
Contribuições da interculturalidade para a construção da noção de sujeito da população negra no Brasil¹

Paola Diniz PRANDINI²
Universidade de São Paulo, São Paulo, SP

Resumo

Em um país multirracial como o Brasil, refletir sobre a interculturalidade e a construção da noção de sujeito da população negra do país infere questões que dialogam com a dificuldade da absorção de qualificações positivas a respeito de si próprio e, por isso, a discussão sobre a subjetividade dessa parcela – majoritária – da população convém ser colocada em pauta.

Palavras-chave

Identidade; Interculturalidade; Subjetividades; Negritude; Brasil.

Corpo do trabalho

Neste texto, pretendemos colocar em questão a importância da construção da noção de sujeito para a população negra brasileira, dentro das perspectivas dos estudos acerca da interculturalidade. Afinal, no contexto da globalização, “o aumento das migrações e o crescimento das cidades, os desafios conexos com a preservação da identidade cultural e o fomento do diálogo intercultural adquirem uma nova projeção e tornam-se mais urgentes”, conforme declaração da Unesco, em 2009.

Refletir sobre identidade é primordial para qualquer estudo que pautar a interculturalidade. Segundo Denys Cuche (2002, p. 182), “a identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato”. Com a mesma lógica, Rodrigo Alsina (2004, p. 55) diz que “a identidade é uma construção cultural fruto da socialização e da interação social”, o que mostra que, para ambos os autores, a identidade é construída pela comparação e também pela diferenciação.

De acordo com Ferrari (2015, p. 59): “o êxito do diálogo intercultural não depende tanto do conhecimento dos outros, mas sim da capacidade de ouvir, da

¹ Trabalho apresentado no GP Folkcomunicação, Mídia e Interculturalidade, XVIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da USP. E-mail: paola@usp.br.

flexibilidade cognitiva, da empatia, da humildade e da hospitalidade”. Tal afirmação está totalmente em diálogo com a obra de Stuart Hall (1993), que também nos provoca a pensar em identidade por meio da perspectiva do outro. Ao adotar a identificação, Hall defende que nenhuma identidade é fixa ou imóvel e que não somos capazes de encontrar verdades absolutas sobre as identidades.

O conceito de interculturalidade enfatiza que a ‘comunicação’ entre os diferentes que habitam em um mesmo espaço, ao mesmo tempo, se dá pela necessidade do estabelecimento de uma base comunicacional comum, a partir de sua mútua compreensão a respeito do que, naquele determinado contexto, deve ser o centro da comunicação. Nessa perspectiva, pode-se compreender que a interculturalidade é relacional, podendo servir para estabelecer pontes entre culturas e teorias, por se tratar de um cruzamento com outras culturas e teorias.

A promoção do diálogo intercultural está relacionada em grande medida com a abordagem de identidades múltiplas. Não se deve encarar o diálogo como uma perda do próprio, mas como algo que depende do conhecimento que temos de nós mesmos e da nossa capacidade de passarmos de um conjunto de referências a um outro. E, portanto, o diálogo cultural só pode existir à medida que a comunicação intercultural tenha sentido ao sujeito (BARBOSA e VELOSO, 2007 apud FERREIRA, 2015).

Por isso, neste artigo, levantaremos a hipótese de que, para refletir criticamente acerca da noção de sujeito da população negra brasileira, é essencial pensar a interculturalidade e, dessa forma, também buscar compreender o conceito de identidade. No caso da argumentação de Jean-Pierre Warnier (2000, p. 16), “a identidade é definida como o conjunto dos repertórios de ação, de língua e de cultura que permitem a uma pessoa reconhecer sua vinculação a certo grupo social e identificar-se com ele”.

