de jornais era antes proibida pela Coroa Portuguesa. O jornal *Gazeta do Rio de Janeiro* foi fruto da Impressão Régia e seguiu os padrões de seu similar, o jornal *Gazeta de Lisboa* que circulava em Portugal antes da saída da família real (GOMES, 2009). Aos poucos, novos hábitos foram instituídos e o número de pessoas que frequentavam espetáculos e compravam livros se ampliou; os romances e novelas europeus chegaram à cidade do Rio juntamente com a moda dos jornais e folhetins. Em 1822, o jornal recifense *Sentinela da Liberdade* publicou um manifesto assinado por mais de 120 mulheres da Paraíba:

[...] elas afirmaram que compunham ‘metade da sociedade humana’ e que também desejavam *reassumir* os direitos que lhes haviam sido usurpados, ‘quebrando os vergonhosos ferros da vil escravidão em que jazíamos’. Por direito, elas disseram: ‘queremos entrar na partilha e glória do Brasil’ (TELLES, 2004, p.338).

Telles (1993) afirma que o Brasil foi o país latino-americano onde houve maior empenho do jornalismo feminista. O primeiro desses jornais foi *O Jornal das Senhoras* (1852) editado por Joana de Paula Manso; depois veio o *Belo Sexo* (1862) dirigido por Julia de Albuquerque Aguiar; *O Sexo Feminino* (1873) editado por Francisca Senhorinha Diniz; *O Eco das Damas* (1879) de Amélia Carolina Couto; *O Direito das Damas* (1882) de Idalina D’Alcântara Costa e vários outros, inclusive o jornal *A Família* (1888) de Josephina Álvares Azevedo (TELLES, 1993) que se baseava no lema: *Mulher instruída, Mulher emancipada*¹. “Josephina também escreveu a peça teatral: *O Voto Feminino*, em 1890, e teve grande sucesso de público no Rio de Janeiro” (BANDEIRA e MELO, 2010, p.13). Zahidé Muzart (2003) defende que:

[...] no século XIX, as mulheres que escreveram, que desejaram viver da pena, que desejaram ter uma profissão de escritoras, eram feministas, pois só o desejo de sair do fechamento doméstico já indicava uma cabeça pensante e um desejo de subversão. E eram ligadas à literatura. Então, na origem, a literatura feminina

no Brasil esteve ligada sempre a um feminismo incipiente (MUZART, 2003, p. 267).

Foram tantos jornais fundados por mulheres que buscavam esclarecer as leitoras e fazer reivindicações emancipatórias objetivas, que chegaram a formar uma rede, de norte a sul, atentos às publicações e ações das mulheres (TELLES, 2004). A principal causa abordada foi o sufrágio, direito de votar e ser votada, mas ela não foi a única. Em todo o país houve a organização de associações femininas e manifestos em jornais voltados para a causa abolicionista (BANDEIRA e MELO, 2010); para o direito das mulheres de frequentar a escola de 1º grau (1827) e ao ensino superior (1881) (TELLES, 1993); a legalização do divórcio (MARQUES, 2006); o direito a participar de concursos e cargos públicos (TELLES, 1993) e outros. A maior parte dessas mulheres eram republicanas. Hahner (1981) defende que as aspirações das mulheres pela conquista de direitos jurídicos e políticos foram estimuladas pelo pensamento republicano:

O fermento da agitação republicana dos fins da década de 1880 não apenas fortaleceu o desejo feminista por direitos políticos como também deu às mulheres argumentos adicionais em favor do sufrágio e oportunidades de procurar o voto. A Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, ofereceu inicialmente a possibilidade de uma estrutura política mais fluida e aberta, com a extensão do voto, em teoria, a todos os homens alfabetizados, a questão do sufrágio pôde tornar-se um tópico mais vital para as feministas cultas que experimentavam um sentimento de frustração e privação política (HAHNER, 1981, p. 80).

Nesse período, a escrita em jornais, mesmo que em jornais masculinos, equivalia ao ingresso no grupo dos cidadãos ativos da sociedade; dava a algumas mulheres o aval para frequentar ambientes de predominância masculina, discursar sobre política e defender a educação igualitária entre os gêneros (GOMES, 2009). Porém, nem todas as mulheres podiam disputar a vaga na inserção social que vinha das letras. Gomes (2009) afirma que esses periódicos eram mais acessados pela elite brasileira devido ao seu custo e a alta taxa de analfabetismo das camadas populares, dando o início assim à formação de uma classe feminina privilegiada e leitora de jornais.

Os jornais, portanto, passavam a convidar a face mais privilegiada do gênero feminino, isto é, as mulheres letradas, conforme as palavras do Espelho Diamantino “as mais habeis” ou no discurso do O Mentor das Brasileiras as

“estudiosas Brasileiras”, a passarem algum tempo durante os dias lendo suas folhas repletas de instrução (política, cívica, moral...), de argumentos contra a malícia de seus detratores e de entretenimento (novidades literárias, moda...) (GOMES, 2009, p.26).

O perfil das leitoras e escritoras no século XIX e XX era quase padrão: elas eram mulheres cultas e educadas, com predominância branca e de classe média alta. Muitas delas haviam tido formação internacional, eram bilíngues ou possuíam ascendência europeia. Só por terem tido acesso à educação, já eram distintas da grande parte das mulheres da época; além de dominarem bem a leitura e a escrita, tinham tempo disponível para se dedicar a outros afazeres que não fossem os domésticos. Muitas vezes, as escritoras recebiam influências de pais, maridos e irmãos jornalistas, escritores ou professores (CASADEI, 2011).

Ainda que a *Mulher de Letras*² (DUARTE, 2009) fosse a principal forma de militância feminista no século XIX e início do século XX, ela não foi a única. Houve também uma intensa atividade das mulheres operárias que aderiram à ideologia anarquista, reunidas na *União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas*, reivindicando a igualdade salarial e de jornadas de trabalho entre homens e mulheres (PINTO, 2010). Em 1910, o *Partido Republicano Feminino* foi fundado pela professora Deolina Dalho; em 1917 ela promoveu uma passeata com quase 100 mulheres a favor do voto feminino no Rio (TELLES, 1993). Em 1918, ao voltar de um longo período de estudos em Paris, a bióloga Bertha Lutz criou a *Federação Brasileira para o Progresso Feminino* (FBPF) que tinha como objetivo promover as lutas jurídicas e políticas das mulheres da época (PINTO, 2003).

Em 1920, foi criada a *Liga para a Emancipação Internacional da Mulher* pela professora Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz; um grupo de estudos cuja militância principal era lutar pela igualdade política das mulheres (TELLES, 1993). Em 1922, após voltar dos Estados Unidos onde esteve representando o Brasil no *Conselho Feminino da Organização Internacional do Trabalho* e na *I Conferência Pan-Americana da Mulher*, Bertha organizou o *Congresso Internacional Feminista* no Rio de Janeiro (PINTO, 2003). Elvira Komel, a primeira mulher mineira eleitora (1928), abriu a primeira banca feminina de advocacia em Belo Horizonte com apenas 23 anos de idade. Em 1930, Elvira criou o *Batalhão Feminino João Pessoa* e alistou 8 mil mulheres que trabalharam na retaguarda do movimento revolucionário (PINTO, 2003).

O que alguns chamam de revolução de classes médias (SANTA ROSA, 1933), outros conceituam como um golpe burguês (DEDECCA, 1981); fato é que o movimento

armado ocorrido em 1930, no qual o *Batalhão Feminino João Pessoa* participou, pôs fim ao período político e econômico brasileiro conhecido como *República Velha*, ou *Primeira República*. Esse período durou desde a Proclamação da República em 1889, até 13 presidentes depois, em 1930. No contexto da República Velha, os governantes eram escolhidos pelas oligarquias rurais de Minas Gerais e São Paulo, que se revezavam na Presidência, na chamada *Política do Café com Leite*: ainda que as eleições fossem diretas, eram restritas aos homens que tinham posses e escolaridade. Porém, no dia 24 de outubro, o presidente Washington Luís foi deposto, a posse do candidato Júlio Prestes foi impedida e o presidente Getúlio Vargas assumiu a chefia do *Governo Provisório*, marcando o fim da República Velha.

Elvira Komel também promoveu o *I Congresso Feminino Mineiro* em 1931 e faleceu em 1932 (PINTO, 2003) aos 26 anos de idade. Todas essas movimentações feministas resultaram na conquista de vários direitos às mulheres no Brasil, principalmente o de votar e ser votada, ocorrida em 1932 ainda no governo de Getúlio Vargas:

Se lembrarmos que feminismo foi um movimento legítimo que atravessou várias décadas, e que transformou as relações entre homens e mulheres, torna-se (quase) inexplicável o porquê de sua desconsideração pelos formadores de opinião pública. Pode-se dizer que a vitória do movimento feminista [da época] é inquestionável quando se constata que suas bandeiras mais radicais tornaram-se parte integrante da sociedade, como, por exemplo, mulher frequentar universidade, escolher profissão [...], candidatar-se ao que quiser... Tudo isso, que já foi um absurdo sonho utópico, faz parte de nosso dia a dia e ninguém nem imagina mais um mundo diferente (DUARTE, 2003, p. 81).

Mesmo com todas essas conquistas feministas, diferente do que aconteceu em outros países, no Brasil houve uma forte resistência em relação à palavra *feminismo*. O movimento antifeminista do século XIX e XX foi muito “competente” ao disseminar socialmente a imagem da *mulher feminista* como oposta de *feminina* (DUARTE, 2003). Segundo Pedro (2013) até o final dos anos 1980, poucas mulheres aceitavam o rótulo de *feminista*, porque, no senso comum, ainda prevalecia à ideia de que o feminismo era uma luta de mulheres feias, lésbicas, ressentidas, masculinizadas, mal-amadas e *antihomens*. As pessoas antifeministas, diferente das feministas, argumentavam que se a mulher assumisse funções socialmente masculinas, ela desenvolveria características inapropriadas e incompatíveis com a natural função primeira da mulher: a maternidade (VANIN, 2011).

Assim, mesmo tendo lutado durante anos pela emancipação feminina da época,

muitas mulheres que pertenceram ao *Feminismo de Primeira Onda* não queriam ser associadas ao estereótipo de feminista; “definir-se como feminista no Brasil era um grande risco” (PEDRO, 2013, p. 835). No pensamento social da época, “a mulher se tornaria fria, mundana, imoral e estaria fugindo do que foi ‘estabelecido pela natureza’ caso se tornasse feminista” (VANIN, 2011, p. 167). E mesmo recusando tal título, muitas mulheres ainda foram perseguidas socialmente, como foi o caso de Nísia Floresta que se mudou para a Europa após ser vítima da perseguição da imprensa; no exílio a escritora se tornou amiga de *Auguste Comte* e morreu na França em 1885 (TELLES, 1993).

A análise de jornais

A sociedade em que vivemos é de natureza móvel; sua estrutura é o resultado do ajuste dinâmico entre seus elementos (indivíduos e grupos) que, coordenados em torno de certas instituições sociais, levam a um desenvolvimento histórico mais acelerado. O papel fundamental que a informação ocupa nessa sociedade é o de contribuir, simultaneamente, para o processo de cristalização e indagação das estruturas sociais, permitindo estabelecer a coordenação necessária entre os indivíduos para que o processo de socialização aconteça.

As redes de comunicação são produzidas em todas as ordens sociais através da interação entre os indivíduos, instituições e grupos. No entanto, será conceituado apenas um tipo de comunicação social, a mais característica das sociedades avançadas: a *comunicação de massa*. Thompson (2002) define *comunicação de massas* como uma produção institucional, difusa e abrangida de bens simbólicos por meio da transmissão e armazenamento da informação a uma grande quantidade de receptores. Assim, *comunicação de massa* é aquela forma de comunicação em que as mensagens são transmitidas publicamente a um grupo disperso de pessoas de maneira quase unilateral; ou seja, dificilmente haverá interação entre remetente e destinatário durante ou após a emissão da informação.

Sobre o conceito de *massa*, Thompson (2002) adverte que

[...] o termo “massa” não deve ser tomado em termos estritamente quantitativos; o ponto importante sobre comunicação de massa não é que um determinado número ou proporção de pessoas receba os produtos, mas que os produtos estão, em princípio, disponíveis a uma pluralidade de receptores (THOMPSON, 2002, p. 287).

Sendo o jornal um meio de *comunicação de massas*, é importante que, antes da análise do conteúdo do periódico, se tenham informações sobre a história do jornal pesquisado. Quando e porque começou a ser produzido, quais ideologias permeavam o jornal, quem escrevia e quem lia e os contextos políticos, históricos e sociais em que ele estava inserido. Conhecer os caminhos por onde o jornal passou é essencial para uma análise mais densa do mesmo:

[...] a Imprensa é rica em dados e elementos, e para alguns periódicos é a única fonte de reconstituição histórica, permitindo um melhor conhecimento das sociedades ao nível de suas condições de vida, manifestações culturais e políticas, etc. Seu estudo é enriquecedor sobretudo quando se tem interesse pela História Social, História das Mentalidades e História das Ideologias [...] a imprensa age sempre no campo político-ideológico e portanto toda pesquisa realizada a partir da análise de jornais e periódicos deve necessariamente traçar as principais características dos órgãos de Imprensa consultados (ZICMAN, 1985, p. 89-90).

No que concerne aos procedimentos metodológicos da pesquisa em jornais, cabe ressaltar que o jornal não é apenas o resultado de um trabalho profissional de produção de textos, nem mesmo uma mera representação da realidade, mas o resultado de um processo de construção que começa com a compreensão da realidade na qual os eventos acontecem. Assim, Alsina (2009) define a notícia como uma representação social da realidade cotidiana, produzida numa instituição, que mantém ideologias e princípios, e que se manifesta na construção de um mundo possível: “A notícia é gerada numa instituição informativa que pressupõe uma complexa organização. Mas, além disso, o papel da mídia é institucionalizado e tem a legitimidade de gerar a realidade socialmente relevante” (ALSINA, 2009, p.14).

Se tratando de uma representação social, a notícia jornalística está inserida num processo produtivo que engloba, além de sua produção, sua circulação e consumo: “(...) a notícia é uma produção do discurso” (ALSINA 2009, p.15). Nesse sentido, a imprensa feminista buscava, ao produzir um discurso emancipador às mulheres leitoras, construir uma percepção social de liberdade feminina, disputando com as outras concepções vigentes no período. Visto que o discurso predominante era o masculino, que ditava a função da mulher na sociedade e seus deveres, os jornais feministas além de afrontar o sistema estabelecido, desafiavam o discurso dominante ao disseminar a reivindicação de seus direitos, na tentativa de modificar aquela realidade.

Ademais, o jornal interfere e contribui para a formação cultural das pessoas, sendo agente e objeto ao mesmo tempo. Assim, Capelato (1988) afirma que

A imprensa constitui um instrumento de manipulação de interesses e intervenção na vida social. Partindo desse pressuposto, o historiador busca estudá-lo como agente da história e captar o movimento vivo das idéias e personagens que circulam pelas páginas dos jornais [...] Na construção do fato jornalístico interferem não apenas elementos subjetivos de quem o produz, mas também os interesses aos quais o jornal está vinculado. O historiador, ao estudar a imprensa, tem que levar em conta esses aspectos. Questionar a imagem “imprensa, espelho fiel da realidade”, implica um trabalho de reconstituição do real em suas múltiplas facetas (CAPELATO, 1988, p. 21-22).