Breve mergulho identitário

Nesse sentido, para ampliar nossa visão a respeito do sentido das palavras “preto” e “branco” na Língua Portuguesa, recorreremos a um dicionário, para identificar como a linguagem pode ser instrumento de opressão. Ao folhear um dos mais populares dicionários brasileiros, o “Aurélio”, encontra-se definições para os termos *branco* e *negro*, conforme se mostra a seguir:

Branco: *adj.* 1. Da cor da neve, do leite, da cal, alvo. 2. Diz-se das coisas que, não sendo brancas, têm cor mais clara que outras da mesma espécie. 3. Pálido, descorado. 4. Prateado, argênteo. 5. Diz-se do indivíduo de raça branca. Sm. 6. A cor branca. 7. Homem de raça branca. 8. Espaço entre linhas escritas ou impressas (FERREIRA, 1989, p. 78).

Negro: *adj.* 1. De cor preta. 2. Diz-se do indivíduo de raça negra; preto. 3. Sujo, encardido. 4. Sombrio. 5. Lúgubre. Sm. 6. Indivíduo de raça negra. 7. Escravo (IDEM, 1989, p. 353).

Compreendemos, a princípio, que definições de dicionários baseiam-se em hábitos culturais de uma determinada sociedade, de um determinado povo, compreendendo as noções históricas de uma nação e, há de se convir, que ser chamado de *negro(a)* na rua não é algo positivo, de antemão.

Pode-se dizer que, a partir do que foi exposto acima, temos um exemplo do que Johan Galtung (1989) chama de violência cultural. Para o autor, esta se dá no âmbito simbólico da nossa existência e é materializada “na religião e na ideologia, na língua e na arte, nas ciências investigativas e formais – lógicas e matemáticas e pode se utilizar para justificar ou legitimar a violência direta ou estrutural” (GALTUNG, 1989, p. 7, em tradução livre).

Além disso, tem-se, de acordo com Bakhtin (2002, p. 36), que “a palavra é um signo neutro, que pode preencher qualquer espécie de função ideológica”, ou seja, pode adotar diferentes significados dependendo do contexto em que está inserida e de quem a pronuncia, levando em conta a forma como o faz. O meio em que vivemos não só determina o modo como falamos, mas também colabora na definição da nossa percepção do mundo à nossa volta.

Nesse sentido, parte da psicologia – talvez determinada pelas condições de um mundo pós-moderno – embasa-se no dado sócio-histórico, fundamentando-se no materialismo histórico e dialético, que compreende o sujeito e a subjetividade como produções históricas³ numa relação dialética com a realidade. “A subjetividade é constituída através de mediações sociais, implicando, portanto, necessariamente, a relação com um outro, via linguagem” (Ciarlini, 2007). E aqui chegamos à nossa defesa

³ Vale salientar que Bakhtin discorre também sobre o conceito de historicidade. Para o autor, não se deve reduzir o momento presente à algo derivado do que lhe foi anterior, deve-se, todavia, levar em conta a “presentividade” de cada momento. “Ao entendermos o passado histórico, ou outros estágios da vida de uma pessoa, devemos notar como frequentemente interpretamos o passado anacronisticamente. Ao fazermos isso, representamos erradamente o passado, porque todo passado exibiu sua “presentividade” quando ocorreu; cada instante teve o potencial de muitas direções. Cada participante experimentou aquele senso de tempo distinto no momento” (MORSON e EMERSON, 1990, p. 46 apud OLIVEIRA, 2008, p. 11).

principal neste texto: entendemos o sujeito, portanto, como um *sujeito interativo* (grifo nosso) nos dias de hoje.

Dessa forma, salientamos que esse sujeito – determinado por condições sociais e históricas - não absorve passivamente as ações do mundo em que vive, mas apropria-se dele de maneira ativa, criando sentido para esse espaço que habita e com o qual dialoga. Por isso, um estudo como este - que se pauta, principalmente, na linguagem - jamais poderia deixar de lado as fortes marcas dos verbos “ser” e “existir” quando se tem como foco de pesquisa a noção de sujeito e a constituição da subjetividade.

Se retomarmos as interpretações pautadas no saber divulgado na atualidade, como as explicações que encontramos em dicionários da Língua Portuguesa, encontraremos, entre outras especificações, a seguinte (MICHAELIS, 2011):

Ser: 1. Designa a existência real e absoluta; 2. Existir, estar; 3. Estar, ficar, tornar-se; 4. Estar conforme; 5. Consistir em; 6. Igualar-se a.