Toda leitura é ao mesmo tempo, individual e coletiva; nem o leitor lê completamente como quer, livre de injunções e coerções, e nem a leitura é determinada pelos padrões sociais e culturais completamente. Ao discursar sobre a cultura escrita, Chartier (2001) chama atenção para duas limitações que os estudos de história literária, de teoria da recepção, de hermenêutica possuem e que devem ser ultrapassados numa análise da história cultural da leitura:

A primeira é que na tradição da história da literatura, e além da história da literatura, muitos trabalhos sobre textos esqueceram que estes não existem fora de uma materialidade que lhes dá existência. Esta materialidade geralmente é um objeto, um manuscrito ou um impresso, mas também pode ser uma forma de representação do texto sobre o palco, uma forma de transmissão vinculada às práticas da oralidade: recitar um texto, lê-lo em voz alta, etc. Todos esses elementos materiais, corporais ou físicos, pertencem ao processo de produção de sentido [...] A limitação seguinte, que se vincula à anterior, é que se abstrai não o texto, mas o leitor. Quando se disse que as formas do texto (orais, escritas ou dramáticas) importam na construção de sentido, não é menos importante o papel do leitor neste ato de produção cultural [...] Qualquer leitor pertence a uma comunidade de interpretação e se define em relação às capacidades de leitura; entre os analfabetos e os leitores virtuosos há todo um leque de capacidades que deve ser reconstruído para entender o ponto de partida de uma comunidade de leitura. Depois vêm as normas, regras, convenções e códigos de leitura próprios a cada uma das comunidade de leitura. Nisso consiste a maneira de dar uma realidade sociocultural à figura do leitor. Posso dizer, de maneira um pouco simplista, que se deve levar em consideração a materialidade do texto e a corporeidade do leitor, mas não só como uma corporeidade física (porque ler é fazer gestos) mas também como uma corporeidade social e culturalmente construída (CHARTIER, 2001, p. 30-32).

Excluídas de participarem efetivamente da vida social das cidades, impossibilitadas de ocuparem cargos públicos e impedidas de ter acesso à educação básica e superior, grande parte das mulheres no século XIX estavam confinadas ao espaço privado. Elas viviam fechadas dentro de casas, mocambos e senzalas, construídos por pais, maridos, senhores (TELLES, 2004). Essa divisão sexual dos espaços, tida como ‘ordem social’, funciona como um mecanismo de repressão e dominação masculina:

A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos (BOURDIEU, 2012, p.18).

Ao adentrar no universo jornalístico tradicionalmente masculino, além de romper com os limites do privado, as escritoras utilizaram o jornal como um meio de politização do cotidiano feminino, se inserindo gradualmente nos debates políticos da época e lutando por seus direitos (GOMES, 2009). Os periódicos se transformaram em veículos onde essas escritoras se expressavam, construíam seus pontos de vista e suas representações sobre si mesmas, tornando sua ‘fala’ pública e, em alguns casos, mobilizadora.

Uma Mulher de Flores de Aço

De certa forma, ainda há um silêncio sobre a história da vida de Josephina Álvares de Azevedo na historiografia. Além de termos acesso a poucas informações sobre a jornalista, encontramos dados conflitantes nas obras que a mencionam. Segundo o dicionário escrito por Augusto Blake (1970), Josephina era filha do Dr. Ignacio Manoel Álvares de Azevedo e, por isso, seria irmã pelo lado paterno do poeta Manoel Antônio Álvares de Azevedo. Ainda segundo Blake (1970), a jornalista havia nascido em Itaborahy no Rio de Janeiro, em 05 de março de algum ano do século XIX⁴. Maria Thereza Bernardes (1988) confirma os dados sobre a filiação e o local de nascimento de Josephina e completa informando que seu ano de nascimento foi 1851.

Souto-Maior (2000) afirma que, provavelmente, Josephina nasceu em Recife, já que

a própria jornalista forneceu essa informação em seu jornal. Em relação aos vínculos parentais dela, segundo Souto-Maior (2000, p. 485), “o autor Vicente de Azevedo entrevistou uma irmã e um primo de Álvares de Azevedo, que negaram a paternidade ilegítima de Josephina”. Além disso, Josephina escreveu em seu periódico que ela era prima de Manoel Antônio Álvares de Azevedo. Pensando nisso, Souto-Maior faz uma importante interpretação:

Portanto, embora não se possa descartar de todo a possibilidade de que, para não expor-se publicamente na condição humilhante de irmã ilegítima, a conhecida jornalista tenha preferido assumir laços menos próximos com o renomado poeta, a informação de que eles eram primos deve ser considerada senão como incontestável, sem dúvida alguma, como a mais provável (SOUTO-MAIOR 2000, p. 484-485).

Assim, Souto-Maior (2000) sugere que Josephina partiu de Recife em direção a São Paulo em 1878 e confirma que há indícios de que ela tenha sido mãe. Embora não saibamos quem foram seus filhos, se ela foi casada e onde se graduou, a memória que essa pernambucana nos legou foi bem mais relevante do que simples dados de uma vida particular. A biografia ainda obscura de Josephina Álvares de Azevedo se torna algo menor, se levarmos em consideração a ousadia de seus escritos, naquela sociedade brasileira de fins do século XIX.

Josephina e o jornal ‘A Família’

Em 1888, Josephina Álvares de Azevedo fundou o jornal *A Família - o jornal literário dedicado à educação da mãe de família* em São Paulo; no ano seguinte o jornal foi transferido para o Rio de Janeiro. Em 1890, ela publicou em *A Família* uma comédia que se tornou peça, *O Voto Feminino*, apresentada em palco com grande público em 23 de junho de 1893 – apresentação que foi noticiada por um jornal feminino em Paris (TELLES, 2004). Segundo Souto-Maior (1997), Josephina teve um admirável senso de estratégia ao encontrar brechas para propagar sua causa; quando ela não pôde mais encenar sua peça, transformou-a num folhetim que publicava nas notas de rodapé do seu jornal.

Josephina foi abolicionista, republicana e desenvolveu intensa campanha pela emancipação da mulher. Pensava ser absurdo residir no homem o princípio da autoridade na família, pois considerava a mulher mais inteligente. Era favorável ao divórcio, ao voto e à elegibilidade da mulher, denunciava ainda a dificuldade

de uma boa educação para a mulher e confiava que logo uma igualdade semelhante à alcançada pelas norte-americanas chegaria até nós (TELLES, 2004, p. 357).

Josephina foi professora, abolicionista, republicana e, sobretudo, feminista. Segundo ela, o jornal não tinha como objetivo ensinar as mães paulistas a educar seus filhos, mas educar as próprias mães para a vida. Educá-las para uma realidade maior que iria tirá-las da sombra dos maridos. Na primeira edição do jornal, ela explicou o motivo da criação do jornal – expor e veicular suas ideais de emancipação da mulher:

Eu não pretendo, qual Joana d’Arc, de uma cruzada santa, conduzir exércitos à vitória, desfraldando o estandarte aurifulgente da legitima e sagrada – Emancipação da Mulher – porque não tenho força nem talento para tanto; mas não deixarei jamais de pensar assim e dizer francamente aquilo que penso. Não interceptemos os raios do sol com a transparência de uma cambraia. A mulher deve ser livre e equilibrada em suas funções como o homem na sociedade. [...] Além disso, é preciso ter fé e esperança no futuro, que hade amparar a causa santa da nossa *emancipação*, que é a nossa elevação moral. Mas é preciso romper desde já com o preconceito e com a estultice dos homens, que nos tem avassalado aos seus caprichos, começando por estabelecer bem positivamente as bases dos nossos direitos (A Família: 18/11/1888, p. 02).

Josephina, de fato, não iniciou uma revolta armada em favor das mulheres, mas conseguiu reunir em seu jornal diversas escritoras, vindas de várias partes distintas do Brasil, que concordavam e militavam a favor da emancipação da mulher no período. *A Família* contou também com colaboradoras internacionais, algo excepcional num período histórico onde o fluxo de informações era extremamente precário mesmo dentro do país (OLIVEIRA, 2009). As colaboradoras eram, em grande maioria, professoras que escreviam artigos de opinião pública, traduziam textos importantes franceses para a causa feminista, escreviam contos e poemas, traziam personalidades femininas transgressoras e muitas delas possuíam seu próprio jornal. O objetivo do jornal era incitar a consciência das mães de São Paulo para que elas fossem capazes de competir com os homens, a exemplo das mulheres feministas na França e da Inglaterra:

Estou certa de que caminhareis comigo na senda desta árdua propaganda, incitadas também pelo exemplo das nossas amigas que na França e na Inglaterra desfraldaram aos ventos do porvir o estandarte das nossas liberdades. A revolução que deu ao mundo a igualdade do homem teve por teatro uma das mais gloriosas nações da vetusta Europa, pode estar reservada à jovem América

a imensa glória de ser o teatro da grande conquista de nossa igualdade. Luz e progresso, é hoje uma legenda americana. Seja também nosso patrimônio bendito. É esse entusiasmo que me arroja a esta propaganda, por amor deste Brasil, que me viu nascer, e que eu desejo ver engrandecido ao apogeu de todas as glórias, e em cujo seio a mulher seja *nobre, instruída e livre* (A Família: 18/11/1888, p. 02).

E afirma sobre a luta que as mulheres deveriam travar contra os homens pelo poder:

Em tudo devemos competir com os homens – no governo da família, como na direção do estado. [...] As sociedades assentam suas bases sobre dois princípios cardeais: o princípio da força e o princípio da ordem. O princípio da força é o homem, o da ordem é a mulher. [...] O homem é a negação da ordem [...]. E em abono desta opinião eu vos trarei um exemplo muito vulgar – o governo de uma casa. [...] ele não é capaz de governar uma casa, que se compõe de algumas pessoas (A Família: 18/11/1888, p.01).

Em relação à linguagem empregada por Josephina em seus editoriais, ela discursava sobre qualquer tema, com frases curtas e claras. O jornal apontou por diversas vezes que o Brasil estava atrasado em relação à condição social da mulher. Assim, com o objetivo de disseminar socialmente a igualdade entre os gêneros e romper com os preconceitos estabelecidos socialmente, o jornal traz em 1888 o seguinte artigo:

Ainda que países de adiantada civilização como a Inglaterra e outros, sejam de opinião geral que as faculdades intelectuais, todas aptidões da mulher são das mais próprias para desempenhar os árduos trabalhos de oficina nas grandes administrações, sendo também capaz de elevar-se pelo pensamento ao nível do homem; nada há porém mais difícil do que destruir-se a barreira tenaz dos preconceitos estolidos, das convenções errôneas da sociedade; que levanta-se sempre com todas as suas resistências, para o retardamento de qualquer ideia civilizadora de grande alcance social (A Família: 22/12/1888, p. 02).

As principais referências internacionais de *A Família* eram a Inglaterra, a França e os EUA; por diversas vezes eles foram citados no jornal. Na época, esses países eram focos que irradiavam os ideais feministas e, neles, as mulheres já haviam alcançado algum espaço dentro das Universidades, dos setores públicos, das áreas da saúde e outras áreas. Segundo Oliveira (2009, p. 36), “*A Família* e tantos outros jornais da época traziam dos países europeus exemplos que deveriam ser implantados no Brasil, tanto através de exemplos práticos do cotidiano quanto personalidades de mulheres à frente de seu

tempo”.

Josephina trouxe nas páginas de seu jornal nomes importantes para o movimento feminista da época como *Madame de Staël*, *Nathalie de Lajolais* e *Marquesa de Alorna*. Além disso, no jornal há também os escritos e a biografia de mulheres europeias subversivas que serviam para tornar mais sólido os argumentos das colaboradoras brasileiras e concretizar que a mulher era capaz de ser dona do próprio destino. Nesse sentido, *A Família* se tornou uma ponte trazendo as conquistas feministas fora do Brasil para o conhecimento das brasileiras.

Nos países em que o movimento feminista se mostrava mais ativo, algumas conquistas femininas que ainda faltavam no Brasil, já haviam sido conquistadas. Num exemplo citado pela colaboradora Maria Amália em 1888, a Inglaterra já havia aceitado a concepção de que a mulher possuía a mesma capacidade que o homem a ponto de permitir sua entrada nos setores públicos:

Foi em 1870 que o governo inglês pôs em prática a ideia de utilizar os serviços da mulher nas repartições do estado e ordenou que se fizesse o primeiro ensaio nesse sentido. 700 moças foram empregadas nas repartições do correio quando se estabeleceu o serviço telegráfico, e desde então tem continuado a desempenhar admiravelmente a manipulação dos aparelhos elétricos e o serviço geral das repartições. [...] O satisfatório êxito obtido pela prática nas repartições do correio, com o emprego da mulher no desempenho da mulher nos diferentes cargos fez com que se utilizassem os seus serviços em outros ramos de administração pública, o induziu muitos estabelecimentos comerciais a seguir este exemplo (*A Família*: 08/12/1888, p. 08).

Na Irlanda existe uma grande associação de senhoras, dirigida por Anna Parnell, a qual tem por fim trabalhar pela autonomia irlandeza de acordo com a Liga Agrária. No Brasil, existe uma sociedade de dança, dirigida por senhoras. Sempre é alguma coisa! (*A Família*: 08/12/1888, p. 08).

Muitos republicanos do período viam a mulher como um ser emocionalmente frágil e instável, cuja única vocação natural era a dedicação ao lar. O sexo foi a argumentação principal dos republicanos. Para eles, o sexo determinava geneticamente a natureza de todas as mulheres; não importava se a mulher havia estudado ou se graduado em algum curso de nível superior, ela seria apenas uma mulher cujo destino natural era ser mãe e esposa (OLIVEIRA, 2009). Sobre estes preconceitos sociais, juntamente com a luta sufragista, Josephina escreveu o artigo intitulado *O Direito do voto*:

Por que? Seremos por ventura na ordem dos fenômenos humanos uns monstros de natureza a não podermos utilizar a supremacia das nossas faculdades morais? [...] Se pelos atributos que, de há tempos, se tem reconhecido na mulher, hoje já podemos adquirir uns tantos foros sociais, exercer determinadas funções na vida exterior, claro está que as nossas aptidões não podem ser delimitadas pelos preconceitos de sexo, principalmente, nos casos com que tenhamos de afirmar a nossa soberania pelo direito do voto. O direito de votar não pode, não deve, não é justo que tenha outra restrição além da emancipação intelectual [...] Ainda mesmo (o que não admito) que não tenhamos o direito de ser votadas, devemos possuir o de voto, isto é, o de livre e conscienciosa escolha d'aqueles que sejam chamados a reger os destinos da sociedade em que vivemos [...] (A Família: 07/12/1889, p. 06).

Josephina defendia ferrenhamente que a emancipação das mulheres só viria de fato através da instrução das mesmas. Mas o que significava emancipação, para ela? A jornalista esclareceu que emancipar era ter igualdade de direitos, de acordo com as aptidões de cada um. Para ela, a única limitação imposta ao indivíduo, ao exercer atividades materiais e morais, era somente sua competência. Portanto, o sexo não impedia a mulher de tornar-se colaboradora do progresso social e de possuir os mesmos direitos que os homens (A Família: 18/11/1888). A instrução, para Josephina, seria um instrumento importante para alcançar todos os outros direitos:

A primeira condição essencial da emancipação das pessoas é a instrução. Instruída a mulher, todos os direitos se lhe antolham com o da posse razoável de todos os seres da espécie. A lei restritiva não lhes parece senão como um despotismo tirânico da força contra o direito, do homem sobre a mulher. E a mulher será instruída e emancipada, com todos os direitos inerentes às personalidades humanas, ou não será instruída e, por conseguinte, tornada inferior pelo egoísmo dos seus semelhantes, o que é uma monstruosidade. Repito: – A emancipação da mulher é um direito concernente à sua instrução. Mulher instruída é mulher emancipada. Instruída, porém conservá-la atada a todas as penas da ignorância, da superstição e da inferioridade social é absurdo preconceito que não pode senão produzir males sociais (A Família: 14/12/1889, p. 01).

Além de incentivar as mulheres leitoras a estudarem de maneira direta, o jornal se tornou um porta-voz que publicava e informava às pessoas sobre as conquistas femininas em vários lugares do país:

Na Faculdade de Direito do Recife terminaram o respectivo curso, devendo receber em breve o grau de bacharel em ciências sociais e jurídicas, as Exmas,

sras. DD Palmira Secundina da Costa, Maria Fragoso e Maria Coelho da Silva Sobrinho. São estas as primeiras senhoras que no Brasil se formam em Direito. Que tenham muitas imitadoras é o que sinceramente almejamos. [...] A ilustre senhora rio-grandense, Doutora Rita Lobato, abriu seu consultório médico na cidade de porto alegre. [...] Está na Corte a illustre cirurgian dentista, Doutora Isabel Mattos Dillon, que segundo nos consta vae alli abrir o seu gabinete (A Família: 18/11/1888, p. 08).

A educação feminina de qualidade foi a principal pauta de militância da jornalista. Em cada edição do jornal, ela trazia novos argumentos para sustentar sua bandeira, mas a situação das mulheres não era satisfatória. A escritora chegou a assumir que se envergonhava do alto índice de analfabetismo das mulheres de seu período (A Família: 02/03/1889). Na edição do dia 30 de março de 1889, a jornalista utilizou trechos de um texto de Jorge Pinto para mostrar que as mulheres do Brasil possuíam muita beleza exterior, mas tinham grande defasagem intelectual.

Naquela época, muitos alegavam que a instrução era desnecessária e perigosa para as mulheres, por isso, muitas delas se mantinham afastadas dos estudos. Josephina não compreendia como, até aquele momento, a mulher permanecia vítima do egoísmo masculino e como os homens não percebiam que a educação sólida da mulher refletiria diretamente no aprimoramento do próprio homem e da pátria (A Família: 30/03/1889).

Outra pauta abordada frequentemente por *A Família* era o trabalho feminino. Para as escritoras do jornal, a emancipação da mulher viria através dos estudos e do trabalho remunerado e seria um passo a mais para o processo de evolução da sociedade como um todo. Na coluna *O Trabalho das Mulheres*, Maria Vaz de Carvalho, uma das colaboradoras mais assíduas do jornal, tenta convencer as mulheres que o trabalho é importante para a alma e as dignificaria:

Trabalhar é ser útil, é ocupar o seu espírito, é adquirir conhecimentos ou espalhá-los em torno de si, é concorrer para o bem-estar dos outros e para o seu aperfeiçoamento próprio. [...] O tempo que passamos no barulho vazio das festas mundanas, colhendo decepções e rancores, excitando invejas, provocando sensuais aplausos, porque o não gastamos a ler, a estudar, a penetrar no mundo da natureza e no mundo da ciência em todos os seus aspectos tão vários [...]. O primeiro passo para que este deplorável estado de coisas melhore um pouco, é que as mulheres comecem a trabalhar, ajudem seu marido sem se envergonharem da sua honesta pobreza, e todas sem excetuar qualquer posição social, ocupem o tempo para não darem lugar às tentações da vaidade, aos sonhos mórbidos que enfraquecem o corpo e o espírito, às negras horas dissolventes do tédio (A Família: 02/03/1889, p. 07).

Embora não fosse abordado pelo jornal, é importante ressaltar que as mulheres das camadas populares sempre trabalharam, tanto no contexto rural quanto no urbano. Crenças como: *mulheres não trabalham* ou *o trabalho pesado não é adequado ao sexo feminino*, junto com os estereótipos de invisibilidade do trabalho doméstico e a romantização da vida materna significando-a como algo instintivo e emanado de amor, são oriundas da Era Vitoriana (1838-1901) no Reino Unido que se difundiram pela Europa, principalmente entre as mulheres letradas, da elite e da burguesia (BAXANDALL, 1976; SOIHET, 1997).

Além do trabalho doméstico, uma série de trabalhos essenciais remunerados ou não, eram desenvolvidos pelas mulheres menos elitizadas, como o trabalho no campo, a costura, o modismo e a criação dos filhos. Algumas mulheres realizavam os partos e eram reconhecidas socialmente por parteiras, outras ajudavam nas despesas de casa com a criação e venda de galinhas, ovos e vegetais, manufaturavam e vendiam bebidas alcoólicas, penhoravam, aceitavam pensionistas e durante o período industrial, cuidavam de crianças para que outras mulheres pudessem trabalhar (KESSLER-HARRIS, 1981; STRASSER, 1982).

Já durante o ciclo do café no Brasil, a costura de sacos cafeeiros realizados à mão por mulheres paulistanas dentro do próprio lar (MATOS, 2004) foi um trabalho essencial para o setor econômico da época. Em relação à escravidão, as mulheres negras escravas estavam sujeitas às mesmas condições que os escravos negros: trabalho pesado, severas punições, atos de resistência cotidiana e rebeliões organizadas, a única diferença era a vulnerabilidade para a violência sexual. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas e punidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016).

Para Davis (2016) a categoria “mulher” pode ser uma cilada, se despojada do seu contexto racial e de classe. Quando a ideologia da feminilidade, um subproduto da industrialização, foi popularizada e disseminada através das revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas fora da esfera do trabalho produtivo, mas isso não aconteceu com as mulheres negras.

A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do

que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante (DAVIS, 2016, p. 30).

O jornal *A Família* circulou até 1898. Em vários momentos o jornal passou por sérios problemas financeiros devido ao pequeno número de leitores, já que seu teor era puramente feminista (OLIVEIRA, 2009). Em algumas publicações, Josephina reclamou da pouca importância que as mulheres davam a seu jornal e da incompreensão de seu trabalho:

Há algumas senhoras, porém, que não compreendendo a verdadeira sublimidade da minha tarefa, tem me recebido com um certo ar de indiferença que me compunge sinceramente, e recusando a assinar a minha revista, pretextando, o serem assinantes de outros jornais, e não verem necessidade na aquisição d’ A Família (*A Família*: 20/02/1890, p. 01).

O baixo número de compradores de *A Família* não é necessariamente uma prova histórica de que o conteúdo que nele estava escrito era pouco disseminado na sociedade. Segundo Chartier (2001), a leitura nos séculos passados era uma prática social, o que difere bastante da cultura individual de leitura que temos nos dias atuais. Devido ao alto índice de analfabetismo na população, e muitas vezes, o alto valor dos manuscritos, nos meios urbanos os impressos eram manuseados de maneira coletiva onde a leitura em voz alta para multidões ou pequenos grupos era uma prática muito frequente (CHARTIER, 2001).

Assim, mesmo com o baixo número de compradores, *A Família* foi um jornal importante para a circulação das ideias feministas no Brasil durante o final do século XIX e Josephina Álvares foi uma das primeiras mulheres a lutar em prol dos direitos femininos no Brasil (OLIVEIRA, 2009). A escritora deixou poucos registros sobre sua trajetória pessoal, a maior parte de seus registros se refere à sua ideologia feminista. Porém, é notório que o jornal *A Família* alcançou certo prestígio social e conseguiu difundir seus ideais de maneira satisfatória para o período em que circulava, sendo lido inclusive pelo Imperador Dom Pedro II:

No dia imediato ao da minha chegada tive a honra de ser recebida por S.M. o Imperador, o qual depois de conversar comigo a respeito do meu falecido primo e poeta Álvares de Azevedo, declarou-se protetor de minha revista e louvou-me pela missão que tomei sobre meus ombros. Dalí, dirigi-me ao palácio S. A. Princesa Isabel a qual tomou um regular número de assinaturas com o que protegeria a minha publicação (A Família: 23/02/1889, p. 02).

Considerações finais:

O jornal *A Família* fundado por Josephina Álvares de Azevedo possui um grande valor para a História das mulheres no Brasil. Além de mostrar alguns traços da situação sociocultural do Brasil no final do século XIX, o jornal deixou registradas as lutas e conquistas das feministas da primeira onda no país. Através das páginas do periódico, podemos assistir à participação das mulheres durante a queda do regime monárquico brasileiro, o sonho de igualdade social que a ideologia republicana disseminava e os obstáculos, muitas vezes impostos pelas próprias mulheres acomodadas com sua posição social secular.

O jornal também foi uma porta importante para a escrita feminina do período. Ao adentrar no universo jornalístico tradicionalmente masculino, além de romper com os limites do privado, as mulheres letradas utilizaram o jornal como um meio de politização do cotidiano feminino, se inserindo gradualmente nos debates políticos da época e lutando por seus direitos. O periódico se transformou em um veículo onde essas mulheres se expressavam, construíam seus pontos de vista e suas representações sobre si mesmas, tornando sua “fala” pública e, em alguns casos, mobilizadora.

A rede de contatos criada pelo jornal *A Família* foi algo inusitado para a época. Josephina conseguiu, mesmo com toda a precariedade dos meios de comunicação do século XIX, montar uma rede de colaboradoras feministas vindas de norte a sul do país. É possível encontrar a colaboração literária de mulheres do Rio Grande Sul a Pernambuco, por exemplo, concluindo que os avanços das ideias feministas não se concentravam apenas nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

O jornal *A Família* poderia ter sido mais um entre tantos outros circulantes no período que abordava apenas as questões do comportamento feminino. Poderia ter sucumbido às necessidades financeiras ou às pressões sociais, e deixar de lado o seu objetivo principal, como fizeram tantas jornalistas da época. Ainda para sustentar seu jornal, Josephina Álvares de Azevedo poderia ter cedido espaço a uma coluna de moda ou culinária, mas ela preferiu fechar seu jornal no ano de 1898, a permitir que isso acontecesse.

A postura do jornal foi a mesma desde o início de sua circulação até o final. O objetivo era claro: lutar pela emancipação das mulheres, incentivar as conquistas femininas e usar das letras como estratégia de militância para a luta dos direitos das mulheres.

Notas

1. *Mulher instruída, Mulher emancipada*. Lema proposto pela Jornalista Josephina Álvares de Azevedo em seus artigos.
2. *Mulher de Letras*. Forma como ficou conhecida à militância feminista na *primeira onda* devido às quatro formas de inserção social do período: magistério, os salões, os jornais e a epistolografia.
3. O acervo do jornal *A Família* se encontra disponível para acesso e pesquisa no site *Hemeroteca Digital* da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 03 de Outubro de 2019, às 11:23.
4. XIX. Porém, no jornal *A Família* (09/05/1891 p.2), há a informação recorrente de que o aniversário de Josephina era dia 5 de maio.

Referências

- ALSINA, Miquel Rodrigo. *A Construção da Notícia*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 13, 23 fev. 1889.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 14, 02 mar. 1889.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 18, 30 mar. 1889.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 2, 08 dez. 1888.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 41, 07 dez. 1889.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 42, 14 dez. 1889.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº 49, 20 fev. 1890.
- ALVARES, Josephina A. *A Família*, São Paulo, ano I, nº I, 18 nov. 1888.
- BANDEIRA, Lourdes; MELO, Hildete P.. Memórias das Lutas Feministas no Brasil. In: *Tempos e Memórias do Feminismo no Brasil*. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres - SPM, 2010.
- BAXANDALL, Rosalyn; GORDON, Linda; REVERBY, Susan. *America's working women: a documentary history 1600 to the Present*. Nova York: Random House, 1976.
- BERNARDES, Maria Theresa C. C.. *Mulheres de ontem? Rio de Janeiro – século XIX*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.
- BLAKE, Augusto V. A. S. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Vol. 5. Rio de Janeiro:

Conselho Federal de Cultura, 1970.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CAPELATO, Maria Helena R.. *A imprensa na história do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CASADEI, Eliza B. A inserção das mulheres no jornalismo e a imprensa alternativa: primeiras experiências do final do século XIX. *Revista ALTERJOR*, Grupo de Estudos Alterjor: Jornalismo Popular e Alternativo (ECA-USP), ano 02, v. 01, ed 03, jan/jun 2011.

CASTRO, Mary G. Marxismo, feminismos e feminismo marxista – mais que um gênero em tempos neoliberais. *Crítica Marxista*, n. 11, São Paulo, p. 98-108, 2000. (Dossiê Marxismo e Feminismo).

CHARTIER, Roger; ROSA, Ernani. *Cultura escrita, literatura e história: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ARTMED, 2001.

COSTA, Ana Alice A. O Movimento Feminista no Brasil: dinâmica de uma intervenção política. In: MELO, Hildete P. et al (ORG). *Olhares Feministas*. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2006.

_____; SARDENBERG, Cecília Maria B. Feminismos, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, Maria Luiza e BINGEMER, Maria Clara (org). *Mulher e Relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____; SARDENBERG, Cecília Maria B. O feminismo no Brasil: uma (breve) retrospectiva. In: COSTA, Ana Alice A.; SARDENBERG, Cecília Maria B (ORG). *O Feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas*. Salvador: UFBA / Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 2008.

COSTA, Suely G.. Onda, rizoma e sororidade como metáforas: representações de mulheres e dos feminismos. (Paris, Rio de Janeiro: anos 70/80 do século XX). *Revista IINTERThesis*, Florianópolis, v. 6, n. 2, 2009.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe* [recurso eletrônico]; 1. ed. São Paulo : Boitempo, 2016.

DEDECCA, Edgard S. *1930: O Silêncio dos Vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DUARTE, Constância L.. Feminismo e Literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 81-90, 2003.

GOMES, Gisele A. *Entre o público e o privado: a construção do feminino no Brasil dos oitocentos, 1827-1846*. 2009, 140f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto De Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.

HAHNER, Jane E. *A Mulher Brasileira e suas Lutas Sociais e Políticas: 1850 1937*. São

Paulo: Brasiliense, 1981.

KESSLER-HARRIS, Alice. *Women have always worked: historical overview*. Nova York: Feminist Press, 1981.

MARQUES, Teresa C. N. Elas Também Desejam Participar da Vida Pública: várias formas de participação política feminina entre 1850 e 1932. In: MELO, Hildete P. et al (ORG). *Olhares Feministas*. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2006.

MATOS, Izilda M. História das Mulheres e Gênero: usos e Perspectiva. In: MELO, H. P et al (ORG). *Olhares Feministas*. Brasília : Ministério da Educação : UNESCO, 2006.

MUZART, Zahidé. Feminismo e literatura ou quando a mulher começou a falar. In: MOREIRA, Eunice Maria (Org.) *História da Literatura, teorias, temas e autores*. São Paulo: Mercado Aberto, 2003.

OLIVEIRA, Karine R. *Josefina Álvares de Azevedo: a voz feminina no século XIX através das páginas do jornal A Família*. Programa Nacional de Apoio à Pesquisa - FBN/MinC, 2009.

PEDRO, Joana M.. O Feminismo de “Segunda Onda”. Corpo, Prazer e Trabalho. In PINSKY, Carla B.; PEDRO, Joana M.(Org.). *Nova História das mulheres no Brasil*. 1. ed., São Paulo: Contexto, 2013.

PEDRO, Joana M. *Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica*. História, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. *Os Excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PINTO, Celi Regina J. *Feminismo, História e Poder*. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, vol. 18, nº 36, Jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782010000200003&script=sci_arttext>. Acesso em 05 jun. 2019.

PINTO, Celi Regina J. *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

RAGO, Margareth. Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global. Labryz, *Estudos Feministas*, Brasília. n. 3, jan./jul., 2003. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/marga1.htm>> Acesso: 6 fevereiro 2019.

SANTA ROSA, Virgínio. *O sentido do tenentismo*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

SOIHET, Rachel. Feminismo ou feminismos? Uma questão no Rio de Janeiro nos anos 1970/1980. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 7, Florianópolis, 2006 (Simpósio Temático: Os feminismos latino-americanos e suas múltiplas temporalidades no século XX).

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUTO MAIOR, Valéria A. A Intuição Feminina do agit-prop no teatro brasileiro em fins do século XIX. *Revista de Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 5, n.3, 1997.

SOUTO MAIOR, Valéria. Josefina Álvares de Azevedo. In: MUZART, Zahidé L. (org). *Escritoras brasileiras do século XIX*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

STRASSER, Susan. *Never done*. A history of american housework. Nova York: Pantheon Books, 1982.

TELLES, Maria Amélia A. *Breve História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TELLES, Norma. Escritoras, Escritas, Escrituras. In: PIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. – São Paulo : Contexto, 2004.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TILLY, Louise. *Gênero, história das mulheres e história social*. Artigo publicado com o título: "Genre, histoire des femmes et histoire sociale", *Gêneses*2. 1990. Traduzido por Ricardo Augusto Vieira.