Existir: 1. Ter existência ou realidade; 2. Ter o ser; 3. Viver; 4. Durar, permanecer, subsistir; 5. Haver; 6. Permanecer.

Dentre as qualificações acima citadas, a que mais nos chama atenção é aquela que afirma que “ser” é o mesmo que *estar conforme* e que “existir”, por sua vez, significa *ter o ser*. Portanto, o ato de existir, para aquele que vive como SER humano está totalmente ligado ao que o chamado Outro (aqui com inicial maiúscula, propositalmente, para identificá-lo como uma espécie de sujeito ativo no processo de constituição da subjetividade alheia) lhe confere como sendo a maneira de ser alguém e, por assim dizer, existir para um grupo determinado, que tanto pode ser um grupo de pessoas de uma mesma comunidade – como uma escola –, ou a sociedade em que vivemos, se pensarmos de uma forma mais abrangente.

Bakhtin (2000, p. 36-37), ao enfatizar que o eu e o outro se constituem mutuamente, em uma relação tensa e dinâmica, explica essa co-dependência:

Na vida, depois de vermos a nós mesmos pelos olhos de outro, sempre regressamos a nós mesmos; e o acontecimento último, aquele que nos parece resumir o todo, realiza-se sempre nas categorias de nossa própria vida.

Bakhtin (2000) compreende esta dependência entre o eu e o outro com base nos conceitos de extraposição e de excedente de visão, que são determinados, por sua vez, em noções de tempo e de espaço na denominada “arena discursiva”: um espaço em que,

por meio dos conflitos e da luta discursivos, os indivíduos constroem conhecimento a respeito dos outros e, dessa forma, sobre si próprios.

Para o autor, um indivíduo sempre enxerga algo que está fora do campo de visão de um outro, ou seja, existe, nesse processo, um excedente de visão, algo que o primeiro não consegue ver por conta da posição em que se encontra no determinado espaço que ocupa, balizado, conseqüentemente, pelo tempo em que essa ação ocorre. De acordo com Lodi (2006, p. 2):

Assim, a tomada de consciência do eu ocorre somente quando este se coloca sob determinada norma social e esse processo só é possível na medida em que o eu olha para si pelos olhos de outro, pois tudo o que está relacionado com o eu foi dado pelo mundo exterior, penetrou em sua consciência pela linguagem do outro e, portanto, carrega em si as entonações e os valores do(s) outro(s).

Nesse sentido, é essencial nos remontarmos para uma prática tão comum e ao mesmo tempo precoce (se pensarmos em termos cronológicos), de ações como a de diversas mães negras, que, logo cedo, quando seus filhos têm por volta de dois anos, já os colocam no meio de suas pernas, a fim de trançar seus cabelos, numa espécie de tentativa de “domar a juba”, ou seja, usar de estratégias estéticas para que o cabelo crespo de seus descendentes – também conhecido como “cabelo ruim”, na linguagem popular – seja mais bem visto e/ou aceito na sociedade, num intuito de agradar ao Outro acima referenciado por Bakhtin.

Atualmente, os seres humanos, queiram ou não, são cada vez mais tratados de acordo com as características fenotípicas da sua pele. Em primeiro lugar, os não-brancos são tratados de um modo negativo e desqualificador pelos brancos; e, logo, os próprios não-brancos introjetam essa inferioridade fenotípica e passam a organizar suas vidas de acordo com a rejeição à ausência de branquidão e também segundo seu esforço por emular essa mesma pretensa branquidão. Desse modo, o racismo fenotípico cresce a cada dia e, minimamente, do padrão de corpo ideal; ou, pelo menos, para afastar-se das imperfeições físicas que acreditam portar e com que se identificam a partir de sua consciência colonizada (CARVALHO, 2000, p. 2).