VANIN, Iole M. Feminismo Verso "Anti-feminismo" Embates Baianos. In: BONNETI, Alinne; SOUZA, Ângela M. F. L. (Org.). *Gênero, Mulheres e Feminismos*. Salvador: EDUFBA: NEIM, 2011.

ZICMAN, Renée B.. História Através da Imprensa – Algumas Considerações Metodológicas. *Revista História e Historiografia*. São Paulo, n. 4, p. 89-102, jun. 1985.

ZIRBEL, Ilze. *Estudos Feministas e Estudos de Gênero no Brasil: Um Debate*. 212 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

Recebido em 16 de agosto de 2018

Aceito em 19 de dezembro de 2019

As potencialidades de mulheres negras na produção acadêmica

Ananda Vilela da Silva Oliveira
Doutoranda em Relações Internacionais
Instituto de Relações Internacionais – PUC/Rio

RESUMO

As mulheres foram historicamente excluídas do processo de teorização e busca pelo conhecimento. Nesse sentido, elas foram postas na categoria de objeto a ser estudado e não de sujeitos do conhecimento ou mesmo protagonistas das próprias histórias. Ademais, se isso ocorreu com as mulheres de modo geral, as mulheres negras, afetadas pela interseccionalidade de inúmeras opressões, foram isoladas até mesmo do aprendizado, relegando-as ao espaço do trabalho doméstico ou braçal, sem o direito à instrução acadêmica. Portanto, esse artigo busca apresentar alternativas metodológicas que sugiram a inclusão dessas mulheres como sujeitos do próprio conhecimento e produtoras das próprias histórias.

Palavras-chave: Academia; Gênero; Mulheres Negras; Conhecimento e Poder; Feminismo Negro.

The potentialities of black women in academic production

ABSTRACT

Women have historically been excluded from the process of theorizing and searching for knowledge. In this sense, they were placed in the category of object to be studied and not as subjects of knowledge or even protagonists of the stories themselves. Moreover, if this occurred with women in general, black women, affected by the intersectionality of countless oppressions, were isolated even from learning, relegating them to the space of domestic or manual labor, without the right to academic instruction. Therefore, this article seeks to present methodological alternatives that suggest the inclusion of these women as subjects of their own knowledge and producers of their own stories.

Keywords: Academy; Gender; Black Women; Knowledge and Power; Black Feminism.

Las potencialidades de las mujeres negras en la producción académica

RESUMEN

Históricamente, las mujeres han sido excluidas del proceso de teorización y búsqueda de conocimiento. En este sentido, fueron colocados en la categoría de objeto a estudiar y no como sujetos de conocimiento o incluso protagonistas de las historias mismas. Además, si esto ocurriera con las mujeres en general, las mujeres negras, afectadas por la interseccionalidad de innumerables opresiones, quedarían aisladas incluso del aprendizaje, relegándolas al espacio del trabajo doméstico o manual, sin derecho a la instrucción académica. Por lo tanto, este artículo busca presentar alternativas metodológicas que sugieran la inclusión de estas mujeres como sujetos de su propio conocimiento y productoras de sus propias historias.

Palabras clave: Academia; Género; Mujeres Negras; Conocimiento y Poder; Feminismo Negro.

Ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o lugar! E não sou eu uma mulber? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palhas nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou eu uma mulher?

Sojourner Trut¹

Introdução

As mulheres foram historicamente excluídas do processo de teorização e busca pelo conhecimento. Nesse sentido, elas foram postas na categoria de objeto a ser estudado e não de sujeitos do saber ou mesmo protagonistas das próprias histórias. Ademais, se isso ocorreu com as mulheres de modo geral, as mulheres negras, afetadas pela interseccionalidade de inúmeras opressões, foram isoladas até mesmo do aprendizado, relegando-as ao espaço do trabalho doméstico ou braçal, sem o direito à instrução acadêmica. De forma geral, isso ocorreu como reflexo de uma sociedade patriarcal e branca que intitulou os homens como bastiões do conhecimento, dando a eles o poder de decidir quem poderia ou não ter acesso a ele, e mesmo qual conhecimento seria útil e interessante para ser validado. Importante destacar que essas afirmações advêm de pesquisas anteriores produzidas por mulheres brancas e negras (DAVIS, 2016; HOOKS, 1995; KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 1983; COLLINS, 2019) em relação a produção de conhecimento e seus preconceitos na inclusão de sujeitos outros que não fossem os homens, héteros, brancos e cristãos. Nessa dinâmica, percebemos não somente a intrínseca relação entre a produção de conhecimento e o poder, na qual ambos se legitimam e determinam, mas também as fronteiras que se entrecruzam entre a produção de conhecimento de mulheres negras e brancas, e os abismos que surgem entre essas teorizações.

Portanto, este artigo tem como intenção explicitar as barreiras colocadas às mulheres para o acesso ao conhecimento e à pesquisa como sujeitos desse saber. Sob esta égide, o artigo se divide em três seções além dessa introdução. Na primeira seção, argumenta-se acerca da arbitrariedade e exclusão do feminismo hegemônico e ocidental. Na segunda seção, aborda-se os conceitos de conhecimento e poder para Michel Foucault, demonstrando a indissociabilidade dos dois componentes na esfera de produção de conhecimento na sociedade, bem como as críticas feministas às teorias de conhecimento, com foco no feminismo negro como alternativa ao conhecimento ocidental, que apresenta uma crítica contundente à construção do conhecimento, explicando a forma como a

sociedade patriarcal e branca exclui as mulheres negras do espaço acadêmico. Por fim, na terceira seção expõe-se algumas soluções feministas para os problemas do conhecimento masculinizado, enfocando em duas metodologias promissoras para a mudança nessa dinâmica: *escrevivência* e *epistemologia feminista negra*. Com isso, busca-se afirmar o papel da mulher, em especial da mulher negra, como agente do próprio saber.

O feminismo em sua arbitrariedade

Considerando gênero, a partir das acepções de Joan Scott (1988, p. 86), “[...] um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e [...] uma forma primária de dar significado às relações de poder”, entendemos que as relações sociais baseadas em diferentes gêneros refletem relações de poder estabelecidas em cada sociedade. Dessa forma, pode-se inferir que essas relações com base da diferença constroem hierarquias respaldadas pelas forças de poder, no qual homens se encontram no topo das classificações sociais, enquanto recursos e privilégios são negados a mulheres, que estão nos níveis mais baixos dessa organização social. Nessa esteira, a mulher, como o outro do homem (BEAUVOIR, 2009), é sempre dicotomizada e inferiorizada por meio de práticas da economia de poder vigente em cada sociedade.

Entre essas relações desiguais de gênero, e de raça, foram aplicados termos universalizantes com a intenção de incluir identidades distintas em categorias analíticas únicas, objetivando a criação de binários que colocariam homens e mulheres distintos de um lado ou de outro da dicotomia. Nesses binários, categorias de masculinidade ou feminilidade relegaram mulheres a espaços privados e de proteção, e os homens aos âmbitos políticos e de produção, seja material ou imaterial, como o conhecimento (SCOTT, 1988). No contexto dessas organizações hierárquicas socialmente construídas, mulheres foram apresentadas a partir de conceitos essencialistas biologizantes, fixando estereótipos desde características biológicas e sexuais – ‘homens/protetores/violentos’ e ‘mulheres/vítimas/pacíficas’ (BEAUVOIR, 2009). Essas oposições, em especial a oposição masculino/feminino, servem para “obscurecer as diferenças entre as mulheres em comportamento, caráter, desejo, subjetividade, sexualidade, identificação de gênero e experiência histórica” (SCOTT, 1988, p. 45. Tradução da autora).

A mulher, permeada pelos estereótipos imputados a ela, é relegada ao âmbito privado, uma vez que dentro do imaginário do senso comum em uma sociedade patriarcal elas seriam naturalmente inadequadas à esfera pública, dependentes de homens e

subordinadas aos espaços e familiares (OKIN, 2008). Contudo, as categorizações genderizados sobre mulheres e homens não são universais. Nesse sentido, torna-se importante questionar: quem são as mulheres confinadas ao espaço privado? Quem são as mulheres as quais não foram definidos espaços? As relações entre gêneros, socialmente construídas no interior de estruturas de poder, não se dão da mesma forma em sociedades distintas. Além disso, as categorizações, colocadas de um lado outro dos binários, impõem diferenças entre os gêneros, informando identidades e generalizando distintas mulheres em uma categoria pretensamente universal, constringendo especificidades da diversidade feminina e, com isso, experiências diversas de mulheres (SCOTT, 1988).

Nessa perspectiva, Audre Lorde (1983), autora feminista negra, informa que as mulheres foram ensinadas a ignorar suas diferenças, encaixando-se em blocos únicos de definição. Com esse pensamento, o movimento feminista se tornou condutor das demandas e interesses de todas as mulheres. Entretanto, a universalidade do termo “mulher” excluiu as mulheres que não eram brancas e de classe média alta. De acordo com Angela Davis (2016), o movimento feminista iniciou com demandas das mulheres brancas, uma vez que mulheres negras eram então escravizadas. Poucas foram as mulheres brancas solidárias a luta negra que se prontificaram não só a levar suas reivindicações às reuniões do movimento, mas também lutarem lado a lado pelo que acreditavam.² Insta salientar que a intenção deste artigo não é colocar mulheres negras e brancas em oposição, ou universalizar a categoria mulheres brancas e nela basear todas as opressões vividas por mulheres negras. A aliança entre mulheres negras e brancas é primordial para o avanço de proposições verdadeiramente emancipadoras para todas as mulheres em suas particularidades (COLLINS, 2019). Não obstante, é inegável que mulheres brancas, em suas especificidades em relação a classe, nacionalidade, sexualidade, capacidades físicas e intelectuais, colhem privilégios materiais e simbólicos de sua condição de mulher branca.

Em sociedades estruturadas por uma branquitude como sistema político, sujeitas e sujeitos brancos colhem privilégios da apropriação indébita da mão de obra escrava até hoje (BENTO, 2002). De acordo com teóricos da branquitude (BENTO, 2002; CARDOSO, 2010; 2014), a branquitude diz respeito não somente a uma identidade racial de sujeitos brancos, mas também uma norma institucionalizada que permeia as relações sociais. Neste contexto de supremacia branca, mulheres e homens negros são invisibilizados, desumanizados, enquanto mulheres e homens brancos são elevados em um padrão de civilização inalcançável. Ainda que nem todos sujeitos e sujeitas brancas sejam/estejam em classificações elevadas de classe, esse imaginário é construído e reproduzidos nas relações sociais.

O estudos de branquitude no Brasil, elaborados por teóricos afrodiaspóricos como Maria Aparecida da Silva Bento, que no contexto da psicologia traz contribuições para os estudos críticos da branquitude, apresenta a branquitude como “construção social e história, [que] possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não interessa” (BENTO, 2014, p. 18). A branquitude, então, se mostra como uma norma na sociedade, um ponto de vista no qual as pessoas brancas olham a si mesmas e aos outros. Assim, a branquitude faz referência a práticas que, mesmo que não marcadas ou nomeadas, estão ocultas e atuando nas relações sociais (BENTO, 2014).

Com esse olhar, são as mulheres brancas que passam a liderar o movimento feminista hegemônico, excluindo todas aquelas que fugiam de um ideal feminino de subordinação a branquitude. Dessa forma, além das estruturas patriarcais, a branquitude como sistema político estabelece patamares inalcançáveis às mulheres negras, mas que as mulheres brancas conseguiram alcançar, mesmo que não sejam suficientes para suas próprias demandas. Assim, de uma forma ou de outra, essas mulheres brancas obtêm algum progresso, enquanto mulheres negras são mantidas na lógica de subordinação e dominação.

A inclusão de mulheres em uma única categoria de “ser mulher” é absolutamente arbitrária e excludente. Nessa demanda por identificar-se, o ideal de mulher imposto é padrão apenas para mulheres brancas de classes mais abastadas. As mulheres negras não carregam o estereótipo de fragilidade, que justifica a posição paternalista dos homens, não precisaram lutar em busca da possibilidade de trabalhar, elas sempre trabalharam (CARNEIRO, 2003). O próprio movimento feminista, que reivindica direitos iguais para mulheres e homens apresenta rugas ao não observar os diferentes nuances e opressões que mulheres negras sofrem. Não somente, o movimento não percebe nem mesmo as diferenças de classe, haja vista as babás e domésticas negras que cuidam das casas destas mulheres brancas para poderem reivindicar seus direitos, e não são estas negras mulheres também?

Nesse sentido, o pensamento de Scott (1988) acerca da oposição entre diferença e igualdade elucida a questão da exclusão das mulheres negras das esferas de poder com base na inclusão delas na categoria analítica “mulheres” que não as compreende e inclui de fato. Segundo Scott, existe um problema na dicotomização de igualdade e diferença como opostos. Para a autora, a diferença é estabelecida desde as especificidades e particularidades da diversidade, sejam elas de gênero ou de raça (SCOTT, 1988). Dessa

maneira, a reivindicação de igualdade pressupõe a diferença, posto que, caso não houvesse diferença, a igualdade não seria requerida. Portanto, a oposição de igualdade, se pensar em termos binários, seria a desigualdade, uma imposição negativa da naturalização das diferenças. A questão está, então, na essencialização das diferenças e naturalização das desigualdades sociais (SCOTT, 1988). Segundo Lorde (LORDE, 1983, p. 97), “como mulheres, fomos ensinadas ou a ignorar nossas diferenças, ou vê-las como as causas da separação e suspeição, ao invés de forças para mudança”, mas “a diferença não deve ser meramente tolerada, mas vista como a base de polaridades necessárias entre as quais nossa criatividade pode faiscar como uma dialética”. Assim, a diferença deve ser usada como base para as modificações na sociedade e a busca por igualdade.

É importante destacar que o questionamento aqui se baseia no posicionamento privilegiado e o potencial explicatório da diferença de gênero como origem de opressões. De acordo com Oyeronke Oyewùmí (2004), o feminismo hegemônico não leva em consideração sua própria prerrogativa de socialidade das relações de gênero. Para ela, a imposição de um ideal genderizado a mulheres distintas fixa sobre elas identidades subalternizadas que nem sempre dizem respeito a essas próprias mulheres. Além disso, o feminismo toma padrão uma mulher branca de classe alta inserida num contexto familiar, no qual sua identidade é estabelecida desde o papel de esposa. Dessa forma, em uma sociedade ocidental/ocidentalizada as mulheres são atribuídas a performances de feminilidade baseadas em um relacionamento conjugal. No entanto, e as mulheres que não são esposas e não performam essa imagem? E as sociedades em que gênero não define as hierarquias sociais, mas geração, por exemplo? Essas mulheres não são incluídas na visão ocidental do feminismo.

Feministas como Simone de Beauvoir (2009) afirmavam que a mulher seria o Outro do homem, seu antirreflexo, seu diferente. Indo além, Grada Kilomba (2019) argumenta que a mulher negra é Outro do Outro, por não serem nem brancas e nem homens, ocupam uma posição de vulnerabilidade no sistema político da branquitude, a reciprocidade não vem de lado algum. Ainda, Kilomba demonstra como a mulher negra, sendo a antítese da masculinidade, de homens brancos e negros, e da feminilidade, de mulheres brancas, é confinada numa posição de subalternidade que a impede de falar, de ser ouvida. Nas palavras de Gayatri Spivak (2010), uma subalterna não pode falar, e não por falta de voz ou agência, mas porque as estruturas não estão preparadas para ouvir suas demandas em seus próprios termos. Kilomba (2019), então, nos dá um sopro de esperança ao discordar em partes de Spivak, uma que vez que embora essas mulheres não sejam comumente

ouvidas, elas permanecem resistindo e levando suas vozes por onde passam, afinal, onde há dominação, há resistência sendo gestada.