Afinal, é nesse ímpeto de agradar ao que nos é alheio que uma sociedade se constrói e, principalmente, cria repertórios a respeito de sua própria subjetividade. Nesse sentido, a argumentação de Pontalis (1991, p. 41) contribui para nossa problemática, quando coloca:

Eis-nos outra vez diante do espelho... “Minha cara não me agrada” quando o espelho me restitui uma imagem em que posso me reconhecer. Logo, se uma cara não me agrada, é porque fica do lado de fora, e talvez seja minha cara, uma cara de que não consigo me reapropriar e que, não obstante, tem todo o jeito de ser a minha. A cara: isso é preciosamente o que mais me define (não se diz: este corpo ou estes braços não me agradam). Daí o esforço de que falei para colocar essa cara cada vez mais longe de mim para mantê-la a distância, para excluí-la, já que ela não pode se reproduzir em mim.

Nesse sentido, é importante entendermos a noção do Outro como sendo qualquer indivíduo ou fragmento de uma vida - localizados e determinados por um tempo e um espaço - em que o eu reflete sobre suas ações e atitudes e, dessa forma, constrói, paulatinamente, raciocínios a respeito de si mesmo, levando em conta o que lhe é exterior, mesmo que seja a ausência de uma frase no momento num discurso sobre si próprio. Até mesmo o não-dizer está carregado de sentido (Bakhtin, 2000).

Ao refletir sobre como o sujeito estabelece um relacionamento com o mundo que o constitui, Bakhtin (2000) refuta a tradicional oposição sujeito X objeto, porque, para ele, não existe um “sujeito estável” nem um “dado mundo estável” a que ele deve se opor. O que é exterior ao indivíduo se torna determinado e concreto para ele, por meio da relação que esse estabelece com o que está fora de si e, nesse sentido, é esse relacionamento que determina o objeto e sua estrutura, e não o oposto. É um intenso processo de se auto-referenciar a partir do Outro e, assim, atribuir a si mesmo qualificações e características subjetivas e pessoais que só puderam ser criadas a partir da relação com o Outro.

Bakhtin (2000, 2002) denomina esse processo de alteridade. Quando o indivíduo faz uso desse procedimento, em primeiro lugar, compreende o locutor e, posteriormente, responde ativamente a ele, materializando seu discurso em uma resposta (externa ou internamente). Não ocorre uma compreensão passiva por parte do locutor a quem o seu discurso se dirige; resulta, por outro lado, em uma resposta que se materializa sob a forma de concordância, adesão, objeção, execução, etc.

Não é sem motivo que, durante a juventude, é que se posicionam, na maioria das vezes de forma até autoritária, os negros que entendem que o processo de alteridade deve ser colocado de forma equilibrada, onde todos os indivíduos, que fazem parte desse processo, possam adquirir consciência a respeito de seus valores – inclusive os positivos.

Pode-se dizer que, a partir de uma arena discursiva, baseada na alteridade, é que foram possíveis as criações de movimentos como os Panteras Negras ou o Black Power. É num posicionamento – inclusive ideológico – que ocorre a descoberta sobre quem realmente somos e como podemos reagir perante o que nos é atribuído pela sociedade com quem dialogamos.

Nesse sentido, para Bakhtin (2000), a consciência, então, é engendrada pelas relações que os homens estabelecem entre si no meio social através da mediação, nesse caso, da linguagem. Há um diálogo permanente, em que enunciador e enunciatário trocam de papéis a todo o tempo, colaborando mutuamente para a construção do pensamento a quem lhe é alheio. É aqui que reside a natureza interdiscursiva da linguagem, o que Bakhtin denominou dialogismo: categoria que compõe e complementa o conceito de alteridade.

Dessa maneira, à medida que as identidades entram em conflito, o diálogo pode se tornar um espaço para (re)construção de identidades para todos os participantes envolvidos, conforme a noção de “arena discursiva” citada anteriormente e que aqui pode ser compreendida da seguinte forma:

Toda enunciação se realiza em um campo onde forças centrípetas e centrífugas se interceptam, ou melhor, toda enunciação é parte da “linguagem unitária” (que faz com que ela aconteça e que a estrutura em seu momento, sua força centrípeta) e, ao mesmo tempo, participa ativamente da plurivocidade social e histórica que a rodeia (suas forças centrífugas) (BAKHTIN, 1988, p. 83 apud OLIVEIRA, 2008, p. 13).