A categorização de mulheres não representa homogeneidade, mas sim uma contingência social e racial, assim, apresenta dependência dos contextos, experiências e vivências dessas mulheres. As práticas que caracterizam as mulheres variam, então, de acordo com raça, classe, sexualidade, capacidade e tantas outras opressões que não são compartilhadas pelas experiências de diferentes mulheres. Logo, políticas de desenvolvimento propostas por feministas brancas como condutoras dos interesses das mulheres não alcançariam e afetariam ambos grupos de mulheres da mesma forma (MOHANTY, 1984). As comparações entre mulheres como foco da criação de termos universalizantes tendem a se mostrar reducionistas e resultam na colonização das particularidades e complexidades dos interesses políticos das diferentes mulheres que essas denominações buscam representar e mobilizar (MOHANTY, 1984). Portanto, políticas públicas e reivindicações de inclusão em instituições, sejam elas políticas ou acadêmicas, a partir da homogeneidade desses grupos sociais são falhas e não representam a diversidade das mulheres e, é somente “ao entender as contradições inerentes às posições das mulheres dentro das várias estruturas existentes que ações políticas efetivas e desafios podem ser concebidos” (MOHANTY, 1984, p. 346).

Diante das exclusões do feminismo branco e a não atenção às demandas de mulheres negras, estas, em pensamento subversivo, pensaram o feminismo negro como possibilidade de fala e escuta de suas reivindicações. De acordo com Patricia Hill Collins (2019), a intenção primeira do feminismo negro é resistir a opressão perpetrada contra mulheres negras, não só as práticas, mas também as ideias que as justificam. Dessa maneira, o pensamento feminista negro se mostra como uma teoria social crítica que, num contexto de injustiça social sustentado pela interseccionalidade de opressões, busca a emancipação da mulher negra.

O pensamento feminista negro, ainda que objetive conglomerar ideias compartilhadas de mulheres negras, não busca a universalidade dessas mulheres, respeitando suas diferenças quanto a classe, sexualidade, religião, região, capacidade e outros fatores que afetam suas vidas. Apesar do enfrentamento de opressões comuns, mulheres negras são diversas, bem como qualquer outra categoria identitária, afinal, não existe um modelo essencial de mulher negra. Segundo Collins (2019, p. 73), “um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo enganosa”. Assim, ainda que

diversas, o que nos une enquanto mulheres negras é um “legado de luta contra a violência entranhada nas estruturas sociais” (COLLINS, 2019, p. 69).

Nessa perspectiva, Collins (2019) informa 6 características distintivas do pensamento feminista negro. Em primeiro lugar, mulheres negras constituem um grupo oprimido que necessitam de voz nas instâncias de poder e nas relações sociais. Em segundo lugar, por conta da diversidade entre mulheres negras, existe tensões entre as experiências e ideias do movimento, causadas pelas intersecções de opressões e a consciência de nem todas são iguais. Em terceiro lugar, existe interconexões entre as experiências de mulheres negras em suas distintas experiências e os pontos de vistas que desenvolvemos. Esses pontos de vistas podem fomentar debates e ativismo político, informando o movimento coletivamente. Em quarto lugar, a importância das contribuições das intelectuais negras que, na academia ou não, produzem conhecimento potentes à coletividade. Em quinto lugar, o pensamento feminista negro representa um movimento cambiante e dinâmico, uma vez que as formas de violência e opressão mudam de acordo com as sociedades e as forças de poder, o pensamento negro se transforma e reflete novas formas de luta. Por fim, o pensamento feminista negro não se isola em suas lutas, pelo contrário, compõe alianças com mulheres e homens não negros, se relacionando com outros projetos de justiça social.

Como informa Lélia Gonzalez (1991, p. 9), no interior do movimento feminista, existe um estereotipo da mulher negra, como “agressivas, criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas”. Com isso, torna-se necessário que o movimento feminista não veja mulheres negras como suas inimigas, mas enquanto coletivo político, compreenda as relações sociais estruturadas por outras bases que não somente o gênero. No mesmo caminho de Sueli Carneiro (2003), é necessário enegrecer o feminismo para que se objetive a verdade emancipação de todas as mulheres. A branquitude, enquanto sistema político, define identidades e classificações sociais, superioriza sujeitos em detrimentos de outros. Além disso, dentro desse sistema patriarcal e branco, o racismo estrutural impede a mobilidade social de sujeitas e sujeitos não brancos. De acordo com Silvio Almeida (2018, p. 39), o racismo faz parte da relações sociais, “como um processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” e esta particularidade de grupos não-brancos não deve ser invisibilizada pelos movimentos sociais. Com isso em mente, reivindico a necessária e urgente reverberação de vozes de mulheres negras e pobres nas frentes do movimento feminista, visibilizando demandas que vão além das causas de mulheres brancas, buscando formas de concretizar os objetivos do grupo como um todo,

não somente de uma de suas partes, afinal “em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como ‘normais’ em toda a sociedade” (ALMEIDA, 2018, p. 37).

Crítica feminista a ciência universal

Dentre as preocupações de Foucault, um de seus principais objetivos era entender a relação entre a produção de saber e as forças de poder na sociedade. Para tal, o autor destrinchou conceitos como verdade e discurso, na tentativa de demonstrar como o conhecimento e o poder são esferas sociais indissociáveis. Assim, o autor define discurso como “reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, 1996, p. 46). Percebe-se, então, a produção de um discurso imposto como verdade que não só permite a perpetuação de um arranjo de relações de poder e desigualdades, mas que também é produzido por este mesmo poder, isto é, uma relação dialética de produção de saber e a legitimação de poder (FOUCAULT, 1980).

Dessa relação entre saber e poder, se constroem discursos de verdades, que determinam sujeições e dominações, afinal “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção de verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 29), essas verdades naturalizam as desigualdades na sociedade, sejam elas de gênero, raça, classe ou as suas interseccionalidades. Dessa forma, o homem branco controlou e reverberou uma verdade sobre a mulher, em especial a mulher negra, que a excluiu do desenvolvimento e do progresso, tanto econômico, como político, social e acadêmico. Nesse caminho, impôs na estrutura hierárquica um imaginário de mulher como verdades, ideal este que não incluía a mulher negra.

Em um contexto de heranças de privilégios materiais e simbólicos, a branquitude se expressa e se impõe como padrão a ser alcançado por todas as outras identidades e culturas. Nesse sistema político, tudo que não é concebido por essa branquitude como digno de respeito ou assimilação é solapado, obliterado, dizimado (BENTO, 2002). Esse genocídio, bem como os privilégios obtidos via desrespeito e extermínio, pode ser tanto material quanto simbólico. Populações inteiras são roubadas, sequestradas, escravizadas, exterminadas, tal como os milhões de negros arrancados de suas terras e levados ou trazidos para terras distantes. Culturas são dizimadas e perdidas entre os diversos

empreendimentos de aculturação e cristianização. Conhecimentos são ignorados, criminalizados e apropriados.

Existe um discurso sobre a incapacidade das pessoas negras de produzir conhecimento científico, seja por inabilidades sociais ou científicas. A feminista negra bell hooks (1995) afirma que a na busca de uma justificativa para a exploração de corpos negros femininos por senhores brancos, construiu-se uma iconografia de corpos de mulheres negras. Com isso, mulheres negras foram representadas por vias sexuais, aproximando-as da natureza, em contraposição à cultura, espaço no qual é produzido a ciência. A representação sexual e negação de intelectualidade a mulheres negras são incutidas na consciência da coletividade social. Nesse contexto, o racismo e sexismo contribuem nessa iconografia, negando a possibilidade e oportunidade a mulheres negras, tornando “o domínio intelectual um lugar interdito” (HOOKS, 1995, p. 468).

Assim, é divulgado que não é possível que corpos negros possam produzir. A superioridade da raça branca, imposta aos “outros” em sociedades coloniais e pós-coloniais, foi estabelecida desde a consolidação da branquitude como norma. Nesses termos, a branquitude como estrutura padrão de civilização que consolida normas para a sociedade estabelece as posições que cada classe social/raça pode ser colocada. Uma maneira de posicionar esses sujeitos foi por meio do estabelecimento do conhecimento científico como única possibilidade de verdade. Nesse sentido, nas incessantes tentativas do Ocidente de universalizar seu próprio saber, René Descartes propôs a divisão mente e corpo no sujeito. Com essa segmentação o teórico pretendia substituir o conhecimento teológico, abandonado pelo movimento de secularização iluminista, apresentando o homem como capaz de produzir um conhecimento universal tal como um “olho de Deus”, que tudo vê, tudo produz, tudo explica (GROSGOUEL, 2016).

Dessas afirmações, questiona-se: quem é o sujeito universal cartesiano? De acordo com Enrique Dussel (2008), Descartes em nenhum momento se referiu a um sujeito colonizado, um corpo negro ou indígena, ou mesmo à mulher. Dessa forma, obtém-se que este sujeito universal é o homem branco europeu, excluindo do âmbito do dualismo ontológico, corpo e mente, todos os “Outros” desse sujeito. O projeto de conhecimento científico da modernidade nos objetificou enquanto mulheres negras, negando-nos a capacidade de autoridade e de busca pelo saber, produzindo conhecimentos que não atentem aos seus interesses emancipatórios. Dessa forma, percebe-se um androcentrismo nato da ciência, ela não é inclusiva, ela é um homem, branco, heterossexual e ocidental, e é esse saber que legitima estruturas desiguais de poder.

O processo de teorização é em si um processo patriarcal (HARDING, 1993). Pautado no distanciamento entre o observador e o objeto de estudo, o conhecimento científico se baseia em uma racionalidade e objetividade que é historicamente representada pela masculinidade. Ainda, o conhecimento científico parte de uma ontologia masculina que beneficia arranjos políticos que separam as pessoas em categorias. Destas, certas pessoas são capazes e outras não (HARDING e NORBERG, 2005). Então, percebe-se aqui a relação indissociável entre conhecimento e poder, é benéfico ao poder masculino a segregação da mulher das esferas acadêmicas. Às mulheres foi negada seu poder de agência e, com isso, sua capacidade de sujeito do conhecimento, ao qual ficou isolado na masculinidade.

Pensando desde as dicotomias denunciadas por Scott (1988) e suas consequências, os homens, vistos como racionais e imparciais podem buscar um conhecimento livre de valores, o ideal iluminista, enquanto as mulheres, imaginadas com seus valores e emoções, não o podem. Somente os homens teriam a capacidade de observação desapaixionada e objetiva, capazes de formular ideais e conhecimento. Ainda, somente os homens de determinadas classes, raça e cultura eram vistos como detentores dessa capacidade (HARDING, 1993). Portanto, vê-se aqui uma dupla exclusão, primeiro de mulheres, que não poderiam participar dessas esferas, e segundo de homens que não compartilhavam a cultura, raça e classe dominante.

Contudo, pesquisadores não são isolados da sociedade na qual estão inseridos e, com isso, transmitem a suas pesquisas e seu método a cultura e os valores que acreditam. Nessa perspectiva, Donna Haraway (1995) defende que todo conhecimento é situado e reflete as condições da sociedade que ele se localiza, seja ela patriarcal ou matriarcal, racista ou livre de preconceitos. Consequentemente, toda produção científica apresenta uma visão parcial de um objeto, uma visão enviesada por experiências anteriores a essa investigação. A visão de lugar nenhum que fundamentou a ciência moderna e sua objetividade na verdade não existe, ela é fruto do interesse das forças dominantes em excluir camadas da sociedade, categorizando-as e transformando-as em seus objetos de estudo. Dessa forma, existe a necessidade de uma visão responsável por sua parcialidade e por sua contingência histórica, que não se proponha universal e abra espaço para debates e perspectivas divergentes (HARAWAY, 1995). Todo conhecimento tem algum propósito, “a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém” (KILOMBA, 2019, p. 58).

Por conseguinte, em uma sociedade patriarcal, altamente masculinizada, o conhecimento reflete essas condições, excluindo categorias que poderiam participar de sua produção e manutenção, as mulheres. Assim, pode-se inferir que o poder masculino alavancado pelo conhecimento científico também é legitimado por seu próprio produto, afinal, como afirmam Sandra Harding e Kathryn Norberg (2005, p. 2009), “as ciências sociais são cúmplices do exercício de poder, elas constroem práticas conceituais de poder”. Como sugere Patricia Hill Collins, essa situação é endossada pela composição branca, masculina e heterossexual da academia (COLLINS, 2019). O controle do homem branco de elite das estruturas de validação de conhecimento impregna os temas, paradigmas e epistemologias da universidade tradicional (COLLINS, 2019). Como consequência, as mulheres são excluídas dos processos acadêmicos.

No entanto, o espaço autorizado de produção conhecimento abriu exceções a participação de mulheres. A ampliação do feminismo na produção científica, particularmente nas Ciências Sociais, reflete a permissão que algumas mulheres, depois de incessantes lutas por inclusão, obtiveram para construir suas próprias teorias, metodologias e epistemologias (LORDE, 1983). Embora essa ampliação da participação de mulheres na academia e o fortalecimento do feminismo seja de suma importância, ele invisibiliza as demandas de mulheres não brancas, como trabalhado na primeira seção. Foi negado às mulheres negras o acesso a esse saber, bem como a produção de suas próprias metodologias e epistemologias, vez que as teorias feministas brancas não incluem suas necessidades. Uma vez mais, constrói-se um dualista que dicotomiza mulheres negras e brancas. Enquanto mulheres negras são caracterizadas como ignorantes, pobres, sem educação, ligadas à tradição, domésticas e voltadas à família, fortalece-se a auto representação de mulheres brancas e ocidentais como educadas, modernas, detentoras de controle sobre seus próprios corpos e sexualidades, e dotadas de liberdade para fazer suas próprias decisões (MOHANTY, 1984).

Autoras feministas negras defendem, então, a inclusão da dimensão racial nas análises de gênero, uma vez que as mulheres negras são acometidas pelo atravessamento de distintas opressões e não somente por uma diferenciação genderizada. Em relação a exclusão dessa dinâmica nas investigações e reuniões feministas, bell hooks (2013) afirma que a maioria das brancas militantes viam as mulheres negras como muito “raivosas” em suas demandas, que eram afetadas por um sentimento de raiva, dor e exclusão das falas de outras mulheres. Segundo ela, “com a institucionalização e a profissionalização crescentes do trabalho feminista voltado para a construção teórica e a disseminação do conhecimento feminista, as mulheres brancas assumiram posições de poder que as habilitam a produzir

o paradigma da serva-senhora” (HOOKS, 2013, p. 140). As mulheres brancas passam a cooptar as questões negras, se tornando especialistas naquilo que elas negaram a existência, tanto no movimento feminista como prática quanto teoria.

Essa dinâmica de exclusão e apropriação reflete o número de docentes doutoras no Brasil. A jornalista Lola Ferreira (2018), em pesquisa a partir dos dados do Censo da Educação Superior de 2016, traçou o perfil dos docentes com doutorado no país. Segundo tal estudo, o número de docentes doutores na pós-graduação no Brasil é de 53.995 professores, destes 24% (13.198) se declaram homens brancos, 19% (10.000) se declaram mulheres brancas, 0,4% (219) se declaram mulheres pretas. Se somadas, mulheres pretas e pardas compõem menos de 3% das doutoras na docência na pós-graduação no Brasil. Um problema deste estudo é a quantidade de docentes que não se auto declaram. Entretanto, a própria não declaração já informa muito acerca da branquitude não nomeada na sociedade brasileira. Em relação a distribuição de bolsas, no ano de 2017, segundo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – o grupo com maior fatia das bolsas eram mulheres brancas, com um total de 31% das bolsas, em segundo lugar homens brancos, com 28%, mulheres pardas com 12% e mulheres pretas com 3% de um total de 93.405 bolsas oferecidas. Se a população negra no Brasil é a que mais sofre por conta das desigualdades sociais, políticas e econômicas, a concessão de bolsas para o desenvolvimento acadêmico progressivo para essa camada de estudantes se mostra cada vez mais necessário.

Esses números alarmantes refletem o racismo estrutural presente na sociedade brasileira, a branquitude como sistema político que posiciona sujeitas negras em baixos níveis de classificação social e intelectual e a ciência marcadamente patriarcal, que exclui mulheres negras dos espaços autorizados de produção de conhecimento. Sob esta égide, não faz sentido nos mantermos restritas a categoria “mulher”, pretensamente universal, que não considera a intersecção de opressões as quais são acometidas mulheres negras. Ainda, continuar pesquisas sem se atentar à branquitude como um sistema político estruturante das relações sociais, mantém sujeitas e sujeitos brancos em suas posições de privilégio e, portanto, de acesso a esses espaços de produção de saber em detrimento de sujeitas e sujeitos não-brancos.

Nesse sentido, torna-se cada vez mais urgente o reconhecimento do saber produzido por mulheres negras como potentes para a construção de uma academia mais inclusiva. De acordo com Kilomba (2019), nossos discursos carregam nossas concepções e palavras de luta, além dos 500 anos de opressão e dor. A produção de conhecimento

não é objetiva, ela incorpora as subjetividades dos pesquisadores, suas experiências e vivências. A atenção a essas dinâmicas de exclusão e negação, que Boaventura de Sousa Santos denominou epistemicídio, torna-se cada vez mais relevante. Por epistemicídio entendemos “a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (SANTOS e MENEZES, 2010, p. 17). Então, o conhecimento feminista que não atende as reivindicações e necessidades de mulheres negras surge como este conhecimento alienígena. Portanto, na próxima seção, abordo duas possibilidades de subversão da ciência pretensamente universal e objetiva do ocidente, que atende as causas de mulheres negras e busca sua emancipação.

Contribuições feministas: metodologias alternativas

A importância da desconstrução de termos e discursos não está somente no ato de criticar e desmistificar verdades impostas, mas também na construção de alternativas viáveis para aquilo que foi exposto. Dessa forma, o feminismo negro empreendeu propostas de novas metodologias e epistemologias genuinamente feministas, que se atentasse às particularidades desse grupo social e de suas demandas em uma sociedade patriarcal e racista. Esta seção se concentra em analisar duas inovações de feministas negras no que condiz à teoria do conhecimento feminista, sendo elas: a *epistemologia feminista negra* de Patricia Hill Collins e *escrivivência* de Conceição Evaristo.

O feminismo como ciência já propunha possibilidades de subverter o ideal objetivo e distante da ciência. A feminista Nancy Hartsock (1986) propôs o feminismo perspectivista (*standpoint methodology*) inspirada na epistemologia marxista como estratégia epistemológica politizada. O marxismo trouxe para o centro do debate os proletariados. As feministas, em continuidade ao movimento de recentramento, colocaram as mulheres como sujeitos de suas ações e agência, não somente como objetos. Nessa esteira, a metodologia perspectivista parte do princípio de que o lugar de onde se observa (e se fala) - a perspectiva - determina nossa visão do mundo. Tais teorias tendem a sugerir que a perspectiva dos subjugados representa uma visão privilegiada da realidade. O comum na ciência androcêntrica é a interpretação de dados como isolados de seus contextos sociais e políticos. Assim, ainda que os teóricos não feministas buscassem entrevistas de grupos subjugados, os dados alcançados a partir de tais pesquisas eram interpretadas desde suas realidades masculinas (HARDING, 2015). Esses pesquisadores moldaram a seleção do que poderia ser um problema científico de fato, e as técnicas interessantes ou importantes, o que poderia ser tema de pesquisa e como os dados poderiam ser processados e qual a

relevância deles. Nesse processo, eles não reconheceram as mulheres como participantes legítimas nas situações problemáticas que encontravam (HARDING, 2015).

Em contraposição a isso, a metodologia perspectivista se preocupou em se distanciar desses conceitos, teorias e metodologias dominantes para a leitura objetiva da sociedade e buscou obter explicações mais objetivas da natureza e das relações sociais desde o cotidiano dos grupos oprimidos, como as mulheres (HARDING, 2015). Dessa maneira, essa metodologia defende um conhecimento alavancado pela experiência e na perspectiva das mulheres. Essa abordagem feminista insiste que seus projetos de pesquisa têm implicações sociais e políticas na vida das mulheres, isto é, apresentam uma possibilidade prática de transformação. Assim, elas desenvolvem pesquisas com ideal de produção de uma subjetividade libertadora e transformadora de um grupo marginalizado, com proposição de, finalmente, produzir o conhecimento que tal grupo deseja (HARDING e NORBERG, 2005).

Contudo, as teorias baseadas em metodologias perspectivista não são livres de críticas. De acordo com Collins (2019), as teorias deste ponto de vista sugerem que a opressão pode ser quantificada e comparada. Dessa maneira, os teóricos utilizam do ponto de vista das(os) entrevistadas(os) e interpretam os dados à sua maneira. Uma vez mais, os dados podem ser distorcidos por meio da observação do pesquisador, vez que sua noção de mundo e cultura no qual está inserido não se isola para que ele possa fazer uma investigação livre de preconceitos. Ainda, essa situação é endossada pela composição da academia que é majoritariamente masculina e branca, ou seja, apenas os conteúdos que são interessantes para esse estrato social podem ser validados ou publicados (COLLINS, 2019). Em consonância com essa visão, Collins apresenta em outro trabalho a posição da acadêmica negra no interior da academia epistemológica branca e masculina que não a inclui, denominando-a *outsider within* (COLLINS, 2016).

Inicialmente, *insiders* na academia seriam aqueles que possuem visões de mundo similares, adquiridas por uma educação e treinamento semelhantes, ou seja, suas experiências são quase as mesmas, com um compartilhamento histórico e cultural que proporcionou conhecimentos tomados como certos e características como “pensar como de costume” (COLLINS, 2016, p. 116). Em contraposição, um *outsider* não compartilhou essas experiências, nem esses conhecimentos. Dessa forma, um *outsider* apresenta “perspectivas e *insights* especiais” (COLLINS, 2016, p. 117), que o categorizam de maneira diferente dos outros. Nesse tom, uma *outsider within* seria a pesquisadora que iniciou sua formação acadêmica a partir das epistemologias propostas pela sua área de estudo, mas

que não se encaixa nessas proposições, se torando uma “forasteira de dentro”, como o termo é traduzido. Seria uma acadêmica negra com acesso ao conhecimento do mundo branco, mas situada nas margens dos dois mundos. Isso demanda da pesquisadora não só mais esforço para validação de seu conhecimento, mas também marginalização e solidão na pesquisa como um todo (COLLINS, 2019).

Entretanto, a posição de mulheres negras como *outsiders* na academia não as impede completamente de produzir conhecimento. Essa posição se torna potente uma vez que proporciona uma dupla visão e, portanto, mais completa das realidades sociais. Nesta linha, Chela Sandoval (2000) afirma que na organização hierárquica da sociedade são estabelecidas posições particulares dentro das quais aqueles que são subordinados podem legitimamente se colocar. Nesse contexto, a autora defende um reconhecimento autoconsciente dessa subordinação, que se transfigure em locais eficazes de resistência à ordenação das relações de poder. Ainda, citando bell hooks, Kilomba afirma que “mulheres negras e homens negros desenvolvem uma maneira particular de ver a realidade: tanto ‘de fora para dentro’ quanto de ‘dentro para fora’. Focamos nossa atenção tanto para o centro como para a margem, pois a nossa sobrevivência depende dessa consciência” (2019, p. 68). Portanto, as margens devem ser vistas como um campo de contínua produção de saber e resistência.

Com essa perspectiva, Collins propõe a necessidade de uma epistemologia feminista negra, uma epistemologia alternativa de mulheres negras para mulheres negras, que alcance suas demandas sociais, políticas, econômicas e acadêmicas e que englobe suas realidades tão distintas de outras mulheres e homens. A epistemologia feminista negra compreende quatro aspectos básicos: experiência vivida como critério de sentido; uso do diálogo no acesso a demandas de conhecimento; a ética do cuidado; e, a ética da responsabilidade pessoal (COLLINS, 2019). A experiência vivida como critério de credibilidade é reivindicada por teóricas negras por representar a autoridade do falante de discursar. Assim, as teóricas recorrem ao discurso que é historicamente controlado e devolvem o lugar de fala a entrevistada(o) ou pesquisadora(o). O uso do diálogo reflete a conectividade, em vez da separação, como um componente essencial para a validação do conhecimento, vez que a conexão é importante para comunidades afrodescendentes. A ética do cuidado sugere a importância das emoções, empatia e expressividade pessoal. E, por fim, a responsabilidade pessoal implica que nenhuma pesquisa é neutra, ela carrega as condições históricas, sociais, políticas, econômicas do pesquisador e, com isso, influencia na interpretação de objetos de pesquisa. Além disso, essas pesquisas passam a fazer parte

das realidades investigadas, influenciando na forma como essas situações serão lidas dali a frente (COLLINS, 2019).

Insta salientar que o trabalho e pesquisa com mulheres afrodescendentes se torna ainda mais delicado e especial por conta da interseccionalidade das opressões vividas por essas mulheres. Nesse contexto, “raça e gênero podem ser analiticamente distintos, mas na vida cotidiana das mulheres negras, eles operam juntos” (COLLINS, 2019, p. 429). Dessa forma, se faz ainda mais necessário o fortalecimento da epistemologia feminista negra como uma epistemologia alternativa que seja utilizada para rearticular o ponto de vista das mulheres negras, refletindo a convergência de seu conjunto de experiências (COLLINS, 2000). Uma epistemologia que alcance suas demandas é a chave para a emersão da mulher negra como pesquisadora e como sujeita do próprio conhecimento.

Nesse contexto, Conceição Evaristo (2011) anuncia sua escrita desde sua experiência enquanto mulher negra. Evaristo escreve enquanto autora e crítica literária, levando ficção e realidade em suas produções. Assim, sua vivência dá sentido à escrita, uma vez que em seu momento de produção não consegue isolar suas dores e emoções, suas concepções e ideias, seus valores. Ela chama esse processo de escrevivência, uma vez que, nas palavras dela

Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2011, p. 9).

Vemos, portanto, que Evaristo, bem como Collins e a epistemologia feminista negra, quebram as amarras no conhecimento universal e sua pretensa objetividade. Para elas, a experiência vivida, as trocas, as dores, emoções e lutas fazem parte daquele que o próprio pesquisador é, e contamina suas investigações. Essa contaminação, longe de ser negativa, impulsiona a escrita e permite maior proximidade com aquilo que se observa, investiga, pesquisa. A escrevivência de Evaristo possibilita o fim da neutralidade e do ideal cartesiano da produção do saber. Não somente, essa metodologia – pensada aqui desde um viés acadêmico – possibilita a resistência de mulheres negras enquanto autoras de suas

próprias histórias, “a escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (EVARISTO, 2005, p. 205).

Além disso, escrevivência toma como ponto partida que nenhum autor ou pesquisador é individual, mas sim a soma daqueles que passaram em sua vida. Dessa forma, escrevivência é a “consciência de um eu coletivo”, que assume a responsabilidade “diante de tantos outros iguais que não tem condições de falar” (FERREIRA, 2013, p. 50). Essa concepção vai além das propostas feministas, que não consideram em suas fileiras a própria humanidade de mulheres negras, ou sua inclusão nesse imaginário universal da categoria mulher. A subversão desse ideal e recordação da pluralidade de mulheres em torno da agenda feminista parte dessas mulheres negras, com seus escritos e epistemologias de vivência.

Considerações Finais

Como visto na análise, o conhecimento científico calcado na racionalidade e objetividade excluiu as mulheres de sua produção, construção e acesso. O ideal iluminista de ciência objetiva e desapaixonada, vista desde lugar nenhum e livre de valores fundamentou o que hoje é conhecido como positivismo e amplamente criticado por diversas teorias pós-positivistas e dedicadas a demonstrar as discontinuidades da produção de conhecimento como algo situado e localizado, contingente e histórico. Nesse sentido, as mulheres foram excluídas dos processos, vez que não teriam força nem poder para fazer valer suas demandas na sociedade. Por muito tempo lhes foi negado o direito ao conhecimento e, posteriormente, quando permitido, não houve processos de inclusão dessas mulheres nessas esferas, sendo obrigadas a pesquisar segundo os termos decididos por homens. Ainda, mulheres brancas foram (e são) mais facilmente aceitas na academia, enquanto mulheres negras ainda continuam relegadas aos espaços do trabalho domésticos ou mal remunerados. Isso demonstra um racismo institucional ao qual essas mulheres tentam quebrar, ultrapassando barreiras e buscando um conhecimento autônomo e independente.

Como demonstrando por Patricia Hill Collins (2019), ainda que apresentados como projetos revolucionários de mudança metodológica e epistemológica dentro da academia, as teorias perspectivistas ainda refletem o privilégio da classe branca em oferecer metodologias científicas. Não basta apenas olhar por meio da visão do grupo subordinado,

extrair dados, compará-los e interpretá-los a forma tradicional. É necessário reconhecer a voz aos oprimidos, impulsionar mulheres negras na academia e respeitar seu lugar de fala, sua autoridade para a busca e produção de conhecimento. Não são as mulheres negras que não têm voz, como subalternas silenciosas, nas palavras de Kilomba, mas sim as estruturas de um sistema político estruturado pela branquitude que não está preparado para aceitar as suas reivindicações.

Percebo, então, na escrita e vivência a potencialidade de transpor as barreiras impostas pela pretensão de objetividade científica, a qual não leva em conta a dominação e resistência gestada na própria vivência enquanto mulher negra. Escrever como ato de libertar-se das amarras de um conhecimento que não nos inclui é o início de uma revolução individual e coletiva que nos coloca no centro de nossas próprias pesquisas. Transcender as fronteiras e abismos colocadas entre mulheres negras e a academia por meio dessas epistemologias e metodologias, nos permite acessar histórias, saberes e escritas que nem mesmo pensava existir.

Ainda, em relação ao feminismo como movimento de e para mulheres, é necessário a inclusão de pautas e demandas de mulheres negras, bem como o abandono de um ideal universal de mulher. A pluralidade de vivências e experiências deve ser percebida enquanto potentes para maior diversidade do movimento, não como um impeditivo para o seu progresso, afinal, concordando com bell hooks (HOOKS, 2013, p. 147) “se negras e brancas continuarem expressando medo e raiva sem se comprometer a ir além dessas emoções para explorar novas oportunidades de contato, nossos esforços para construir um movimento feminista inclusivo fracassarão”.

Faz-se cada vez mais primordial a inclusão prática dessas mulheres nas esferas acadêmicas, respeitando suas experiências trazendo suas vivências para complementar os discursos proferidos nesses ambientes. Como disse Chimamanda Ngozi Adichie (2009, informação verbal) “quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso”. Portanto, somente com a rejeição da imposição da mulher negra como distante da produção de conhecimento, com o poder da auto definição e autoavaliação, como apresentou Collins (2019), é que o conhecimento alcançará seu ideal emancipatório e libertador.

Notas

¹ Sojourner Truth foi uma ativista negra e feminista que se colocou à frente na Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio, nos EUA, e proferiu seu discurso frente as mulheres feministas que lutavam por seus direitos ao sufrágio. Essas mulheres, todas brancas, não levavam em conta as especificidades das demandas das mulheres negras, nem mesmo sua humanidade. Sojourner Truth se impôs diante dos obstáculos e questionou a universalidade da categoria mulher, que não a considerava (RIBEIRO, 2017).

² Para ver mais: DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Referências

ADICHIE, C. N. O perigo da história única. *TED TALK*, 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt#t-1097541>. Acesso em: Julho 2018.

ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BEAUVOIR, S. D. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENTO, M. A. D. S. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, M. A. D. S.; SILVEIRA, M. D. J. S.; NOGUEIRA, S. G. *Identidade, branquitude e negritude: Contribuições para psicologia social no Brasil: novos ensaios. relatos de experiência e de pesquisa*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-34.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. *Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-28.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos contemporâneos*, Rio de Janeiro, p. 49-58, 2003.

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

COLLINS, P. H. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, E. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 153-197, 2008.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla fase. In: MOREIRA, N. M.; SCHNEIDER, L. *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Idéia Editora Ltda, 2005. p. 201-212.