Com base nesses conflitos de identidades, que ocorrem na chamada “arena discursiva” (Bakhtin, 2000), dá-se a constituição da noção de sujeito e de subjetividade, noções que, vale salientar, são determinadas de maneira social e historicamente determinadas por meio do uso da linguagem. Nesse sentido, Vygotsky, como se apontasse as mesmas respostas que Bakhtin – até pelo fato de serem contemporâneos⁴ - também fala de um sujeito interativo, que ultrapassa o paradigma do sujeito passivo e o paradigma do sujeito ativo. A saber, um sujeito que é construído na e pela interação com os outros nas pautas de relação interpessoal, que é dialética.

A linguagem, para Vygotsky e Bakhtin, é uma questão central em seus sistemas. “Para eles o sentido das coisas é dado ao homem pela linguagem. Na linguagem, no

⁴ Contudo, não há registros de que ambos os autores tenham se conhecido presencialmente. Sabe-se que Bakhtin cita Vygotsky em um de seus estudos, o que revela a leitura da produção do último pelo primeiro.

diálogo, na interação, estão o tempo todo o sujeito e o outro. Procuraram, pois, na luta contra a alienação, o espaço do sujeito”, explica Freitas (1999, p. 158).

Portanto, pode-se dizer que a chave para a construção da noção de sujeito, com base – prioritariamente – nesses dois autores supracitados, é a mediação. Como resultado desse processo, podemos argumentar, então, que não há uma relação entre linguagem e pensamento – no que tange à constituição da noção de subjetividade do indivíduo – sem a existência de uma realidade concreta determinada por aquele que pensa e que com ela dialoga e estabelece trocas. Valendo-se, por assim dizer, da ideia de que essa realidade é entendida como o que lhe é exterior, mas que, por um lampejo sócio-historicamente alocado – se torna interior, assim como retrata Bakhtin (1980, p. 107): “O pensamento é um duplo espelho cujas duas faces podem e devem alcançar uma limpidez sem mistura”.

Portanto, é imprescindível explicitar que não se trata do outro – pura e simplesmente -, mas da relação com que o indivíduo estabelece com o outro em questão. O mundo, nesse sentido, é o espaço onde se constitui a subjetividade e a participação do outro na constituição do sujeito ocorreria, por sua vez, num cenário de conflitos e de tensões permeado de significados.

Dessa maneira, defende-se, aqui, a necessidade de se possibilitar à população negra, desde sua mais tenra infância, a possibilidade de dialogar com o outro, de maneira igualitária e horizontalmente, a fim de que haja uma construção coletiva e dialógica de conhecimentos que possam desencadear uma noção de subjetividade que ultrapasse a mera qualificação do chamado Outro, mas que possa ser construída internamente na mente e no viver de cada um.

Considerações Finais

É urgente termos uma educação, por exemplo, que trate também das manifestações das culturas africana e afrobrasileira, para que aqueles descendentes advindos dessas culturas possam ter referenciais alheios a si que promovam a importância dessas contribuições e não apenas resida em nossas vidas caracteres eurocêntricos que mais nos afastam do que aproximam de nossa múltipla ancestralidade, digna de um povo brasileiro multirracial, conforme defende Skidmore (1991, p. 6): “Em suma, o Brasil é multirracial, não birracial. Isso torna as relações raciais aí mais

complexas do que nos Estados Unidos, e mais complexas do que a maioria dos europeus imagina”.

Sabe-se que esses sujeitos – tanto brancos como negros -, assim como vimos anteriormente, são constituídos histórica e socialmente e, dessa forma, produzem significações nesse processo de mediação semiótica. Molon (2000, p. 12), amparada em Vygotsky, discorre sobre a diferença entre significado e sentido, pautada pela existência da palavra, principal condutora da constituição da subjetividade para o autor. Este declarava que a palavra estabelecia o que seria o significado, quando colocada em contraponto com o pensamento e a palavra, ou seja, o significado é, para o autor, o elo entre palavra e pensamento, num processo permanente de transformações, no qual um depende do outro.