EVARISTO, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FERREIRA, A. C. *Escrevivências, as lembranças afrofemininas como um lugar da memória afro-brasileira*: Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Geni Guimarães. Dissertação (Mestrado em Letras - Estudos Literários) - Programa de Pós-graduação em Letras: UFMG, 2013.

FERREIRA, L. Menos de 3% entre docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam o racismo na academia. *GêneroNúmero*, 2018. Disponível em: <<http://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>>. Acesso em: 31 outubro 2019.

FOUCAULT, M. *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso (Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de Dezembro 1970)*. São Paulo: Loyola, 1996.

GONZALEZ, L. Lélia Gonzalez - Uma mulher de luta. *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, Salvador, maio/junho/julho 1991. 8-9.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 07-41, 1995.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, n. 1, p. 7-31, 1993.

HARDING, S. *Objectivity and diversity: another logic of scientific research*. Chicago: University of Chicago, 2015.

HARDING, S.; NORBERG, K. New Feminist Approaches to Social Science Methodologies: An Introduction. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 30, n. 4, p. 2009-2015, 2005.

HARTSOCK, N. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: HARDING, S. *Feminist & Methodology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1986. p. 157-1980.

HOOKS, B. Intelectuais negras. *Estudos feministas*, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, A. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press, 1983. p. 94-101.

MOHANTY, C. T. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, p. 333-358, 1984.

OKIN, S. M. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 305-332, 2008.

OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. *CODESRIA Gender Series*, Dakar, v. 1, 2004.

SANDOVAL, C. *Methodology of the Opressed*. Minneapolis: University of Minnesota, 2000.

SANTOS, B. D. S.; MENEZES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCOTT, J. W. Igualdade versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Feminist Studies*, v. 14, n. 1, primavera 1988.

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

Recebido em 15 de agosto de 2019

Aceito em 19 de dezembro de 2019

Tecendo fios entre circulação de pessoas e os efeitos de Estado

Resenha do livro: FACUNDO, Ângela. *Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no Sul e Sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2017.

José Ricardo Marques Braga

Professor de Sociologia da Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA)
Mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Membro do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS/UFRN)

A antropóloga colombiana Ângela Facundo busca neste livro, fruto de sua tese de doutorado, analisar os mecanismos institucionais do refúgio no Brasil, tendo o “caso colombiano” como preocupação. Investiga, assim, as relações construídas entre os mais diversos atores sociais que compõem a cena do refúgio institucional brasileiro, a saber as pessoas administradas e diferentes agentes de Estado, como “funcionários de governo, de organizações não governamentais, delegados de agências internacionais e agentes de integração nas comunidades locais” (FACUNDO, 2017, p. 19). Seu trabalho – marcado por uma sensibilidade ímpar, seja no trato com a teoria, seja nos dados trazidos e na construção dos laços e afetividades produzidas em campo, transpostos para a escrita – aborda a multiplicidade de encontros entre os colombianos e os agentes do Estado brasileiro (revelando as relações de poder presentes na organização do refúgio), mostrando como este realiza uma gestão do sofrimento oriundo dos deslocamentos – quase sempre forçados – por meio de processos jurídico-administrativos. Assim, a autora entende o refúgio como experiência de sofrimento, que administrado e gerido por uma sociedade, a legitima a si mesmo, o que fica claro em sua tese ao enfatizar em vários momentos o

caráter humanitário que o Estado brasileiro quer mostrar através das políticas de refúgio, como também o imaginário social que coloca a sociedade brasileira como multicultural e aberta a diversidade, acolhendo-a em sua plenitude.

Para levar a cabo tal empreendimento etnográfico, a antropóloga faz o exercício de desessencializar o Estado como figura mítica e distante, para capturá-lo etnograficamente em seus processos e relações. Busca, dessa forma, o “fazer do Estado”, no mesmo sentido proposto por Antonio Carlos de Souza Lima (2012), propondo encarar “as dimensões de processo, fluxo e performance, não apenas aquelas apreensíveis pelas vias das análises dos grandes rituais e eventos, mas também a da sua atualização cotidiana numa miríade de ações estereotipadas e rotinizadas” (SOUZA LIMA, 2012, p. 561). Para tanto, realizou a pesquisa em diversos órgãos estatais, entrevistando os mais diversos agentes do Estado (mas também da sociedade civil e da comunidade internacional), como nos setores da Polícia Federal, do Conare (Comitê Nacional para Refugiados), escritórios do Acnur (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados) no Brasil, assim como em ONG’s, sobretudo na Cáritas. As relações tecidas entre os agentes do Estado brasileiro e os nacionais colombianos constituem-se em ponto central para a autora, que deseja compreender as práticas de governança engendradas nestes encontros, a criação da figura do refugiado legitimado pelo Estado (assim como aqueles “desajustados”, que não cabem no acolhimento alardeado) e como as tecnologias de governo administram essas populações, explorando também as resistências produzidas nessas relações.

A antropóloga pontua o ano de 1997 como marco de criação da lei que regula o refúgio contemporâneo no Brasil, tendo sido seguida pela implementação de outros programas de proteção, que se fundamentam, sobretudo, no caráter protetivo de pessoas com “fundado temor de perseguição” em seus países. No caso colombiano, seus cidadãos buscam fugir do conflito social e político que assola o país há tempos, ocupando, segundo a ONU (NAVIA, 2017), o 8^a lugar na lista de países com mais refugiados (dados de 2012).

A tese procura abordar as diferentes circunstâncias das duas formas de refúgio existentes no Brasil. A primeira, por elegibilidade, se dá pela solicitação de pessoas estrangeiras que, já no território brasileiro, solicitam reconhecimento do Estado enquanto refugiado. A outra forma de refúgio se dá pelo reassentamento solidário, quando o indivíduo ou grupo de indivíduos já são refugiados e o Acnur oferece um segundo país para o asilo (normalmente os colombianos que chegam através desse programa exilaram-se inicialmente no Equador).

O trabalho de Ângela Facundo está estruturado em quatro partes. Inicialmente, a autora traça o contexto institucional do refúgio brasileiro, identificando os programas e as políticas deste, e empreendendo uma análise acerca dos organismos e agências envolvidos nos processos que transformam os colombianos em refugiados, onde são tomados como alvo de intervenção, onde dada gestão de populações e prática de governança tomam lugar. Na segunda parte, a autora mostra a “conversão” dos sujeitos colombianos em refugiados, sob o reconhecimento dos agentes estatais. Para isso, uma longa “odisseia” é percorrida até a obtenção da legitimação de seu novo status (isso para os solicitantes/por elegibilidade). A terceira parte expõe os mecanismos de “produção” dos refugiados e as narrativas engendradas para tal, discutindo como as produções de si (oral, textual e gestual) vão tecendo a construção (ou não) da figura do refugiado. Por fim, temos com mais vivacidade as experiências dos tempos vividos durante todo o processo do refúgio, explicitando mais de perto as relações construídas pelos refugiados nos tempos experimentados, seja nos meandros do Estado, seja na vida cotidiana. As discussões e dados trazidos pela autora nos faz refletir politicamente acerca da circulação de pessoas no mundo, deixando muito claro uma crítica à organização global pautada sob a ideia do Estado-nação, que desumaniza e invisibiliza as populações excluídas de suas fronteiras estatais. Somos levados, assim, a pensar, ancorados em Butler e Spivak (2009), um novo tipo de pertencimento que ao invés de excluir, inclua essa humanidade descartada produzida pelas fronteiras. Como coloca Adriana Vianna, que prefacia o livro, além de ter sido orientadora do trabalho, Ângela Facundo traz um convite para uma reflexão corajosa e honesta acerca de um tema atual e de imensurável importância política, de forma a ultrapassar um arcabouço analítico confortável – o que pode parecer temeroso – não se furtando de trazer e analisar tensões, ambivalências e a capacidade opressiva que tomam lugar na institucionalidade do refúgio, entendido, à primeira vista, como ação bondosa e desinteressada.

A primeira parte do livro, com inspiração foucaultiana, traz de início a discussão da criação da figura do refugiado, enquanto conjunto de sujeitos pensado como corpo social que deve ser regulado e administrado. Os solicitantes de refúgio (por elegibilidade) são entendidos como problema social, que necessita de regulação. Assim, o Estado – em suas relações e processos – separa aqueles que serão classificados como refugiados e aqueles que não terão seu sofrimento transformado em legitimidade pelo Estado. Prova disso é que, apesar da Colômbia possuir uma alta quantidade de pessoas que realizaram um “desterro forçado”, apenas 28% delas são tidas enquanto refugiados, com o carimbo dos agentes estatais. Dessa forma, o restante se trata de “casos que sobram”, isto é, pessoas

que não se enquadram naquilo que os formulários regulatórios exigem. Assim, para ser considerado refugiado é necessário o reconhecimento do Estado, através de aparatos burocráticos e administrativos, precisando que os sujeitos se encaixem nas categorias exigidas e, de preferência, mostrem-se como “refugiados puros”, reunindo todas as características possíveis do que o Estado produz como “refugiado”.

Ainda neste sentido, a autora discute a produção da imagem do Estado brasileiro como humanitário. A política de refúgio no Brasil coloca o país como “salvador” de um grupo com múltiplas precariedades, indivíduos que estão no mais absoluto espólio. Essa situação explicita o que a autora chama de vínculo agonístico entre os Estados, já que receber indivíduos na condição de refugiados faria parte de uma relação de hierarquia entre Estados-nações – aquele que mais oferta é o que terá maior reconhecimento internacional, produzindo benesses para si mesmo e para sua sociedade utilizando-se desse tipo de gestão de pessoas. Dessa forma, o refúgio é “vendido” como ação humanitária neutra, mas que esconde que essa gestão administrativa – do sofrimento – possui forte conotação política no cenário global. Prova disso também é a imagem que os agentes estatais tentam produzir do refúgio no Brasil como “aquele que não dá problema”. Inspirada em ampla bibliografia que nos permite pensar os mecanismos de governança e gestão de territórios, bem como os processos de formação do Estado, Facundo nos oferece uma chave de entendimento para refletir – a partir de Norbert Elias (2006), por exemplo – como se constrói a retórica de uma nação democrática e inclusiva, fundamentada na diversidade e na ajuda humanitária. A “formação do Estado” – ou a “ideia” (ABRAMS, 2015) que se tem dessa entidade – tem sua tessitura configurada a partir de uma discursividade que ajuda a construir certa imagem que se deseja consolidar.

Em seguida, temos a análise de como a institucionalidade do refúgio no Brasil é realizada, localizando uma junta tripartite responsável pelos processos administrativos e legais, onde encontramos a Cáritas (representante da sociedade civil), o ACNUR (representante da comunidade internacional) e o governo Brasileiro (representando o Estado). A intenção da política de refúgio é criar uma imagem e uma ilusão de que os processos funcionam e “andam”, quando na verdade a autora observou *in loco* a enorme insatisfação dos solicitantes e dos reassentados com as práticas de governança que gerem o refúgio. A estratégia adotada com essa forma triádica é exatamente eximir o Estado de qualquer responsabilidade acerca dos processos administrativos. Dessa forma, inspirada em Abrams (2015), a autora afirma que não se tem o Estado enquanto agente político, mas sim processos de estatização que comandam os procedimentos burocráticos, mantendo-se, assim, a ilusão do Estado como forma exemplar de governança.

Na segunda parte do livro, temos uma compreensão dos contextos das formas diferenciadas de refúgio, por elegibilidade e por reassentamento, existentes no Brasil. A autora explica que até 2011 havia uma quantidade significativa de refugiados espontâneos no Brasil, pois este país entendia que a situação de violação de direitos humanos que os colombianos viviam dentro de suas fronteiras motivava essa situação. Em 2011, um pronunciamento do então presidente colombiano onde este reconhecia o conflito armado instaurado no país levou o governo brasileiro a adotar mudanças nas políticas de refúgio, principalmente tornando mais difícil a elegibilidade, pois se considerava que, a partir de então, com o reconhecimento da grave situação colombiana, o país estava se encaminhando para um cenário de menor perseguição política e violação de direitos humanos.

A antropóloga observa que a taxa de elegibilidade, a partir de então, despencou – e enfatiza que a situação de violência na Colômbia não se alterou. O governo brasileiro passou a centrar suas ações no reassentamento de refugiados, segundo a autora, também balizado por um cálculo político, onde os reassentados, tomados como vítimas, seriam “salvos” pela ação humanitária brasileira. Assim, optou-se por adotar uma estratégica política que mais facilmente pode ser lida como humanitária, já que no racional jogo geopolítico rende vantagens ao governo brasileiro. Além disso, o reassentamento ainda possibilita ao país estabelecer o número de pessoas recebidas, dentro de uma lógica de “economia da ajuda”, onde a ação humanitária é ativada – mas, de maneira seletiva, já que o governo controla e rationa a quantidade (e o perfil) das pessoas a serem recebidas, calculando os riscos e benefícios da entrada de estrangeiros no país.

O princípio é de que, através das entrevistas realizadas com os solicitantes, se alcançará sua “verdade”. Esse é o tema que circunda a discussão da terceira parte. Dessa forma, “as formas de solicitar a narração da história, as repetições constantes e os múltiplos formatos para o seu registro tornam-se uma forma de verificar, por meio do contraste, se as pessoas estão dizendo sempre o mesmo” (FACUNDO, 2017, p. 204). Nestes relatos, o solicitante deve construir uma narrativa que demonstre o “fundado temor de perseguição” e que, de fato, sua permanência no país de origem é inviável. Como nas práticas de governança do refúgio são exigidos determinados formatos de narração; muitas vezes a produção de si não equivale à realidade objetiva, mas sim aquela que os solicitantes sabem que lhes colocará em vantagem na obtenção do reconhecimento (o caso de Santiago, narrado pela autora, que não corria risco de vida se voltasse à Colômbia, ilustra esse caso). Suas dores precisam se inscrever no espaço público institucional, na letra fria dos formulários dos agentes estatais, que privilegia certos fragmentos específicos da vida

dos sujeitos, notadamente aqueles onde o terror e a perseguição são protagonistas, não importando “toda” a história e “todos” os sofrimentos, apenas aqueles que impliquem no fundado temor de perseguição.

Ainda no contexto de construção institucional do refugiado, temos a análise do momento de ativação da solicitação do reconhecimento como tal. Este início do percurso se dá na Polícia Federal, onde os solicitantes informam seus dados pessoais, detalhes da saída do país e o temor em retornar. O fato da entrada dos sujeitos à ordem do Estado-nação acontecer através da Polícia Federal tem a ver, para a autora, com uma intenção marcadamente de manutenção da segurança das fronteiras nacionais, pois se entende que tais indivíduos podem representar uma ameaça à garantia da ordem nacional. Dessa forma, a interação dos sujeitos com os agentes da Polícia Federal deveria garantir – através de um exercício hostil e de uma “violência simbólica” – que aqueles solicitantes estariam sob o controle. Contexto similar é observado por Sônia Hamid (2012) que entende, ao estudar refugiados palestinos no Brasil, que a Polícia era também um agente de integração que buscava “civilizar” – punindo e vigiando – esses indivíduos.

Em seguida, se apresentam caminhos trilhados pelos solicitantes depois de passar pela Polícia Federal. Nesses procedimentos, realizados na Cáritas e no Conare, “cava-se” o sujeito, indagando até obter sua “verdade”, em narrativas que devem ser precisas, congruentes e coerentes, que aliadas à produção documental, certifiquem o “fundado temor de perseguição”. Mais uma vez a autora critica essa busca pela totalidade de uma verdade presumida em processos de entrevista, pois se negam as relações de poder constituídas, além de desconsiderar os jogos da linguagem e a operacionalização da memória, sendo impossível, como defende a autora, a construção de tal totalidade exaustiva de uma subsumida verdade.