Afinal, não há um processo de significação quando aquele que pensa não discorre sobre o que pensa, a partir da interação com o mundo que lhe é compreendido como o Outro. Quando penso e transformo essas ideias em palavras, acabo por gerar significado ao que sou, em uma interface entre o que há em meu psicológico, por um lado, e, por outro, a partir das relações sociais historicamente determinadas que estabeleço no mundo em que vivo.

Nessa perspectiva, a subjetividade é a capacidade de o locutor se propor como sujeito do seu discurso, à medida que se consegue afirmar e decodificar quem é esse tal *eu*. Todavia, a linguagem – condutora desses significados e sentidos buscados pelo sujeito – se retroalimenta a todo o tempo, mesmo quando não se enuncia o *eu*, de fato. Por isso, a necessidade de se estabelecer a já citada mediação com o que rodeia esse indivíduo que busca se significar, num processo constante de ser e deixar de ser.

Referências

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2002.

BRABO, G. e ROSSETO, E. A constituição do sujeito e a subjetividade a partir de Vygotsky: algumas reflexões. In: **Revista Travessias**. Paraná: Unioeste, s/d, ed. 5. Disponível em: <http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_005/artigos/educacao/pdf/s/A%20CONSTITUI%C7%C3O.pdf>. Acesso em 13 jul. 2011.

CARVALHO, J. J. de. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. In: **Revista Cinética**, 2000. Disponível em: < http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.pdf>. Acesso em: 25 set. 2017.

CIARLINI, N. V. L. **Constituição do sujeito, subjetividade e identidade**. In: Psicopedagogia Brasil, 2007. Disponível em: <http://www.psicopedagogiabrasil.com.br>. Acesso em 22 set. 2017.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

FERRARI, M. A. Comunicação intercultural: perspectivas, dilemas e desafios. In: MOURA, C. P. de e FERRARI, M. A. (org.). **Comunicação, interculturalidade e organizações: faces e dimensões da contemporaneidade**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2015.

FERREIRA, A. B. de H. **Minidicionário Aurélio**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

FREITAS, M. T. A. Bakhtin e Vygotsky: um encontro possível. In: BRAIT, B. (org.) **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1997.

_____. **Vygotsky e Bakhtin**. Psicologia e Educação: um intertexto. São Paulo: Ed. Ática, 4ª ed., 1999.

GALTUNG, J. **Violencia Cultural**. Bizkaia (Espanha): Gernika Gogoratz, documento 14, 1989.

HALL, S. Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, A. D. (Ed.). **Culture globalization and the world-system**. Londres: MacMilan; Nova York: State University of New York, 1993.

LODI, A. C. **A leitura em segunda língua: práticas de linguagem constitutivas da(s) subjetividade(s) de um grupo de surdos adultos**. Campinas: Cad. CEDES, vol. 26, nº 69, Mai/Ago 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010132622006000200005&script=sci_arttext. Acesso em 25 set. 2017.

MICHAELIS, Dicionário. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em 13 jul. 2017.

MOLON, S. I. Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky. In: **III Conferência de Pesquisa Sócio-cultural**. Campinas, jul. 2000.

OLIVEIRA, M. G. de. **Bakhtin, linguagem e os processos de formação do sujeito: implicações para uma sala de aula de leitura de textos shakesperianos**. Minas Gerais: FAE/UFMG, 2008.

PONTALIS, J. **Perder de vista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RODRIGO ALSINA, M. **Cuestionamientos, características y miradas de la interculturalidad**. Sphera Publica, Universidad Católica San Antonio, Murcia, Espanha, n. 4 p. 53-68, 2004.

SKIDMORE, T. Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil. In: **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1991.

UNESCO. **Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural**. Relatório Mundial da Unesco. Paris: Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2009.

WARNIER, J. **A mundialização da cultura**. Bauru: Edusc, 2000.