As práticas de governança – levadas a cabo pelas entrevistadoras nessa etapa – também têm a participação de profissionais da psicologia, ajudando a produzir a verdade do sujeito, tentando mensurar e analisar as dores e os sofrimentos dos indivíduos. Apesar de participarem do processo, a decisão está nas mãos do profissional do Direito, área de expertise na identificação do “fundado temor de perseguição”. A autora critica essa leitura objetiva que é feita pelos agentes do refúgio, pois dentro de suas concepções jurídico-administrativas as histórias e trajetórias de vida dos sujeitos não são tomadas em sua totalidade, mas apenas fragmentos possíveis de serem enquadrados num formulário.

A parte final trata dos tempos do refúgio, parte em que a antropóloga relata mais de perto o sofrimento dos sujeitos durante a espera pelo reconhecimento ou mesmo, para

os reassentados, os primeiros meses e experiências no novo país, identificados por estes como tempos de miséria, de angústia e de ausência. Estariam com a “vida posta em suspense”, pois além da precariedade vivida nesse ínterim, é um tempo também em que nada acontece. Sobre isso, os interlocutores da antropóloga, em uníssono, afirmam que há uma má gestão dos processos que fazem com que estes sejam geridos de forma lenta e descuidada, sofrendo a humilhação da omissão e do descuido. Dessa forma, além dos sofrimentos do “evento crítico” propulsor do êxodo, os processos de reassentamento também carregam em si marcas dramáticas, caracterizadas pelas imensas dificuldades enfrentadas ao adentrarem no novo Estado-nação. Mesmo quando o aparato estatal legitima o sujeito como refugiado, segundo a autora, estes não conseguem desfrutar dos mais fundamentais direitos que o Estado deveria lhes garantir.

Colocados sob o viés do incivilizado, que perderam a humanidade no processo de êxodo, os sujeitos são transformados pelos agentes do refúgio em seres com lugares subordinados, assim a tarefa dos agentes seria aquela de trabalhar sobre o tempo da integração dos refugiados com vistas a humanizá-los novamente. É esse processo de “integração” o pilar das discussões finais do livro, onde a autora abordará as fronteiras internas do Estado-nação, os processos e experiências dos refugiados no tempo vivido no Brasil. A integração dos imigrantes sempre foi preocupação da sociedade nacional e de acordo com cada momento histórico o “perfil” de estrangeiros recebidos se modifica, mas sempre o Brasil preferiu receber sujeitos com maior possibilidade de assimilação à sociedade nacional – lembrando Seyferth (1995) que mostra, por exemplo, como os alemães que, no Império, eram tipos ideais de imigrantes, tornam-se indesejados no início do século XX, por conta da sua dificuldade de integração e assimilação à sociedade brasileira. Neste sentido, pela proximidade cultural, os colombianos são povos vistos de maneira positiva nesse processo – diferente dos palestinos, estudados por Sônia Hamid (2012).

Da forma como é apresentada pelos agentes de refúgio, a integração é realizada a partir de três pontos principais: trabalho, língua e escola, sendo o primeiro o mais importante. O reassentado deve mostrar capacidade laboral e conseguir, assim, seu sustento e de sua família. A escola é outro importante locus de integração, utilizado como estratégia para as crianças se desenvolverem como “brasileiras” (por isso privilegiam-se casais com filhos em idade escolar), uma vez que o tempo da formação e da descendência dessas crianças reassentadas equivale aproximadamente ao tempo da integração completa. Parte-se, dessa forma, do princípio que uma suposta “essência da brasilidade” poderia ser mais facilmente interiorizada na infância. A tentativa de “integração completa” à sociedade

brasileira nunca será exitosa, haja vista que não há como recomeçar do zero uma vida nova, as experiências são fragmentadas, marcadas por rupturas, assim o movimento do êxodo não termina com a integração, mas continua, se repensa, se refaz e se reelabora constantemente nas experiências cotidianas.

Um importante questionamento feito pela autora é o fato de que a integração tem como fim tornar esses sujeitos brasileiros, fazendo com que vivam como nacionais. Mas, viver igual a que brasileiro, tendo em vista suas condições de vida no país? Entende-se, assim, que estes indivíduos engrossarão as filas do desemprego, da ausência de boas moradias, de um sistema de saúde que lhes atenda, dentre outras condições. São as precárias condições de vida que marcam suas vidas no Brasil e faz com que algumas famílias repensem sua decisão de migrar. Tal situação fica claro quando a antropóloga traz o caso de Edna e sua família, que diz que teria sido preferível ser assassinados na Colômbia a serem condenados a uma morte lenta e humilhante no Brasil.

O trabalho de Ângela Facundo se destaca pelo exercício de desnaturalização e desessencialização do Estado, mostrando como este se faz, se pensa e aparece no cotidiano dos sujeitos, através de processos e relações, que precisam ser capturadas etnograficamente. A autora empreende uma fina análise política da circulação de sujeitos no mundo, contribuindo para repensarmos as categorias que norteiam a formação e ação do Estado-nação, fazendo um convite para repensarmos o léxico do Estado-nação, assim como Butler e Spivak (2009), de forma a promover um processo democrático de inclusão.

Referências

ABRAMS, Philip. “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado” In: ABRAMS, Philip; GUPTA, Akhil; MITCHELL, Timothy (orgs). *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *Quien le canta al estado-nación?* Linguaje, politica, pertinência. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ELIAS, Norbert. Processos de formação do Estado e construção da nação. In: ELIAS, Norbert. *Escritos e ensaios 1. Estado, processo e opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HAMID, Sônia. *(Des) integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. Tese doutoral. Universidade de Brasília. Programa de pós-graduação em Antropologia Social, 2012.

SEYFERTH, Giralda. A invenção das raças e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Dossiê Fazendo Estado. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 55, n. 2, 2012.

Recebido em 05 de abril de 2019.

Aceito em 06 de dezembro de 2019.



A devoção e o protagonismo das marujas na procissão de São Benedito de Bragança

The devotion and the protagonism of the
marujas in the procession of São Benedito de
Bragança

La devoción y el protagonismo de las marujas
en la procesión de São Benedito de Bragança

Ester Paixão Corrêa

Doutoranda em Antropologia Social –
PPGAS/UFRN

esterzinhacorrea@yahoo.com.br

Apresentação

A Festa de São Benedito é uma das manifestações religiosas e culturais do Brasil contemporâneo, que resulta dos processos de transformação das festas religiosas desde o período colonial até o Brasil contemporâneo, em suas diversas dimensões, como a cultural, a econômica, a turística e a religiosa. A Festa, que acontece na Amazônia paraense desde o século XVIII, é formada por diversos rituais, dentre os quais a procissão do Santo e a dança da Marujada são dois dos mais importantes. Este ensaio trata de um entrelaçamento mútuo entre esses rituais. As mulheres estão presentes na festa desde sua origem, que se deu no seio da Irmandade de São Benedito, parte das antigas irmandades assistencialistas do período colonial. Esta tem continuidade na atualidade através de uma organização civil, que é a entidade responsável pela organização da Marujada e uma das organizadoras da festa, agregando marujas e marujos associadas/os. A representação histórica máxima da Marujada é a Capitoa – cargo hierarquicamente mais importante que do Capitão – que assumiu o protagonismo desta desde as primeiras marujas que dançavam dos terreiros às casas dos senhores. O pertencimento a Irmandade é um marcador na identidade de marujas e marujos, e é também um elemento de distinção e de privilégios no momento da dança e da procissão.

A identidade das marujas foi construída (Hall, 2000; Briones, 2007) durante mais de dois séculos, e é parte de uma articulação das mulheres que se organizam historicamente em torno da irmandade e articularam estratégias agentivas (Ortner, 2007) para manter viva essa manifestação. Na festa de São Benedito de Bragança, elas são protagonistas por meio dos rituais (Leach, 1996; Peirano, 2006). A construção desta narrativa fotográfica busca revelar o lugar das marujas, considerando as ruas da cidade de Bragança/Pará como espaço ritual, visando proporcionar uma reflexão sobre participação das mulheres e os lugares que ocupam (ou não) na procissão que se inicia na tarde do dia 26 de dezembro, em frente à Igreja dedicada ao Santo Preto, que desde período colonial abre suas portas de frente para o rio.

Nas margens do Rio Caeté, as mulheres marujas tomam e colorem o Largo de São Benedito com seus trajes vermelhos e os chapéus majestosos. Todos os anos, próximo às 16h, um “cordão de marujas” se forma em frente à Igreja de São Benedito (figura 1), onde a multidão aguarda a descida do Santo do altar e a saída em procissão (figura 2), seguida por milhares de marujas, marujos, fiéis, devotos, turistas e vários outros sujeitos socais. O “cordão das marujas” é formado por mulheres que fazem parte do quadro da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança. A saída do Santo é acompanhada pelo som de

tambores e de canto, em fileiras duplas e de mãos dadas elas formam um cordão humano (figuras 3, 4 e 5), no centro estão a Capitoa e a Vice-Capitoa, personagens centrais do ritual da Marujada (figura 6), assim como outros personagens que participam da festa de forma direta ou indireta, o espaço interno que forma o cordão, e o próprio cordão, se configuram como espaços de visibilidade e privilégio no instante do ritual, sendo por tanto, espaços de disputa, o qual somente algumas pessoas podem ultrapassar. O cordão “puxa” a procissão e tenta manter a ordem desta, uma vez que em seguida vem o andor do santo, carregado por muitos homens marujos (figuras 7, 8 e 9), se configurando também como um espaço de visibilidade e, portanto, de prestígio social, que se estende da vida social para o momento ritual, e vice-versa. Seguindo o andor (e também, desordenadamente, ao redor) estão os demais sujeitos sociais que acompanham a procissão pelas ruas de Bragança. As mulheres marujas, de diversas gerações, classe social e etnia, ocupam diversos espaços na rua e na estrutura da procissão, se tornando maioria (figuras 10 e 11) entre os que acompanham o Santo de volta para a Igreja de São Benedito, onde ficará até a próxima festa.

Considero como Novaes (2014) que a fotografia é uma forma de comunicação, de estabelecer relações com as pessoas além de permitir uma reflexão sobre etnografia e textualidade. É um olhar construído uma vez que já acompanho a procissão desde o ano de 2011 como espectadora e desde 2013 como pesquisadora. As marujas foram interlocutoras na pesquisa de mestrado, que incluiu a observação participante nos anos de 2015 a 2016 com objetivo de destacar a presença feminina. Acompanhei a procissão me posicionando como pesquisadora e fotógrafa. As fotografias foram produzidas com Câmera *Superzoom Fujifilm Finepixe* e algumas correções e ajustes no contraste e brilho nas fotografias foram realizadas no programa de edição de imagem *PhotoScape*.



Figura 1 – As marujas se concentram em frente à Igreja de São Benedito, formando filas duplas para a saída da procissão.



Figura 2 – As mulheres enfileiradas aguardam a saída do Santo da Igreja de São Benedito para iniciarem a procissão, que é acompanhada pelo som de tambores e de um canto característico, uma ladainha cantada em latim com características específicas. Um aglomerado de pessoas no largo de São Benedito aguarda a saída do Santo. Os estandartes, que estão presentes durante toda a procissão, anunciam a saída do Santo.



Figura 3 – Enfileiradas e de frente para o rio, as marujas iniciam a procissão contornando o Rio Caeté.



Figura 4 – A procissão segue “puxada” pelo cordão das marujas pelas ruas da pequena cidade de Bragança.



Figura 5 – A “comissão de frente” do cordão é formada por marujas com pertencimento à Irmandade, além de ser um espaço político e de disputa, por ser de grande visibilidade. A posição da maruja no cordão informa a respeito de classe social e pertencimento à Irmandade.



Figura 6 – No centro do cordão das marujas está a Capitoa – segurando o bastão de flores vermelhas –, a Vice-Capitoa e outros sujeitos. Por ser a personagem central da marujada, a Capitoa está sempre cercada por outras pessoas. O centro do cordão se caracteriza como espaço de visibilidade.



Figura 7 - Seguindo o cordão das marujas, os estandartes anunciam a vinda do andor de São Benedito.



Figura 8 – O andor é um espaço masculino, de disputa e privilégio. Os marujos carregam o andor e esse privilégio é fortemente influenciado por questões políticas e de organização social.

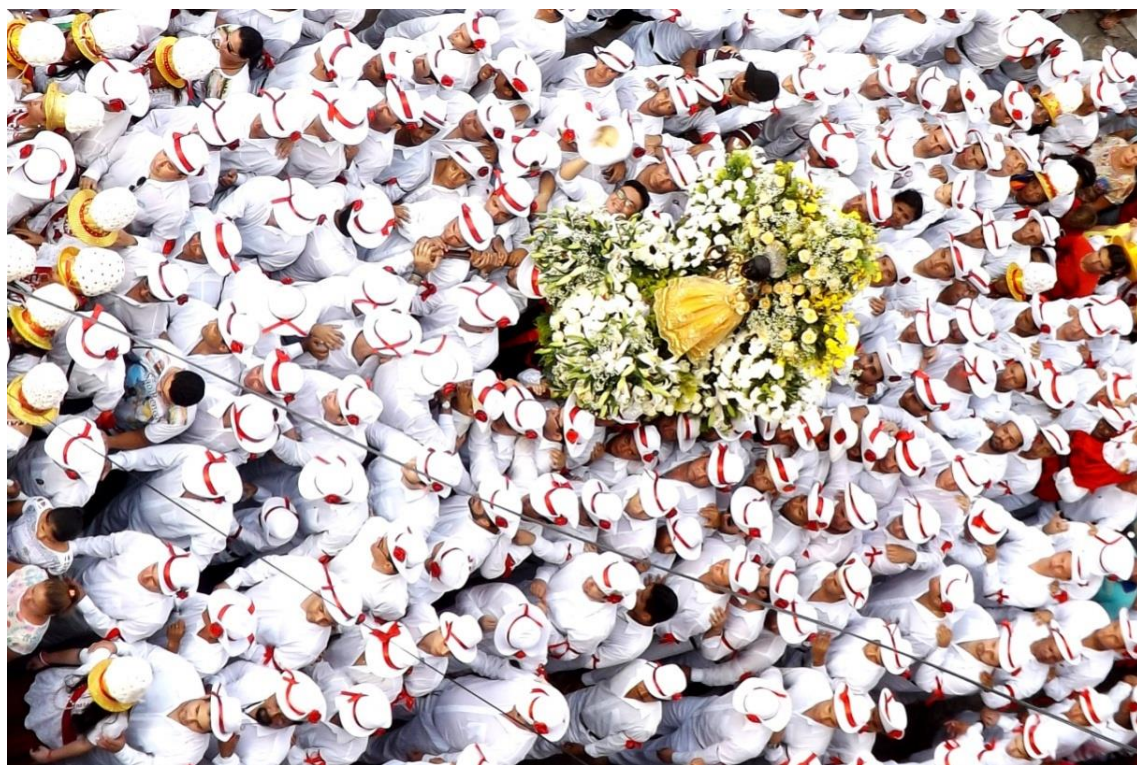


Figura 9 – Os marujos que carregam são Benedito disputam o espaço para carregar o andor durante a procissão.



Figura 10 – As marujas também ocupam outros espaços, como carregar os estandartes durante a procissão, além de ser maioria entre devotas e promesseiras.



Figura 11 - Uma multidão de “chapéus brancos” se comprime nas pequenas ruas da cidade, modificando a paisagem urbana. No final da tarde, do dia 26, a procissão volta ao largo de São Benedito. Uma multidão aguarda a chegada do Santo que subirá ao altar novamente onde ficará até a próxima festa.

Referências

- BORDALLO DA SILVA, Armando. *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina*. Belém: Falangola, 1981.
- BRIONES, Claudia. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 6, 55-83, 2007.
- CORRÊA, Ester. *Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança-PA*. Dissertação de Mestrado. PPPGA, Universidade Federal do Pará, 2017.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NOVAES, Sylvia. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n.2, pp. 57-67, 2014.
- ORTNER, Sherry B. Poder e projeto: reflexões sobre agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. (Org.). *Conferências e práticas antropológicas*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007.
- PEIRANO, Mariza. “Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance”. *Campos*, v. 7(2), pp. 9-16, 2006.

Recebido em 29 de abril de 2019.

Aceito em 27 de janeiro de 2020.